

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ

JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

ISSN: 2148-922X

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Near East University
Dr. Suat İrfan GÜNSEL

Onursal Editör | Honorary Editor
Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Editör | Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
mehmetmahfuz@gmail.com

Editör Yardımcısı | Assistant Editor
Yrd. Doç. Dr. Fethullah ZENGİN

Yayın Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK,
Prof. Dr. Hakan OLGUN, Prof. Dr. Ümit HASSAN

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Mümtaz ALİ (International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip ATALAY (K.K.T.C. Din İşleri Başkanı, KKTC)
Prof. Dr. İsmail BARDHİ (Dean School of Islamic Theology of Skopje, ABD)
Prof. Dr. Şenol BEKTAŞ (Yakın Doğu Üniversitesi Rektör Yardımcısı, KKTC)
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, KKTC)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü, MAKEDONYA)
Prof. Dr. Enis HURŞİT, (Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali KARADAĞI, (Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer ÖZSOY (Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Recep DURAN (Yakın Doğu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, KKTC)
Doç. Dr. Muhammed REYYAN, (Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN (Alpaslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, MUŞ)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUİÇMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Bu Sayının Hakemleri
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ,
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ, Doç. Dr. Ramazan YILDIRIM, Yrd. Doç. Dr. Hüseyin SARIKAYA,
Yrd. Doç. Dr. Şevket KOTAN, Yrd. Doç. Dr. Fethullah ZENGİN

Yönetim Yeri | Head Office
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Email: ilahiyatdergi@neu.edu.tr; mehmetmahfuz@gmail.com

Baskı/Printing: Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Kasım 2016

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. | The Near East University Journal of the Faculty of Theology is a bi-annual peer reviewed journal. All responsibility originating from articles and other texts published in the journal belongs to the author. It is not permissible to partially or entirely reproduce any text or article published in the journal.

İÇİNDEKİLER

<i>Editörden</i>	5
Abdurrahman DEMİRCİ <i>Ensar Kimliğinin Oluşumuna Etki Eden Faktörler</i>	7
Dursun Ali TÜRKMEN <i>Nüvvab'da Arapça Eğitimi ve Ahmed Davudoğlu'nun Arapça Hocalığı</i>	39
İbrahim KESKİN <i>Muhammed Âbid El-Câbirî'de Batı Dışı Modernleşme Ya Da Modernleşmenin Milli İmkânı</i>	49
Mehmet Şükrü ÖZKAN <i>Antony Flew'ün Ateizmden Tanrı İnançına Yolculuğu</i>	65
Mesut AVCI <i>Koranverse, Die Basmala Und Ihre Verwendung Im Baburname</i>	97
رواد محمد محمود عقل الإنسان بين وحي الطبيعة والقرآن	149
Semira KARUKO <i>Bir Belağat Şaheseri Olarak Cahız'ın El-Beyan Ve't-Tebyin Adlı Eseri</i>	179
Ümit GÜLER <i>XVII. ve XVIII. Yüzyıl Kıbrıs Kadı Sicillerine Göre Müslüman-Zimmî İlişkilerinin İslâm Şahıs ve Miras Hukuku Açısından Tahlili</i>	193
<i>Yazım Kuralları</i>	215

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlar;

YDÜ İslam Tetkikleri Dergisinin yeni sayısıyla karşınızdayız. Ağır-lıklı olarak İslami ilimlerle ilgili makaleler içeren bu sayımızın ilk çalış-ması Abdurrahman DEMİRCİ'ye ait olup “*Ensar Kimliğinin Oluşumuna Etki Eden Faktörler*” başlığını taşımaktadır. DEMİRCİ bu makalesinde İslam'ın erken döneminde öneml izler bırak bir kitleyi “ensar” kavra-mı üzerinden incelemektedir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye hicret ederken kendisiyle birlikte giden ilk Müslümanlar Muhacir”, onlara ev sahipliği yapan Evs ve Hazrec kabileleri ise “ensar” olarak isimlendirilmişlerdir. Zamanla kendi kabile isimleri geride ka-lan ve sadece Ensar veya Ensai olarak isimlendirilen Medinelilerdeki bu dönüşüm aslında ilk dönem İslam toplumunun üzerinde kaim ol-duğu ilkeleri anlamamıza da katkı sağlamaktadır. Bir diğer makale ise Dursun Ali TÜRKMEN'e ait olup “*Nüvvab'da Arapça Eğitimi ve Ahmed Davudoğlu'nun Arapça Hocalığı*” başlığını taşımaktadır. Aslen Bulga-ristan Şumlulu olan Ahmet Davutoğlu, Türkiye'nin mearif hayatında önemli bir etkiye sahip olmuş, özellikle hadis sahasına önemli katkı sağlamış bir ilim adamıdır. Onun hocalık yaptığı Medrese Deliorman bölgesi Şumnu vilayetinde açılmış ve Bulgaristan Müslümanlarının hayatında da önemli bir etkiye sahip olmuştur. Makale bu açıdan önemi bir boşluğu doldurmaktadır.

İbrahim KESKİN'in “*Muhammed Âbid El-Câbirî'de Batı Dışı Mo-dernleşme Ya Da Modernleşmenin Milli İmkânı*” adlı makalesi Fas'ın yetiştirdiği ve Türk okurunun yakından tanıdığı bir düşünürü, Mu-hammed Âbid el-Câbirî'yi ve onun bir projesi olarak görünen “Batı'ya takılmaksızın modernleşmek mümkün mü” sorununa yaklaşımını ele almaktadır. İliklerine kadar batı ile hemhal olan bir coğrafyadan, gele-neklere dönerek, bu gelenekleri revize ederek modern inşaa etme cılız çağrısı konu edinen bu makale, içiçe kontrastları içerdiği için de dikkat çekicidir.

Devamında Mehmet Şükrü ÖZKAN, “*Antony Flew'ün Ateizmden Tanrı İnancına Yolculuğu*”; Mesut AVCI'nın “*Koranverse, Die Basma-la Und Ihre Verwendung Im Baburname*” başlıklı Almanca makalesi; Revvâd Muhammed MAHMUD, “*Aklul-insan beyne'l-vahye't-tabiatı ve'l-Kur'an*” başlıklı Arapça makalesi; Semira KARUKO'nun “*Bir Belağat Şaheseri Olarak Cahız'ın El-Beyan Ve't-Tebyin Adlı Eseri*” başlıklı makalesi; Ümit GÜLER'in “*XVII. ve XVIII. Yüzyıl Kıbrıs Kadı Sicillerine*

Göre Müslüman-Zimmî İlişkilerinin İslâm Şahıs ve Miras Hukuku Açısından Tahlilî" başlıklı makalesinin yer aldığı bu sayı siz değerli okurlarımıza ciddi bir birikim sunmaktadır. Bu birikimin özellikle İslami ilimlerin gelişiminde katkı sağlamasını temenni ediyor, bir başka sayıda buluşmak üzere esenlikler temenni ediyorum..

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
EDİTÖR

ENSAR KİMLİĞİNİN OLUŞUMUNA ETKİ EDEN FAKTÖRLER

Abdurrahman DEMİRCİ*

ÖZET

Arap yarımadasında hakim kültür, dini açıdan şirk; siyasi açıdan ise asabiyetti. Değerler karmaşası olan şirk ve adaletsizlikleri meşru kılan asabiyet kültürü nedeniyle Evs-Hazrec, Arap yarımadasında iç savaşı en yoğun yaşayan kabile olmuştur. Bir asrı aşan bu çatışma süreci, bir kısır döngü olmasının yanı sıra Medine'yi de yaşanmaz hale getirmiştir. Medineli Müslümanlar, İslam'ı kabul ederek bu iki unsurun yerine İslam'ı koymuşlardır. Evs-Hazrec, başta Kureyş olmak üzere tüm müşrikleri karşısına alıp İslam'ın sancaktarlığını yapmış; mal, can ve nesil olmak üzere her şeyini kaybetme pahasına da olsa bu uğurda ısrarcı olmuştur. Ancak İslam Tarihi alanında yapılan çalışmalarda Ensar kimliği genelde yapılan maddi fedakârlıklar öne çıkartılmak suretiyle tanıtılır. Kendileri ise hiç bir zaman bu husus üzerinden Ensar'ı tanımlamamıştır. Ensar'ı tanıyabilmek için bu karakteri meydan getiren unsurları bilmek gerekir. Biz bu çalışmamız ile Ensar kimliğini oluşturan unsurların kendi iç çatışmalarının oluşturduğu yıkımlar başta olmak üzere, ilahi yardım, Hz. Peygamber'in yoğun gayretleri, kendi fedakârlıkları ve cesaretleri olduğunu gördük. Tüm bu etkenler ile Ensar kimliğinin kabile kültürüne alternatif oluşturduğunu ve bir sıfatın nasıl nesep olarak işlev gördüğünü tespit ettik.

Anahtar Kelimeler: el-Ensar, Akit, Akabe, Neseb, Örneklik, Diğergamlık,

THE FACTORS CREATING THE ANSAR IDENTITY

ABSTRACT

The dominant culture of pre-Islam Arabia was politeism and asabiyyah, one representing the religious culture the other the political. Due to shirk which represent a confusion of values and asabiyyah which legitimizes social injustice, the tribes of Aws and Hazrech engaged a fierce civil war. The war continued for about a century and made Madinah an unlivable place. By embracing Islam, the Madinan tribes replaced these dynamics with those of Islam; after which Aws and Hazrech became the forebearers of the new faith. Challenging the most powerful tribe of Arabia, the Quraysh, they risk their lives, property, and family members. We seek to find out how this Ansar identity became an alternative to tribal culture and how this new character shaped the new Islamic community.

Keywords: Ansar, Pledge, Akaba, Lineage, Exemplifying, Generosity

Giriş

Hz. Muhammed, risaletin Mekke döneminde Kureyş müşriklerinin yoğun baskısına bir çözüm olması amacıyla Müslümanlara

* Mardin Artukoğlu Üniversitesi, demirci4753@gmail.com

Habeşistan'a hicreti tavsiye etmiştir. Ancak "Allah bir yol gösterinceye kadar" açıklaması ile de bu çözümü muvakkat bir tedbir olarak nitelemiştir. Hicret için Habeşistan'ın tercih edilmesinin nedeni, Hz. Peygamber'in Habeş kralını adil olarak tanımlamış olmasıdır. Hz. Peygamber, Habeş kralı Necâşi'nin ardından idareyi ele alacak kişinin tavrı bilinemeyeceği ya da temelli bir hicret yurdu arayışında olduğu için bu sözü söylemiş olabilir. Bu hicretin nedeni, Habeşistan'da İslam'ı yaymak veya bu hamle ile Mekke'de temerküz etmiş şirk yapısını bertaraf etmek değildi. Çünkü Habeşistan'da kurumsallaşmış bir Hıristiyanlık egemendi ve Müslümanların yegâne amacı da an itibarıyla zulümden kurtulmaktı.

Habeşistan'a yapılan hicret ile Mekke'de İslam adına kısmi bir rahatlatma olmuşsa da bu çözüm nihai olamamıştır. Nitekim buradan kısa sürede dönüşler olmuş ve Medine hicreti ile birlikte son kalanlar da dönmüşlerdir. Burada konumuz açısından değinmemiz gereken husus, Habeşistan'a hicret edenlerin karşılaştıkları muameledir. Kureyş'in aleyhteki yoğun çabalarına rağmen, Habeşistan kralı en-Necâşi Ashame b. Ebcer tarafından sahiplenilen Müslümanlar, burada herhangi bir baskı ile karşılaşmamışlardır. Ayrıca Necâşi'nin Müslüman olarak öldüğüne dair rivayetler de vardır. Ancak Müslümanları himaye etmesisi ve maddi yardımlarına rağmen¹ Necâşi ve çevresinde Müslüman olduğu söylenenler için Ensar sıfatı kullanılmamıştır. Bunun başlıca sebepleri, muhtemelen burada kitlesel bir İslamlaşmanın sağlanamaması ve İslam için maddiyatı aşacak derecede fedakârlıkların gerçekleşmeyişidir.

İslam'ın yayılması ve Müslümanların hayat hakkının korunması hususunda İslam Tarihinde birçok lider şahıs ve topluluk tarih sahnesinde var olmuştur. İslam'a veya Hz. Muhammed'e destek olmaları yönüyle hepsinin faaliyetleri aynı amaca hizmet etmiştir. Ancak Evs-Hazrec kabilelerinin varlığı, İslam kültüründe öyle yer etmiştir ki bu iki kabile adeta Ensar ismiyle müşahhas hale gelmiştir. Nitekim Ensar, Hz. Peygamberin ashabından bir kesimi nitelemek için, diğer bütün isimlerin yerini almış ve adeta bir kabile adı olmuştur.² Medine şehri, İslam kültüründe gördüğü işlev yönüyle farklı isimlere de layık görülmüştür. Nitekim halkın Müslümanlara olan sadakati nedeniyle Medine'ye verilen isimlerden birisi de Karyetu'l-Ensar'dır.³

Ensar üzerine yapılan değerlendirmelerde, genelde maddi fedakârlıklara odaklanılır ancak Ensar kimliğini meydana getiren unsurlara de-

1 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhari, (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, (haz. Bedreddin Çetiner), Çağrı yay., İstanbul 1992, c. II, Menâkıbu'l-Ensar, 38.

2 İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, XIV, s. 160.

3 Nureddin Ali es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, 1984, I, s.19.

ğınılmaz. Hatta bazen yapılan maddi fedakârlıklar, Ensar karakterinin önemini gösterme adına akıl almaz boyutlara vardırırlar. Fakat nedense Evs-Hazrec'in kendisi, maddi fedakârlıkları ile övünmek yerine Hz. Peygamber'i ve Müslümanları himaye noktasında yaptıklarına dikkat çeker. Çünkü Ensar'ı tanımlarken öne çıkarılan maddi fedakârlıklar, belirli bir zaman dilimi için geçerlidir. Ancak İslam'ı savunma ve himaye hususları Ensar toplumu var olduğu müddetçe devam etmiştir.

Ensar üzerine ülkemizde makale ve kitap düzeyinde farklı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda genelde ele alınan konular şu şekildedir:

- Ensar- Muhacir kavramlarının tanımları, kabile yapıları, hicret, Ensar-Muhacirun bütünleşmesi,⁴

- Dini tercih ifadesi olarak Ensar-Muhacir kavramları ve Ensar kavramının Medine'deki birleştirici rolü,⁵

-Hicretin muhatabı ve muhacirin tamamlayıcısı/ev sahibi olarak Ensar,⁶

- Evs-Hazrec kabilelerinin nesebi, İslam'ı kabulden sonra Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin döneminde Müslümanlıktan sonra siyasi, idari ve askeri alanlardaki faaliyetleri,⁷

Medine'nin, hicretle birlikte yaşadığı sosyo-kültürel dönüşüm⁸

Söz konusu çalışmalar genelde hicret olayını merkeze alıp, Ensar-Muhacir kavramlarını tanımlar ve ardından da hicretin önemi, sonuçları ve Ensar'ın İslam'a hizmetlerini konu edinir. Fakat bu çalışmalarda:

-Ensar karakterinin oluşumundaki kabilevi çatışmaların etkisi,

-İlahi yardımın Ensar kimliğinin oluşumundaki katkısı,

-Hz. Peygamber'in Ensar-Ensar ve Ensar-Muhacir arasında oluşturmaya çalıştığı samimiyet,

-Ensar'ın cesaret ve tercihinin önemi,

özetle ilahi ve beşeri faktörler birbirinin bütünlüyicisi olarak bir arada ele alınmamıştır. Biz çalışmamızda işte bu hususları bir bütünlük içinde ele alıp, Ensar karakterinin oluşumunu rivayetler ışığında etraflica inceleyeceğiz.

4 Hüseyin Algül, "Muhacirun-Ensar Üzerine Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, V, sayı: 5, s. 25-52.

5 Adnan Demircan, "Siyasetin Kültürel ve Sosyal Hayattaki Yansımaları Bağlamında 'Ensâr ve Muhacir' Kavramları", *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, I, sayı: 1, s. 7-16

6 Adnan Demircan, *Nebevi Direniş Hicret*, Beyan yay., İstanbul 2015.

7 Fethullah Zengin, *Ensar Kitabı/İslam Tarihinde Ensar*, Ensar yay, İstanbul, 2015.

8 Mustafa Safa, *Hz. Peygamber Döneminde Medine'nin Sosyal Yapısı*, Araştırma yay., Ankara, 2015.

Hız. Peygamber, Arap yarımadası içinde Müslümanlara kucak açacak ve onu himaye edecek kabile arayışı sürecinde onlarca kabile ile görüşmüştür. Bunlar arasından sadece Evs-Hazrec'in cevabı diğerlerinden farklılık arz eder. Dolayısıyla Evs-Hazrec'in olumlu cevabı öncesinde tebliğ çalışmalarının seyrini, Akabe biatlarına kadar yaşanan süreci ve kabilelerin tavırlarını incelemekte yarar vardır.

Tebliğın Muhatabı Kabileler

Hız. Peygamber'in tebliğ yolunda harcadığı çaba, olağanüstü niteliktedir. Bu durum Kuran'da bir eleştiri olarak bile yer almıştır.⁹ Bir beşerin tahammül etmede zorlanacağı bu tebliğ çalışmaları, İslam Tarihi kaynaklarında genelde bir takım olağanüstülüklerle bezenerek anlatılmaya çalışılır. Nitekim Taif dönüşü yaşadığı duygusal çöküntüler üzerine rivayet edilen melek haberleri, buna verilecek örneklerdendir.¹⁰ Taif dönüşü Mekke'ye girmesinin imkânsızlığına rağmen yoluna devam etmesi, yardımcısı Zeyd'i de şaşırtmıştır. Zeyd b. Harise'nin, Mekke'ye girişin imkânsızlığını dile getirmesi üzerine Hız. Peygamber, "Ey Zeyd, Allah senin görmediğin yerden bir çıkar yol kılar. Allah dine yardım edecek, resulünü galip kılacaktır"¹¹ şeklinde cevap vermiştir. Şüphesiz bunun izahı, yine asabiyetle yapılabilir. Kendisini ambargo yılında asabiyetle koruyan Benî Haşim ve Benî Muttalib'den sonra, bu kez de Benî Huzâ'dan Mut'im b. Adiy devreye girmiştir. Asabiyet, Mekke dönemindeki tüm olumsuzluklar içinde Hız. Peygamberin imdadına yetişen önemli bir fırsattır.¹² Ancak İslam şirk kültürü için tehlike arz etmeye başladığı andan itibaren asabiyet, tebliğe imkân vermemiş, sadece hayat garantisine yardımcı olmuştur.

Tebliğın açıktan yapılmaya başlandığı 4. yıldan itibaren Hız. Peygamber her hac mevsimini fırsat olarak değerlendirmiştir. Nitekim Hız. Peygamber; Benî Amir b. Sa'saa, Muharib b. Hasafe, Fezâre, Gassân, Mürre, Hanife, Süleyym, Abs, Benî Nadr, Benîl-Bukâ, Kinde, Kelb, el-Hâris b. Ka'b, Uzre ve el-Hadârime olmak üzere birçok kabileye tebliğde bulunmuştur.¹³ Her kabileye tebliğde bulunmakla birlikte caydırıcı olması hasebiyle ismi ve şerefi ile ünlü kabileleri daha fazla tercih

9 eş-Şuarâ 26/3.

10 Rivayete göre Taif dönüşü Hız. Peygamber gökte Cebrail (a.s)ı görmüş ve 'dağlar meleği'nin onun emrini beklediğini belirtmiştir. Bu olay nedeniyle -Taif halkını cezalandırmak için- Resulullah'ın emrini beklediğini belirtmiştir. Bkz. İmaduddin Ebû'l-Fida İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, DâruHicr, Cize, 1997, c. IV, ss. 340-341. Hız. Peygamber'in Taif'te karşılaştığı tepkilerin kat be kat fazlasını Mekke'de yaşamasına rağmen Mekke halkının ivedi bir şekilde cezalandırılmasına dönük Dağlar Meleği ile her hangi bir melek diyaloguna kaynaklarda rastlamadık.

11 Muhammed İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu'l-Hanci, Kahire 2001, I, s. 181.

12 Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi yay., İstanbul 2001, s. 112.

13 İbn Sad, *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr*, I, s. 184.

etmiştir.¹⁴ Bu süreçte bazılarının davete verdikleri cevapların daha olumsuz ya da ümit var olması¹⁵ nedeniyle, bu kabilelerin isimleri yer kaynaklarda almıştır. Tebliğ olumsuz cevap verenlerin dayanağı, Kureyş eşrafının muhalefeti ve aleyhteki faaliyetleridir.¹⁶ Mekke'ye gelen onlarca kabileye İslâm'ı tebliğ edip, kendisine ve Müslümanlara sığınacak bir yurt arayan Hz. Muhammed, Kureyş'in takibi ve yalanlama çabaları sebebiyle çağrısına olumlu karşılık bulamıyordu. Nitekim Kureyş, Hz. Muhammed'in olumsuz propagandasını Arap yarımadasına öyle yapmıştı ki Hz. Peygamber'i kendi dinleri için adeta öncelikli tehdit olarak lanse etmişti. Kureyş'in aleyhteki faaliyetleri, kabilelerin Hz. Peygamber'in tebliğ çalışmalarına ön yargıyla bakmalarına sebep olmuştur.¹⁷

Kabilelerden Hz. Peygamber'e verilen cevaplar, kabilevi yaşamın mantığını ve yarımadadaki siyasi dengeleri özetler nitelikteydi.¹⁸ Kabilelerin İslâm'a olumlu cevap vermemesinde, ikna sürecinden ziyade, içinde buldukları şartların da önemli bir payı vardır. Çünkü çoğunluğu, kabile içi çatışmalara çözüm aramak için değil, sadece dini ritüellerini ifa etmek için Mekke'ye gelmekteydi. Dolayısıyla bu şartlarda Kureyş kabilesini karşılarına almak, cesaret gerektiren başlıca bir sorundu. Başta Benî Hanîfe olmak üzere, kabilelerin genel anlamda tebliğ olumsuz hatta yer yer sert tepkiler vermesinde ise bedevi kültür oldukça etkilidir.¹⁹ Benî Şeyban, tebliğ daha olumlu yaklaşırsa da reddetme hususundaki bahanesi hazırды. Çünkü kendileri hâlihazırda Kısra'ya karşı sorumlu idi. Bu sorumluluk da Kısra'ya yönelik akınları engellemek ve en önemlisi de sosyal ve siyasi anlamda her hangi bir değişim ortaya atmamak ya da bir yenilikçiye kucak açmamaktı.²⁰

Tüm kabileler Arap kabile mantığı itibariyle bir takım çekişme ve mücadeleler içindeydi. Ancak bunlar içinde en büyük sıkıntıların yaşandığı kabileler Medine'den gelenlerdi. Çünkü diğerleri Mekke'ye hac için gelirken bunlar, kendi kardeş kabilelerine karşı ittifak arayışı içindeydi. Her önemli kabile gibi Benî Kayle (Evs ve Hazrec'in anne-

14 Ebû Muhammed Cemaleddin İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekka, İbrahim el-Ebyari, Abdülhafız Şelebi, Dârulhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, t.y., II, s. 67; Ebû'l-Kâsım Abdurrahman es-Süheyli(ö.581/1185), *er-Ravdu'l-Unuf fî Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li-İbn Hişam*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., II, s.241.

15 Belâzurî, Kinde kabilesinin oldukça yumuşak bir tavır sergilediğini aktarır. Bkz. Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Muhammed Hamidullah, Dâru'l-Meârif, Mısır 1959, I, s. 238.

16 İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakât'l-Kebir*, I, s. 184.

17 Takıyuddin Ahmed b. Ali el-Makrizi, *İmtau'l-Esma*, thk. Muhammed Abdulhamid en-Numeysi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I, s. 49.

18 İbn Hişam, *es-Sire*, II, s. 66.

19 Bedevi Arapların küfürdeki bu inatçı tavırları hususunda bkz. et-Tevbe, 9/97. Nitekim Hanifeoğulları küfürdeki bu inatçı tavrını irtidat hareketlerindeki öncülüğüyle de devam ettirmiştir.

20 İbn Kesir, *el-Bidâye*, IV, s. 358.

lerine nispetle ortak adı)²¹ de Hz. Peygamber'in İslam'a kazandırma-ya çalıştığı büyük bir kabile idi. Hz. Peygamber, akrabalık bağlarının yanı sıra Hicaz Yahudilerinin yurdu olması yönüyle de burayı iyi bilmekteydi. Çünkü kendilerine hitap ederken "Yahudilerin komşuları" demişti. Onun Evs-Hazrec'e tebliğde bulunması, bazı araştırmalarda Medine'nin konumu itibariyle ekonomik açılardan analiz edilmeye çalışılır.²² Şüphesiz hicretin yapılacağı mekân olan Medine'nin, Mekke'nin kuzey ticaret yolları üzerinde bulunuyor olması, ileride gerçekleşen gazve ve seriyyelerden de anlaşılacağı üzere Mekke ticareti için büyük bir engeldi. Ancak bu durum, Hz. Peygamber'in Medine'yi hicret yeri olarak seçme nedenlerinden ziyade sonuçları arasında sayılabilir. Çünkü Hz. Peygamber'in tebliğ yaparken yegâne hedefi, İslam'a güvenli bir yurt ve müntesipler kazandırmaktı.

Medineliler yarımada içinde sorun yaşayacaklarını bile bile Ensar olmayı kabul ettiler. Çünkü aralarında neredeyse kendi elleriyle kendilerini bitirecek bir sorun yaşamakta idiler. Kendileri daveti kabul cesareti kadar, ilk andan itibaren sergiledikleri korkusuz tavırları ile de öne çıkıyorlardı. Örneğin, Akabe görüşmelerinde ısrarla harp ehli olduklarını dile getirmişlerdir.²³ Hz. Peygamber'in Akabe'de kendileriyle gizlice görüşme talebinin en büyük faydası Evs-Hazrecedir. Çünkü buraya müşrik akrabalarıyla birlikte gelmişlerdi. Görüşmenin gizli yapılmasına rağmen, Kureyş'in soruşturmaları neticesinde bu durum Evs-Hazrec arasında Müslüman-Müşrik paydalarında muhtemel bir çatışmaya sebep olabilirdi. Hz. Peygamber'in Ensar'a öğrettiği ilk hususlardan birisi de zaman-zemine göre tedbirli davranma hususudur. Ensar resulle biatlaşırken anlık bir hevesle davranmamış, aralarından bazı lider şahıslar, biatin mahiyeti ve riskleri hususunda dikkat çekici konuşmalar yapmışlardır. İslam'ı himayenin başlıca riskini Abbas b. Ubâde b. Nadle "kıızıl ve siyahla savaş olarak" tanımlamıştır.²⁴ Bu tanımlama, önlerine çıkacak tek engelin Kureyş olmayacağını, bilakis yarımada dışındaki yönetimlerle de mücadele içinde olacaklarını gösterir. Bir diğer husus ise bu yolda yaşanacak olan mal-mülk ve en önemlisi can kaybıdır. Aslında Ensar olma durumu burada devreye girmektedir.

Genelde yapılan tanımlamalarda muhacirlerle yapılan mal-mülk paylaşımına vurgu yapılmak suretiyle Ensar idealize edilir. Hâlbuki Akabe'deki ifadeleri ile bizzat Ensar'ın kendisi, daha ilk anda, yaptığı tercihle neleri kaybedeceğini göze almıştır. Çünkü Ensar aynı zamanda bir tarım toplumdur ve dışarıya karşı caydırıcı bir silahlı güç hali-

21 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, IV, s. 132.

22 Demircan, *Nebevi Dîrentiş Hicret*, s. 85.

23 İbn Hişam, *es-Sîre*, II, s. 85.

24 İbn Hişam, *es-Sîre*, II, s. 88.

ne gelmesi ise onun asli meşgalesini ikinci plana bırakması demektir. Buna rağmen Ensar, ileride gerçekleşecek olan mal paylaşımından öte, maddi olanaklarından hatta canından feragat etmeyi bile hiç tereddüt etmeden göze almıştır.

Ensar Kimliğini Oluşturan Etkenler

Hz. Peygamber, Mekke dışına yönelik tebliğ çalışmalarını sürdürürken, özellikle dokunulmazlığın olduğu hac mevsiminde, farklı zamanlarda Medinelilerle hacılarla görüşmeler gerçekleştirmiştir. Medine içindeki siyasal çatışmaların yoğunluğu ilk görüşmelerde tebliğin başarısını engellemiştir. Ancak risaletin 10. ve 11. yıllarında Hz. Peygamber bu defa Hazrec kabilesiyle görüşme yapmıştır. Bunda hedefine ulaşan Hz. Peygamber, muhataplarıyla art arda 2 yıllık görüşme ve biatler yapmış ve İslam Tarihi'nde yeni bir dönem başlatmıştır. Bu andan itibaren Hz. Peygamber ve Mekke Müslümanlarının himayesi için sorumluluk üstlenen ve bu uğurda her türlü fedakârlığı yapan Evs-Hazrec, İslam Tarihi'nde Ensar olarak adlandırılmıştır.

İlahi yardımın, kabile içi çatışmaların Evs-Hazrec'de meydana getirdiği olumsuzlukların, resulün çaba ve uygulamalarının ve Ensar'ın cesaret dolu çabalarının Ensar kimliğini oluşturan nedenler olduğunu düşünmekteyiz. Evs-Hazrec'in Ensar olmasını sağlayan nedenler, aralarında İslam'ın yayılma hızı hususunda da etkili olmuştur.²⁵ Tüm bu nedenlerin yanında bireysel faktörler de hızlı yayılmada oldukça etkilidir. Şöyle ki Abdüleşheloğulları lideri Sad b. Muaz ve Useyd b. Hudayr'ın, İslam'ın Medine'de yayılmasını engellemek için çaba sarf edecekken bir anda Müslüman olmaları²⁶ bireysel tercihi ve lider faktörünü öne çıkarır. Dolayısıyla genel anlamda bakıldığında Ensar karakterinin oluşumunda sırasıyla kabilecilik kültürü ve iç çatışmaların olumsuz etkisi, ilahi yardım, Hz. Muhammed'in yoğun çabaları ve son olarak da Evs-Hazrec'in cesaret dolu tercih ve gayretleri etkili olmuştur. Şimdi bu etkenleri sırasıyla inceleyebiliriz.

1. Kabilevi Çatışma

Cahiliye döneminde Arap yarımadasında kabile düzeninde yaşayan Arapların kendi aralarında yaptıkları savaşlar Eyyâmü'l-Arab olarak adlandırılır.²⁷ Başta Medine olmak üzere, birçok yerde yapılan iç harplerde çok sıradan nedenler görmek mümkündür. Hatta bazen harpler

25 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, IV, s. 132. Cevad Ali, Medine'nin mümbit toprağı ve su kaynaklarıyla dolu olmasının halkını yumuşak tabiatlı ve gönlü açık hale getirdiğini söyler. Ancak bu gibi yorumlar muhtemelen Mekke'ye kıyasla söylenmektedir. Yoksa aynı durumun bir sayfiye durumunda olan ancak Hz. Peygamber'e olumsuz cevap veren Taif için söylenmesi mümkün değildir.

26 Süheyli, *Ravdu'l-Unûf*, II, s. 258.

27 Mehmet Ali Kıpır, "Eyyâmü'l-Arab", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, s. 14-16.

zaten önemsiz olan sebepleri unutturacak bir nitelik taşırdı.²⁸ Örneğin Benî Bekir ve Benî Tağlib arasında cereyan eden ve yaklaşık kırk yıl süren Besûs harbinin nedeni bir dişi deveydi. Keza Abs ve Zibyan arasında da at yarışı yüzünden savaşlar cereyan etmişti. Nitekim Evs-Hazrec de kendi aralarında, irili ufaklı bir sürü savaş yapmış olup²⁹ İslam davetiyle karşılaştığında yaklaşık 120 yıllık bir iç savaşın yorgunluğu içindeydi.³⁰

Ma'rib seddinin yıkılışı nedeniyle Amr b. Âmir b. Hârise b. Sa'lebeoğulları, Güney Arabistan'dan kuzeye doğru göçmüşlerdir.³¹ Bunların Evs-Hazrec kolu, yurt olarak kendilerine Medine'yi seçseler de burada huzuru bulmaları kolay olmamıştır. İlk etapta Medine'nin yerlisi olan Yahudilerle uzun süre çatışmışlar yaşamışlar, Medine'nin hâkimiyeti ellerine geçtikten sonra bu defa da kendi aralarında çatışma ve savaş ortamı doğmuştur. Aralarında başlayan mücadelelerde, muvakkat bazı ittifaklar aracılığı ile üstünlük sürekli el değiştirmiştir. Bunların kimisi ufak çaplı ve kabile kolları arasındaki çatışmalar, kimisi ise uzun zaman devam edecek nitelikte, tüm kolların iştirak ettiği ve önemli kayıpların yaşandığı geniş kapsamlı idi. Bunlardan Semir,³² Ka'b b. Amr el-Mâzinî,³³ Serâre,³⁴ Rabîu'z-Zaferî,³⁵ Fariğ,³⁶ bireysel nedenlerden ötürü meydana gelen çatışmalardır. Bazen de Husayn b. Eslet'te olduğu gibi bireysel bir çatışma bir intikam savaşına evrilmiş ve olay tüm Evs-Hazrec kolları karşılıklı çatışma içinde yer almıştır.³⁷ Tüm bu sayılan çatışmalarda savaşı başlatan bireysel çatışmalar, karşı tarafın caydırıcı gücü nedeniyle ödenen diyetler ardından sonlanmış. Ancak Evs-Hazrec arasında bazen misafirleri sebebiyle bile büyük ölçekli çatışmalar vuku bulmuştur. Örneğin Hâtub bunlardan biridir. Çatışma, Evs'e misafir olan Salebeoğullarından birisinin öldürülmesi ile başlamıştır. Beni Hars b. Hazrecoğullarının saldırısı ile başlayan savaş adını, öldürülen misafirin ev sahibi olan Hatub'dan alır. Komşu kabilelerin sulh için yaptığı girişimler sonuçsuz kalmış ve savaş Hazrec'in zaferiyle sonuçlanmıştır.³⁸ Bu savaşın artçı çatışmaları da olmuştur. Bunlardan birisi Rabî savaşıdır. Rabî denen mevkiye yapılan bu savaşta Evs hezimetle uğramıştır. Bir diğer artçı vaka da Bakî'dir. İki taraf, "Bakî'u'l-Ğarkad" denilen yerde tekrar karşılaşmış,

28 Muhammed Surûr Zeynel Abidin, *Dirasât fi's-Sireti'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Erkam, Birmingham 1988, s. 21.

29 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, IV, s. 139.

30 es-Semhûdî, *Vefâ*, I, s. 215.

31 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, IV, s. 129.

32 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, I, 519; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, IV, s. 138-139.

33 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, I, s. 519-521.

34 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, I, s. 522; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, IV, s. 139.

35 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, I, s. 526.

36 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, I, s. 528-530.

37 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, I, s. 524-525.

38 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, I, s. 531.

Evs galip gelse de neticede anlaşmaya oturulmuş, ancak diyet olarak Hazrec tarafından verilen üç kişi Evs kabilesi tarafından öldürülmüştür.³⁹ Bunun üzerine Hazrecliler savaş için hazırlanmış ve “Hadâik” denilen yerde Evsliler ile karşılaşmıştır. Neticede taraflar şiddetli bir şekilde savaşmış ve birbirlerini yok edecek noktaya gelmiştir. Evslilerin kendilerine rehin olarak bırakılan üç genci öldürmelerinden dolayı bu vakaya “Ficâr” adı verilmiştir.⁴⁰

Evs ve Hazrec kabileleri bu defa “Mudarrıs” ve “Muabbis” denilen iki duvarın yanında karşılaşmış, şiddetli bir şekilde günlerce savaştıktan sonra Evsliler hezimete uğrayıp evlerine ve kalelerine çekilmiştir. Sonra Amr b. Avfoğulları ile Evs kabilesinden Evs Menâtoğulları bir araya gelip Hazrec kabilesiyle sulh anlaşması yapmak istemiş, fakat Evs kabilesinden Abdüleşheloğulları ile Zaferoğulları bu sulh anlaşmasına “Hazrec kabilesinden intikam alıncaya kadar sulh anlaşmasına yanaşmayacağız” diyerek karşı çıkmıştır. Bu arada Amr b. Avfoğulları ile Evs Menâtoğullarının sulh teklifini bir fırsat bilen Hazrec kabilesi, onlara karşı baskılarını artırmıştır. Çatışmaların yoğunlaşması ile Evs kabilesinden savaşı sürdüren Abdüleşheloğulları ile Zaferoğulları haricindeki diğer kollar, Medine’den göç etmeyi bile düşünmüşlerdir. Muabbis ve Mudarrıs vakasında büyük bir hezimet yaşayan Evs kabilesi mensupları umre bahanesiyle Mekke’ye gelerek Kureyşle savaş ittifakı yapmışsa da bu ittifak Ebû Cehil tarafından iptal edilmiştir.⁴¹ Bu görüşmeler esnasında Hz. Peygamber Evsli heyeti İslam’a çağırmıştır. Hazrec’e karşı Kureyş’ten destek aramaya geldikleri için, tebliğin risklerini görebilen Enes b. Rafi’: “Çok garip; düşmana karşı Kureyş’ten destek bulmaya geldik, Kureyş’i de düşman edinerek mi dönelim?” demişse de bu görüşmede içlerinden Hz. Muhammed’in davetinden etkilenenler olmuştur.⁴²

Evs kabilesi, Hazreclilere karşı Yahudi Nadr ve Kurayzaoğullarına ittifak teklifinde bulunmuştu. Hazrecliler bu durumu öğrenince Nadr ve Kurayzaoğullarına bir elçi göndererek kendilerine savaş ilân ettiklerini bildirdiler. Bunun üzerine Nadr ve Kurayzaoğulları “Biz Evslilerle böyle bir ittifak anlaşması yapmak niyetinde değiliz” diyerek Hazreclilere haber gönderdiler. Fakat Hazrecliler onların bu sözlerindeki sa-

39 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, s. 533-534.

40 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, s. 534-535.

41 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, s. 535-536.

42 Belâzurî, *Ensâb*, I, s. 238; Şibli Numani, Medineli Araçların Buâs harbi ardından Kureyş’e barış için aracı olmaları amacıyla geldiğini, ancak bu girişimin Ebû Cehil, tarafından sonuçsuz bırakıldığını öne sürmektedir. Bkz. Mevlânâ Şibli Numânî, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, çev. Yusuf Karaca, red. Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul 2012, s. 178. Hâlbuki bu izah hem Buâs’tan önce gelen Evs heyetinin tebliğe verdiği olumsuz tepki hem de Buâs’tan sonra iç savaşa çözüm olacağını ümit etikleri Hz. Peygamber’in çağrısına uyan Hazrec’in tavrına uymamaktadır. Aslında Ebû Cehil, Buâs’tan önce ittifak için gelen Evs’in yaptığı anlaşmayı bozmuştur.

dakatlerini garanti etmek için Nadr ve Kurayzaoğullarından kırk genci rehin aldılar. Bunun üzerine onlar Evs kabilesiyle ittifak yapıp Hazrec kabilesine karşı koydular. Hazrecliler, bunun üzerine, yanlarında rehin bulunan Nadr ve Kurayzaoğullarının gençlerinin bazılarını öldürdüler. Nihayet Evs kabilesiyle Nadr ve Kurayzaoğulları, Hazreclilere karşı bir araya gelip şiddetli bir şekilde savaştılar. Yahudiler ahde vefa göstermedikleri için bu vakaya “İkinci Ficâr Vakası” adı verilmiştir.⁴³

Nadr ve Kureyzaoğulları birbirlerine yardım etmek üzere Evs kabilesiyle olan muahedelerini tekrar yenilediler ve savaş hazırlığına başladılar. Bu arada diğer Yahudi kabileleri de Nadr ve Kurayzaoğullarına katıldı. Hazrecliler bu durumu öğrenince bir araya toplanıp savaş için hazırlık yaparken müttefikleri Eşcâ ile Cüheyne kabilesine de haber gönderdi. Evsliler de müttefikleri olan Müzeyne kabilesine haber saldılar. “Buâs” mevkiinde karşılaşan taraflar şiddetli bir şekilde savaştı. Evsliler, “Urayd” tarafına doğru kaçmağa başlayınca liderleri Hudayr, bu geri kaçışı görüp kabilesini savaşa tahrik etti ve bunda da başarılı oldu. Neticede Hazrecliler hezimete uğradı. Evs kabilesi bu savaşta galip gelmesine rağmen, Beni Nadir ve Beni Kureyza'nın yaptığı gibi Hazreclilere ait eşyaları yağmalamadı. Bunda en büyük neden, savaş bitiminde kardeş kabile oldukları yolunda kendilerine Hazrec tarafından yapılan telkinlerdi.⁴⁴

Evs kabilesinin Amr b. Avfoğulları kolundan olan Süveyd b. Sâmit, Hz. Peygamber'e iman eden ilk Medineli olarak gösterilir. Kendisi hac ibadeti için geldiği Medine'de okuduğu şiirlerle dikkat çekmiş, ancak resulün kendisine Kuran okumasından da hayli etkilenmiştir. Bu olay Buâs harbinden önce vuku bulmuş olup, bu savaşta ölen Süveyd'in Müslüman olduğu rivayet edilir.⁴⁵ Özellikle İslam'ın Evs-Hazrec tarafından kabulünde Süveyd'in etkili olduğu yönündeki yorumlara rastlamak mümkündür.⁴⁶ İkinci olay ise yine Evs'ten bir şahıs olan Iyas b. Muâz'la ilgilidir. Hz. Peygamber kendilerine İslam'ı tebliğ edince Iyas'ın olumlu yaklaşımı Ebû'l-Hayser Enes b. Rafi' tarafından sert tepki görmüş ve topluluk, İslam'ı kabul etmeden Medine'ye geri dönmüştür. Kısa süre sonra Iyas'ın tekbirler ve tehliller getirerek⁴⁷ Müslüman olarak öldüğü rivayet edilmektedir.⁴⁸

Müslüman olduğu öne sürülen her iki şahsın da Evsli olması, Evs-Hazrec arasında İslam'da öncelik noktasında bir yarış anlamına gele-

43 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, I, s. 533-534.

44 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, I, s. 538.

45 İbn Hişam, *es-Süre*, II, s. 69.

46 Numani, *Son Peygamber*, s. 178.

47 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, I, s. 610.

48 İbn Hişam, İbn İshak'ın Asım b. Ömer b. Katâde'den gelen rivayette Iyas'ın Müslüman olarak öldüğü bilgisini aktarır. Bkz. İbn Hişam, *es-Süre*, II, s. 69.

bilir. Ayrıca ileride görüleceği üzere İslam'ı ilk kabul edenlerin hepsinin Hazrecli olması, bunu düşündüren bir durumdur. Bir kahraman ve şair olmasına rağmen, Süveyd'in İslam'ı Medine'de yayma hususunda herhangi bir çalışma yapmaması şaşırtıcıdır. Çünkü İslam'ı kabul eden Hazreclilerin Medine'ye döner dönmez yaptıkları tebliğ faaliyeti o derece etkili olmuştur ki hemen hemen her evde Hz. Peygamber konuşulmuştur.⁴⁹ Ayrıca her iki şahsın İslam'ı kabul edip, Medineli Arapları etkilemiş olmaları hususu, Mekke'de karşılaştıkları son peygamberi Yahudilerden önce davranıp tasdik etme düşüncesinde olan Hazreclilerin durumuyla çelişir.

Evs-Hazrec arasında cereyan eden en önemli ve son çatışma olan Buâs'ın ardından, bu defa Mekke'ye hac için giden mağlup taraf Hazrec, ittifak arayışı içinde olmamıştır. Hazrecli heyetin miladi 620 yılında yaptıkları bu hac ziyareti, planlı olmasa da Medine'nin siyasi ve sosyo-kültürel yapısını değiştirecek bir duruma yol açmıştır. Çünkü aralarındaki en şiddetli savaş olan Buâs harbinin yıkıcılığı da o ölçüde olmuştur. Hz. Aişe'den gelen bir rivayet Buâs'ın bir fırsat oluşturduğu şeklindedir. Bu tespit, Buâs'ta ölen ve muhtemelen İslam'a karşı çıkacak kabile liderleri sebebiyle yapıldığı şeklinde yorumlanır.⁵⁰ Ancak Buâs harbindeki büyük kayıplar sebebiyle geriye Evs'ten Ebû Amir, Hazrec'ten ise Abdullah b. Übey gibi liderler de kalmıştır. Bu iki şahıs da İslam'a azılı düşmanlık etmiş, birisi nifak üzere ölürken diğeri Medine'yi terk ederek müşrikler safında İslam'a savaş açmıştır. Dolayısıyla Medine'de İslam'a düşmanlık edebilecek lider kesimin Buâs'ta ölmüş olması, İslam için bir fırsat olarak görülmemelidir.⁵¹ Neticede Evs-Hazrec arasında yılların oluşturduğu bir düşmanlık söz konusudur ki Buâs'tan sonraki durum için bile yapılan "soğuk savaş"⁵² tanımlaması oldukça yerindedir. Ayrıca kabile liderlerinin İslam'a yaklaşımı yine de mesafelidir. Bunun en açık örneği Sa'd b. Muaz'ın konuşmasıdır. Mus'ab b. Umeyr İslam'ı Medine'de yaydığı ve oradaki yeni Müslümanlara imamlik yaptığı esnada, henüz müşrik olan Sa'd'ın tepkisini çekmiş ve Useyd b. Hudayr'a "Beldemize gelip zayıflarımızı kandıran şu iki şahsa git ve onları kov, beldemize gelmelerini engelle" şeklinde tembihte bulunmuştur.⁵³ Buâs öncesinde ve sonrasında yapılan tebliğler, sonuç açısından birbirlerinden iyi ayırt edilmelidir. Öncesinde Mekke'ye gelen Evsliler davete icabet etmezken, sonrasında

49 İbn Hişam, *es-Sîre*, II, s. 73.

50 Semhûdî, bu tespitten yola çıkarak Evs-Hazrec'in Buâs'ta hayatını kaybeden liderleri için şöyle der "Onlar İslam'a iman etmeyecek, kibirlenecek, İslam'a girmekten imtina edecek, cahiliyeye sıkı şekilde bağlı ve başkasının emri altına girmeyecek ölçüde kibri ve muhalefetinde aşırı kimselerdi." Bkz. Semhûdî, *Vefâ*, I, s. 218.

51 Semhûdî, Buâs'tan sonra Evs-Hazrec'e lider olan şahısların itaate meyilli ve yumuşak huylu olduklarını söyler. Bkz. Semhûdî, *Vefâ*, I, s. 405.

52 W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford University Press, Great Britain 1956, s. 173.

53 İbn Hişam, *es-Sîre*, II, s. 78.

gelen Hazrecliler, İslam'ı kabul etmiştir. O halde, iç harbin son halkası olan Buâs ile Medineli Araplar için hayat tahammül edilemez bir noktaya varmıştır demek mümkündür.⁵⁴ İşte Hz. Aişe'nin Buas savaşını bir fırsat olarak görmesini bu noktadan ele almak gerekir.

Habeşistan hicreti yarımada dışında acem diyarına yapılmıştı. Bu hicret, yarımadanın geleneksel bağına her hangi bir zarar vermiyordu. Ancak yarımada içinde başka bir belde de olsa, civâr⁵⁵ gibi bir himaye türü ile değil de İslam paydası ile himayeyi göze almak, Medine için bir yıkımdı. Çünkü Ensar Arap geleneğinde bir ilke imza atıyordu. Ayrıca muhacirler İslam'a girmeyen aile üyelerini de terk ederek dindaşlarına sığınacaklardı. Daha ilginç olanı, yarımadanın iç savaşla boğuşan bu iki kardeş kabilesi sadece kendisini değil yarımadanın sosyo-kültürel yapısını da değiştirecek bir çağrıya ev sahipliği yapacaktı. Dolayısıyla bu denli büyük bir risk almak, bitmek bilmeyen ve kabileyi yok olmanın eşğine taşıyan kabilevi çatışma ortamı nedeniyle olmuştur.

Evs-Hazrec, iç harbin sebeplerinden birinin Yahudi kabileleri olduğunu çok iyi bildiğinden, onlarla olan anlaşmasını Akabe'de bitirme kararı almıştır. Çünkü bu antlaşmalar Evs-Hazrec'in eski halinin devamlılığı anlamına gelmekteydi. Akabe'de bunu dile getirmelerinin sebebi, Akabe'ye muvakkat bir gözle değil, bilakis ciddiyetle bakmalarıdır. Ancak bu hususu dile getiren Ebû Heysen b. Teyyihan'ın "Bizimle bazıları -Yahudiler- arasında bağlar var, biz onları keseceğiz, bu durumda ilerde bu yolda başarılı olursan bizi terk edip kavmine döner misin?"⁵⁶ sorusu birliktelik yanında, aslında Ensar karakterinin sürekliliğine de işaret eder. Burada siyasi bir pazarlık değil,⁵⁷ Medine'deki sosyal ve siyasal hayata çekidüzen verme durumu vardır. Çünkü Medine Arapları her ne kadar Yahudilerle siyasal ittifaklar yapmış olsalar da bu ittifaklar genel anlamda Araplarla Yahudiler arasında değil, bilakis kabileler arasında yapılmıştır. Ancak Akabe'deki ittifak farklıdır. Artık Evs-Hazrec, bir blok oluşturma yolunda olup, bu da kabile paydasında bir kamplaşmanın bitişi demektir. Bu sözler aslında, bulunan çözümün gelip geçici olmadığını bir ifadesidir. Nitekim ileride Benî Nadir Yahudilerine sürgün haberini ulaştıran Muhammed b. Mesleme, kendisine dostluklarını hatırlatan Yahudilere "Artık kalpler değişti ve İslam -önceki- ahitleri ortadan kaldırdı" ifadesini kulla-

54 Belâzurî, *Ensâb*, I, s. 239.

55 Civâr, Araplarda cahiliye ve İslami dönemlerde haksızlığa uğrayanı koruma altına alma durumudur. Bkz. Ahmet Önkal, "Civâr", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, s. 34-35.

56 İbn Hişam, *es-Sîre*, II, s. 84.

57 Adnan Demircan, Evs-Hazrecin Hz. Peygamberle yaptıkları ittifakı, Yahudilerle olan ittifaka alternatif olarak gördüklerini söylemektedir. Bu nedenle Akabe akdini bir siyasi ittifak olarak yorumlamaktadır. Bkz. Adnan Demircan, *Nebevî Direnîş Hicret*, Beyan Yay., İstanbul 2015, s. 81. Halbuki Evs-Hazrec bununla Medine'de sadece siyasal değil, sosyo-kültürel açılardan da bir dönüşüm istemektedir. Bu da yeni bir dini mensubiyetle ve dışa açılma ile olacaktır.

nacaktır.⁵⁸ Bu duruş Akabe'de verilen sözün neticesidir. Çatışmalarda taraf olan ve Ehl-i Kitap olmasına rağmen iki kabileyi uzlaştırma gibi bir hedefi asla benimsemeyen Yahudilerin, Medine'deki sosyal hayata bir çözüm üretemedikleri bu ifadede özetlenmektedir.

Hicretle birlikte Medine'de eskiden beri süregelen kabilecilik anlayışının değişmesi artık kaçınılmazdır. Çünkü hicret ederek gelenlerin, kabile paydası üzerinden değil de İslam referansı ile gelmesi, Medine'de Mekke'nin fethine kadar muhacir sayısının giderek artmasına, Evs-Hazrec açısından kabilecilik anlayışının bir dönüşüm yaşamasına sebep olmuştur.⁵⁹ Ancak bu durum, kabileciliğin bitirilmesine yönelik bir girişim olarak yorumlanmamalıdır. Çünkü Hz. Peygamber, daha Mekke'de iken Medineli kabilelerden birer temsilci seçmiştir. Bu şahısların görevleri kaynaklarda farklı şekilde tanımlanmıştır. Buna göre nakibler kabile ölçeğinde temsilci,⁶⁰ tebliğci, aracı, haberci⁶¹ olmak üzere birçok farklı görevle tanımlanmıştır. Hz. Peygamber nakiblere "Siz kavminizden sorumlusunuz... ben de kavimimden sorumluyum" diye tembihte bulunmuştur. Yalnız buradaki temel fark, seçimin tüm kabileler üzerinden değil de İslam'a giren ve ona hizmet edecek kabile üzerinden yapılmış olmasıdır. Dolayısıyla Evs-Hazrec, kabileciliğin yıkıcı sonuçlarından kurtulmanın kabileciliği merkeze koymayan İslamla olabileceğini anlamış ve bir asrı geçen çatışma ortamını, kendileri ve Kureyşli Müslümanlar için bir fırsata dönüştürmeye çalışmıştır.

2. İlahi Yardım

Hz. Peygamber'in risaletine engel olan şeylerin bir kısmı, aslında hem hayat garantisi hem de İslam'ı tebliğ için birer fırsattı. Bunların başında kabilevî yaşam gelir. Kabile liderlerinin İslam'a olan düşmanlığı, İslam'ın Mekke'de hatta tüm yarımada yayılmasını engellerken, yine kabile mantığının temelini oluşturan asabiyet, bunun zıddına bir işlev görmüştür. Ebû Cehil, Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle, "Ey AbduMenâfoğulları, bu sizin Peygamberinizdir" diyerek alay edince bir başka müşrik Utbe b. Rabîa kendisine "Bizden niye bir Peygamber ve bir hükümdar olmasın ki?" diye cevap vermiştir.⁶² Bu diyalog, inanç birliğine karşın kabileler arası mücadele, asabiyet ve kabile şerefi konularına verilecek önemli bir örnektir. Mekke'de İslam'a yönelik muhalefet şirk üzerinden sürdürülmesine rağmen, Arap kültüründe din değil, kabile yapısı üst kimliği oluşturmaktaydı. Dolayısıyla tebliğin

58 Taberî, *Tarhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Kahire, t.y., II, s. 552.

59 Demircan, *Nebevi Direniş Hicret*, s. 140.

60 Hasan, başkanlık yapmak üzere temsilciler seçildiğini söyler. Bkz. Hasan, *İslam Tarihi*, c. I, s. 133; Numani, kabilelerinin ileri gelenlerinden olan bu şahısların İslamı kabulünün tüm kabileyi de bağladığını öne sürer. Bkz. Numani, *Son Peygamber*, s. 179.

61 Numani, *Son Peygamber*, s. 180.

62 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, I, s. 608.

bu şartlarda Mekke'de yaklaşık 13 yıl sürmüş olması, aslında ilahi bir yardımdır. Neticede 13 yıllık Mekke risalet süresi boyunca kuşatıcılık açısından din, tam anlamıyla kabile etkeninin önüne geçememiştir. Ancak bundan daha çarpıcı olanı ise yine kabileciliğin şekil verdiği Arap kültürünü tamamen altüst edercesine Medineli Evs-Hazrec'in Ensar rolünü üstlenmesidir. Çünkü bu tercih, yarımada kabile yapısına alternatif bir sosyal değişim ve dönüşüm demektir. Bu da kabilenin yerine inancın üst kimlik olarak kabul edilmesidir.

Hz. Peygamber'in Mekke'de tebliğ çalışmalarına devam etmesi için yine şirk kültürünün dini kabullerinden birisi olan ve aslında İlahi yardımdan sayılabilecek haram ayları beklemekten başka çaresi yoktur. Çünkü Ebû Talib'in ölümünden sonra bir diğer amcası Ebû Leheb, kabile kültürünün ruhu demek olan asabiyeti hiçe sayarak onu sahiplenmediği gibi, hac için gelen kabilelere de kendisini hedef haline getirmiştir. Hz. Peygamber bu maddi ve manevi baskı ve dışlanmışlık ortamında bıkmadan tebliğini sürdürmüştür. Bu çabalar, Medineli Evs-Hazrec'in olumlu cevabı ile meyvesini vermiştir. Kabilelere yönelik tebliğ çalışmalarının Evs-Hazrecle hedefine ulaşması, Siyer kaynaklarında ilahi bir lütuf olarak tanımlanır. Örneğin İbn Sa'd bu durumu "Nihayet Allah dinini desteklemek, elçisine yardım etmek ve vaadini yerine getirmek istedi. Bu amaçla Allah elçisine verdiği değerden dolayı onu Ensar'dan bir grubun semtine sevk etti"⁶³ şeklinde yorumlamıştır. İbn İshak ise "Allah nimetinden onlara dilediğini vermek, nebisine yardım etmek, İslam'ı ve Müslümanları güçlendirmek, şirki ve ehlini zelil kılmak istediğinde Ensar Resulle Akabe'de ahitleşti"⁶⁴ demektedir.

Hz. Peygamberin soyu, dede tarafından Evs-Hazrec'in Benî Neccar koluna dayanır. Hz. Peygamberin babası, dayıları Benî Neccar'ın yanında annesi Âmine de Medine'nin Ebva köyünde vefat etmiştir.⁶⁵ Nitekim Hz. Peygamber tebliğ esnasında Evs-Hazrec'e akrabalık bağından bahsetmiştir.⁶⁶ Çünkü Benî Adiy b. Neccar, dedesi Abdülmuttalib'in dayıları olmaktadır.⁶⁷ İlahi yardım olan akrabalık bağı muhtemelen tebliğde bir ülfet oluşturmak amacıyla dile getirilmiştir. Ancak burada Evs koluyla yapılan önceki görüşmelerde bu bağdan bahsedilmemiş olması bir şeyi değiştirmez. Çünkü bu esnada zaten Evs kabilesi kardeş kabile olan Hazrec'e karşı ittifak arayışındadır. Dolayısıyla kendilerine bir akrabalık bağından bahsedilmesi ülfet teşkil etmeyecektir.

63 İbn Sa'd, *Tabakât*, I, s. 185.

64 İbn Hişam, *es-Sîre*, II, s. 81.

65 İbn Sa'd, *Tabakât*, I, s. 79, 95.

66 Muhammed b. Hasan İbn Zebâle, *Ahbârü'l-Medine*, Merkezi Buhûs ve Dirâsâtî'l-Medineti'l-Münevvere, Medine 2003, s. 69.

67 İbn Sa'd, *Tabakât*, I, s. 79.

Ensar terimi sadece muhacirlere olan yaklaşımı üzerinden değil, kendi aralarındaki uyum, insicam ve hayırda yarışma yönüyle de ele alınmalıdır. Çünkü Akabe sözleşmeleri ile İslam'ın ilk faydası Medine içine olmuştur. Evs-Hazrec'in kendi içinde eski kavgacı ve savaşçı geleneklerini sürdürmeyişinin sebebi, İslam'ı kabulleridir. Zaten kendi içlerinde bir dostluk kuramadan muhacirlere kucak açmaları da mümkün değildir. Hazrecli hacılar, Hz. Peygamberle ilk karşılaştığında içinde buldukları durumun vahametini özetlercesine şöyle demişlerdir: "Geride öyle bir kabile bıraktık ki içinde bu denli düşmanlık ve kötü durum olan başka bir topluluk bilmiyoruz. Umarız Allah senin sayende onları bir araya getirir, senden duyduklarımızı onlara aktaracağız ve onları senin mesajına davet edeceğiz, bu kabul ettiğimiz dini onlara arz edeceğiz, eğer Allah onları bu din üzere toplarsa senden daha güçlüsü yoktur."⁶⁸ Bu ifade, çağrının kendisine, yani ilahi lutufa bir vurgu vardır. Kuran'da: "Şayet yeryüzündeki şeyleri tümüyle harcasaydın, sen onların kalplerini uzlaştıramazdın. Fakat Allah onların arasını uzlaştırdı. Şüphesiz O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."⁶⁹ ayeti, Evs-Hazrec'in İslam öncesi durumlarına etraflıca değinirse de Hazrec'in yakındığı bu düşmanlık boyutuna işaret etmektedir.⁷⁰ Kuran'da Ensar'ın nitelikleri anlatılırken onların muhacirlere yönelik koşulsuz sevgisine işaret edilir.⁷¹ Kendi aralarında amansız bir savaş içinde olan bu iki kabilenin bu denli bir koşulsuz sevgisi, herkes için değil, bilakis dinleri için kendilerine sığınan muhacirlere yöneliktir ve bu da bir ilahi yardımdır.

Medine'de kabile liderlerinin hızla ikna edilmesi veya ikna olması sonrasında İslam daveti ciddi bir ilgi görmüş ve hicret öncesinde 13 yıllık Mekke süresince ulaşılan Müslüman sayısına Medine'de ulaşılmıştır. Böylece Evs-Hazrec arasında var olan kabilevi rekabet, hicretle birlikte devam etse de artık boyut değiştirmiş ve bu defa İslam yolunda hayırda yarış şekline dönüşmüştür. Daha önce de belirttiğimiz üzere Müslüman olmalarına rağmen birbirinin ardında namaz kılmayan Evs-Hazrec'in, Mus'ab b. Umeyr'in imamlığı ile aynı safta toplanabilmesi, kalplerin yavaş yavaş birbirine karşı yumuşadığının göstergesi olup bu da bir ilahi yardım ile gerçekleşmiştir.⁷²

68 İbn Hişam, *es-Sîre*, II, ss. 70-71.

69 el-Enfâl, 8/63.

70 Burada ülfetle kastedilen Evs-Hazrec'in yaşadıkları tefrika ve dağılma ardından İslam'la bir araya gelmeleridir. Bu da düşmanlıktan sonra kardeş olmak demektir. Onların başta Hz. Peygamber olmak üzere muhacirlere Ensar olmalarının ilk aşaması aralarında ülfet oluşmasıdır. Bkz. Ebû Cafer Muhammed et-Taberî, *Camîu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kuran*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, Dâru Hicr, Cize, 2001, XI, s. 256-259.

71 Haşr suresi 59/9. ayette Ensar'ın kendilerine sığınan muhacirlere yönelik fedakârlıklarından bahsedilirken isâr kavramı kullanılır. İsar, ihtiyaç halinde iken bile kişinin elindeki imkânları bir başkası için kullanması durumudur. Bkz. Mustafa Çağrı, "İsâr", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, s. 490-491.

72 "Şayet yeryüzündeki şeyleri tümüyle harcasaydın, sen yine de onların kalplerini uzlaştıramazdın. Fakat Allah onların arasını uzlaştırdı. Şüphesiz o mutlak güç sahibi ve hakimdir." Enfâl 8/63. ayetin tefsiri için bkz. Taberî, *Camîu'l-Beyân*, XI, s. 256-259.

Kuran'da Medineli kardeş kabilelerin dünyevi hiçbir ikna aracı ve metodu ile bir araya gelmeyeceği vurgulanmaktadır. Aslında bu tespit, kendilerinin hiçbir metâya değer vermediklerinin de ifadesidir. Dolayısıyla bu anlayıştaki insanların ellerinde olan maddiyatı yardım için harcamalarından daha tabii bir şey olamaz. Maddiyata önem vermeyişleri, kendilerini kabileciliğin çıkarıcı mantığından da ayrı bir yere koyar. Hazrec kabilesi, Hz. Peygamberle görüşmelerinde bu tespit ve yakınmaları ile aslında kısmen bir iç huzur ve sükûn arayışında olduklarını itiraf etmekteydi. Çünkü iç savaş, kendilerine kısa süreli bir üstünlük ve zaferden başka hiç bir şey sağlamıyordu.

İbn İshak'ın aktardığı bir rivayete göre Hz. Peygamber Akabe'de ilk karşılaştığı Hazreclilere yaklaşıp Yahudi mevalisinden olup olmadıklarını sormuştur. Rivayete göre, bu esnada tebliğ talebini kabul eden Hazrec'in, hidayete yönelme sebeplerinden birisi de Yahudi kabilesinin etkisidir.⁷³ Medine'de Araplardan önce yerleşmiş olan Yahudi kabileleri vardı. Bunlar, ticaret ve ziraatta oldukça mahir, içlerine kapalı, ancak yanı başlarında yaşayan müşrik Araplarla da ilişki içindelerdi. Genelde Evs-Hazrec'in İslam'ı kabulünde ilahi bir yardım olarak Yahudi tevhit anlayışının etkili olduğu söylenir. Hatta Yahudilerle bir arada yaşıyor olmaları, Allah'ın bir lutfu olarak tarif edilir.⁷⁴Bazı çalışmalarda putperestlik inançlarını zayıflamasında, nübüvveti anlamada ve davete icabette Yahudi kültürünün etkili olduğu söylenmektedir.⁷⁵ Ancak Yahudi kültürünü İslam'ı kabulde başlıca bir neden olarak görmek doğru değildir. Arapların Yahudiler aracılığı ile cennet, cehennem, Allah'ın birliği, yüceliği, yeniden dirilme, hesap vs. gibi inançlarından haberdar olmaları mümkündür. Ancak Yahudilerin bu denli etkisine rağmen İslam'ı kabul eden Hazrecli altı kişilik heyet, aslında şirk kültürü üzere Mekke'ye hac yapmaya gelmiştir. Keza birinci ve ikinci Akabe biatına gelenlerin kafilesinde çok sayıda müşrik Medineli Arap da bulunmaktaydı. Dolayısıyla an itibarıyla Medine'de şirk kültürü bir geçiş dönemi yaşamamaktaydı. En önemlisi de bu tarz söylem ve tespitler, Hz. Peygamber'in tebliğdeki başarısını da önemsiz bir duruma indirgemektedir. Keza böyle bir yorum yapılması durumunda, İslam'ı kabul eden Hazrec kabilesinden önce Evsle yapılan görüşmede bahsedilen Yahudi etkisinin olmaması şaşırtıcıdır.

Kaynaklarda Hazrec kabilesinin İslam'ı kabul etmesinin nedeni olarak Yahudilerin Evs-Hazrec'i yeni gelecek Peygamber sayesinde mağlup etme yönündeki tehditleri gösterilir. Ancak Hazreclilerin sırf

73 İbn Hişam, *es-Sire*, II, s. 70.

74 Yusuf b. Abdilberr en-Nemerî, *ed-Dürer fi İhtisârül-Meğazive's-Siyer*, thk. Şevki Dayf, Dâru'l-Meârif, Kahire 1991, s. 67.

75 Hasan İbrahim, Hasan, *İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, Kayihan Yay., İstanbul 2011, I, s. 126-127.

bu tehditle Hz. Peygamber'e iman etmiş olmaları da mümkün değildir. Çünkü semavi din mensubu olan Yahudiler yaklaşık bi'setin 11. yılına kadar Hz. Peygamberle herhangi bir iletişime henüz geçmemiştir.⁷⁶ Ayrıca Mekke döneminde Habeşistan'dan bir Hıristiyan heyetinin gelip İslam'a girmiş⁷⁷ olmasına rağmen, Medine'den bireysel ya da toplu, herhangi bir ziyaretin gerçekleşmemesi manidardır. Bu yöndeki bir değerlendirme son iç savaş olan Buâs harbinde Hazrec'in mağlup olması nedeniyle yapılmış olmalıdır. Keza aynı delil açısından bakılınca, Buâs harbinden önce Mekke'de kendilerine tebliğde bulunan Evs kabilesi mensuplarının İslam'a girmesi gerekirdi. Çünkü Evs kabilesi, Benî Kureyza ve Benî Nadir kabileleri ile müttefikken böyle bir bilgiye rağmen İslam'ı tercih etmemeleri düşünülemez.

Arap kültüründe silah ve savaşın yerini bazen bir o kadar önemli olan şiir alırdı. Araplar şiiri silah aracılığı ile gerçekleştirmede zorlandıkları şeyleri ya da kahramanlıklarını yad etmek ve tarihe not düşmek için kullanırlardı. Nitekim Hz. Peygamber Arabın yegâne söz sanatı olan şiire yasak getirmemiş, bilakis Ensar'dan Abdullah b. Revahâ ve Hassan b. Sâbit gibi bazı şairleri teşvik etmek suretiyle bu kültürün olumlu yönlerini tebliğe hizmet etmek için kullanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in kılıç ve sözde, Arabın en güçlülerıyla desteklendiği tespiti bu noktada oldukça önemlidir. Bu ifade Evs-Hazrec'in silahlı mücadeledeki azmi yanında Arap kültürünün karakteristik özelliği olan söz sanatındaki ustalıklarına da dikkat çeker.

İlahi yardım, Ensar'ın takdir ve taltif edilmesini de kapsar. Çünkü Ensar bu yöndeki her ifadeyi, bir övünç ve iftihar vesilesi olarak dile getirmiş ve bu nitelermeler Ensar rolünün devamlılığına neden olmuştur. Nitekim Kuran'da Ensar'ı öven ve onu örnek olarak gösteren pek çok ayet vardır.⁷⁸ Bu ayetlerin ışığında olsa gerek, Enes b. Malik "Allah bizi Ensar olarak adlandırdı" demiştir.⁷⁹ Bu taltif, Ensar'ın, görevine adeta sarılarak yerine getirmesini sağlamıştır.

İlahi yardım hususunda bir diğer husus ise Evs-Hazrec'in beklentisidir. Hz. Peygamberin tebliğde bulunduğu Amiroğulları'nın söylemleri, Ensar'ın farkını ortaya koyma hususunda hayli önemlidir. Amiroğulları, Hz. Peygamber'den sonra elde edilecek siyasi gücün idaresini talep ederken Evs-Hazrec, İslam'ın başarısı ardından Hz. Peygamberle birlikteliğin devamlılığı garantisini almak istemiştir. Yine Benî Amir, himaye karşılığında yönetim şartı koşarken Evs-Hazrec ise himaye

76 Üstelik Nadr b. el-Hâris ve Ukbe b. Ebî Muayt Kureyş tarafından Hz. Muhammed'in risaleti hususunda bilgi almak için Medine'ye gönderilmiştir. Ancak bu görüşme ardından bile Yahudiler Mekke'ye gelmemiştir. Bkz. İbn Hişam, *es-Sîre*, II, s. 321.

77 Süheyli, *er-Ravdu'l-Unûf*, II, s. 179.

78 el-Enfâl 8/74, Tevbe 9/100, el-Hasr 59/ 9.

79 Buhârî, *Menâkibu'l-Ensar*, 1.

karşılığı cennet vaadine razı olmuştur.⁸⁰ Bu vaat, ölünceye kadar devam edecek olan bir süreci ifade eder.

3. Hz. Peygamber'in Çabaları

Hz. Peygamber, İslam'a davet hususunda belki de en çok Evs-Hazrec kabilesi için çabalamıştır. Kendilerinin içinde buldukları şartlar gereği İslam'a olan ihtiyaçları ve kendi iç sorunlarına çözüm arayışları gibi birçok husus yanında akrabalık bağları da bunda etkilidir. Medineli hacılardan Evs kabilesine yapılan ilk tebliğ, kabul görmemiştir. İkinci tebliğ ise Hazrec'e yapılmıştır. Bu tebliğ başarılı olmuş ve ilk 6 Müslüman'ın hepsi Hazrec kabilesindedir. Hz. Peygamber ilk görüşme ardından Hazreclilerle aynı yerde bir sonraki yıl görüşmek üzere sözleşmiş ancak Mekke'de Müslümanların yaşadığı baskılara rağmen hicret için ısrarcı olmamıştır. Bununla muhtemelen Hazrecli Müslümanların Medine'de herhangi bir toplumsal baskı yaşamalarının önüne geçmek istemiştir. İlk Akabe biatında Evs'ten de Müslümanlar vardır. Evs kabilesinin bu durumda İslam'a meyletmesinin de iyi tahlil edilmesi gerekir. Çünkü İslam'ı ilk kabul eden Hazreclilerle birlikte ikinci görüşmede aralarında husumet olmasına rağmen Evs'ten insanların olması da şaşırtıcıdır. Bunun nedenini aradaki kabile diyalogunun tamamen kesilmemiş olması⁸¹ yanında Kureyş'in Evs'e verdiği destek sözünden cayması olarak görenler de vardır.⁸² Ancak Buâs harbinde Evs'in galip gelmiş olması böyle bir delili geçersiz kılar. Dolayısıyla Evs'ten bu guruba katılanlar bir inat üzere değil, tercih üzere bunu yapmıştır demek mümkündür.

Yapılan ilk biatın içeriği tamamen Medine'nin sosyal yapısını ilgilendiren hususlardan ibarettir. Bu biatın savaştan âri olduğunun bir ifadesi de kadınlar biatı olarak adlandırılmış olmasıdır. Biatın şartları: şirk, hırsızlık, zina, çocuk katli, iftiranın yasaklanması ve iyilik hususunda elden gelen çabanın gösterilmesinden ibaretti.⁸³ Bu şartların yerine getirilmeleri durumunda Hz. Peygamber kendilerine ödül olarak cenneti vaat etmiştir. O halde bundan çıkarılabilecek en önemli sonuç; Ensar, İslam'ı yaşamak karşılığında zaten cenneti hak edecektir ve henüz himaye şartına sıra gelmemiştir. Bir diğer önemli husus ise, Hz. Peygamberin bu şartlarla Medine'nin sosyo-kültürel yapısını düzeltmeyi hedeflemiş olmasıdır. Çünkü bu zamana kadar şirk ve kabilecilik kültürünün sonuçları sebebiyle kendisini yok etme noktasına getiren Medine Araplarının bir sosyal dönüşüme ihtiyaçları

80 İbn Hişam, *es-Sîre*, II, s. 89.

81 Buâs harbinde bir Hazrecli olan Abdullah b. Übey kendi kabilesinin Evsle savaşmasına izin vermemiştir.

82 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan yay., İstanbul 2011, s. 138.

83 İbn Hişam, *es-Sîre*, II, s. 75.

vardı. Böylece, şirkten uzak durarak onun bir getirisi olan, çocukları diri diri gömmek yasaklanmakta, keza iki kabilenin çatışmasına sebep olabilecek hırsızlık, iftira ve zina gibi kötülüklerin sonlandırılmasıyla da çatışma ortamı bitirilmesi hedeflenmekteydi. Bu dönüşümü hızlı bir şekilde sağlamak amacıyla da Hz. Peygamber Mus'ab b. Umeyr'i kendileri ile beraber bir temsilci olarak göndermiştir. Mus'ab'ın, Medine'de Kuran okumak, İslam'ı öğretmek ve Medineli Müslümanları dinde fakih kılmak gibi görevleri olsa da Kuran'ı kendilerine sık sık okuması sebebiyle "okuyucu" olarak şöhret bulmuştur.⁸⁴ Böylece İslam'ın en büyük faydalarından birisi olan toplum olma/bir ve bütün olma anlayışı, Musab b. Umeyr'le Medine'de gerçekleşmiştir. Çünkü artık Evs-Hazrec onunla birlikte cemaatle namaz kılmaya başlamıştır. Mus'ab'ın imamlık görevi, Evs-Hazrec'in tarafsız birisi önderliğinde bir safta toplanması şeklinde anlaşılabilir gibi, henüz yeni Müslüman olmuş Medinelilerin yetersizlikleri nedeniyle namazlarda bir muhacire tabi olmaları şeklinde de düşünülebilir.⁸⁵ Her iki ihtimalde de Evs-Hazrec'in kaynaştırılması, eğitilmesi ve Muhacir-Ensar bağının sıkı tutulması gibi hedefler vardır.

İkinci Akabe biatı ise harp biatı olarak adlandırılır. İlginçtir, bu biatta kadınların da yer almasına karşın, maddelerinde savaştan bahsedilmesi nedeniyle savaş biatı olarak bilinir. Ubâde b. Sâmî'ten gelen bir rivayette, ikinci biatin şartları şu şekildedir: "Sıkıntıda ve ferahta, sevinç ve kederde dinleme ve itaat etmeye, başkasını kendisine tercih etmeye, idarenin ehline verilmesi hususunda tartışmaya girmemeye, her hal ve koşulda doğruyu söylemeye, Allah yolunda kınayanın kınamasından korkmamaya savaş biatıyla biat ettik."⁸⁶ Birinci biatte Medine'nin sosyal yapısı ve dinî hayatı üzerinde düzenlemeler varken, ikincisinde Medine'ye gelecek Muhacirler için yapılacak fedakârlıklar ve en önemlisi de siyasi bir düzen kurulacağı kabul edilmektedir.

Hz. Peygamber, Medine'de İslam'ın tebliği ve faaliyetlerin takibi için bir takım temsilciler seçmiştir. Bunlar, Akabe'ye katılım sayısına göre 9'u Hazrec 3'ü de Evs'ten olmak üzere 12 kişidir. Görevleri ise kendi kabilelerinin sorumluluğunu üstlenmeleri idi.⁸⁷ Hz. Peygamber bu kararı ile İslam'a hizmetin yanında, kabile gerçeğine ve lider kimliğine saygı duyduğunu ima etmiş, şehrin gerçeklerinden hareketle de bir gidişat belirlenmesini hedeflemiştir.

Hz. Peygamber Medine'ye geldiği andan itibaren Ensar-Muhacir arasındaki dostluğun sürekliliği için Müslümanlar arasında payla-

84 İbn Hişam, *es-Sîre*, II, s. 76.

85 Martin Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 2012, s. 116.

86 İbn Hişam, *es-Sîre*, II, s. 97.

87 Demircan, *Nebevi Direnış*, s. 81.

şımı ve infakı öğütlemiştir. Hicretten hemen sonra Benî Salim yurdunda verdiği ilk hutbede “Yarım hurmayla bile olsa kendinizi -cehennem- ateşinden korumaya çalışın, bunu bulamayan, güzel bir söz söylesin ki bu da iyiliğin on katına yani yedi yüze kadar bir mükafatla mükafatlandırılmasıdır”⁸⁸ diyerek, aslında ziraatla uğraşan Medinelî Ensar’a imkan dahilinde infakı, Muhacirlere ise, elinde bulunan tek imkanı olan güzel söz söylemeyi tavsiye etmiştir. Ensar tarafından, mallarının paylaşımı teklif edilse de Resulullah bunu kabul etmemiş ve üründe paylaşımı önermiştir. Müslümanların Benî Nadir kuşatmasından elde ettikleri mallar, savaşız ele geçtiği için Hz. Peygamber’in tasarrufunda kalmıştır. Hz. Peygamber Ensar’a şu iki teklifi sunmuştur: Malların Ensar-Muhacir arasında taksimi ve var olan durumun devamı, ikincisi ise malların muhacirlere verilmesi ile artık kendi evlerine yerleşmeleri.⁸⁹

Evs-Hazrec’in iki lideri ganimetin muhacirlere verilmesi fikrini kabul etmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber’in hayır duasını alan Ensar’dan sadece fakir olan iki kişiye bu mallardan verilmiştir. Nitekim Ensar’ın burada muhacir için yaptığı bu fedakârlık Kuran’da övülmüştür.⁹⁰ Bu mallar ile Medine’de yaşamakta olan birçok muhacir zengin olmuştur.⁹¹ Ensar’ın muhacirlere yaptığı maddi fedakârlıklar nifak güruhunun lideri olan Abdullah İbn Übey tarafından da dile getirilmiş, hatta İbn Übey bu tarz maddi fedakârlıklar yapılmasa muhacirlerin başka bir yere göç edebileceğini söylemiştir. Hâlbuki İbn Übey bu sözleri söylediğinde Ensar, Müreysî gazvesinin dönüş yolundaydı. Yani maddi paylaşım bir kenara Ensar, İslam için hayatını ortaya koymuştu.

Muhacirlere tanınan mal-mülk olanakları, engin hoşgörü, İslam uğrunda canını feda mantığı, muhacirlerin artmasına rağmen Ensar’ın sayıca azalmayı tercih etmesi gibi hususlar, münafık kesimin şaşıracağı ama Ensar kesiminin yaptığı fedakârlıklardır. Ancak yine de yapılan maddi fedakârlıklar uhuvvet ve Ensar karakterinde öne çıkarılmaması gereken taraflardır. Çünkü Resulullah’ın kardeşlik hukuku, dünya metai üzerine değil de, inanç esası ve birliğine dayanıyordu.⁹² Bu faaliyet, Medine İslam toplumuna aidiyetin bir ifadesidir. Yani Hz. Peygamber, cahiliye asabiyetini uhuvvet diyebileceğimiz potada eritmeyi başarmıştır.⁹³ Uhuvvetin maddiyat üzerine yapılmadığının bir başka delili de bu uygulamanın sadece mekân ve mal mülk sahibi olan Ensar ile Muhacir

88 Takıyyüddin Ahmed el-Makrizi, *İmtâu'l-Esma*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemisi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, I, s. 66.

89 Vakidi, *Meğâzi*, I, s. 379.

90 el-Haşr 59/9 ayetinin açıklaması için bakınız Vakidi, *Meğâzi*, I, s. 382.

91 Vakidi, *Meğâzi*, I, s. 379-380.

92 Muhammed er-Ravi, *el-Medinetu'l-Munevvere fi Ahdi'r-Risale*, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 2006, s. 162.

93 Muhammed Ali, Sallabi, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2012, s. 314.

arasında değil de bizzat muhacirler arasında da yapılmış olmasıdır.⁹⁴ Gerçi Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasındaki kardeşlik hususundaki rivayet zayıf olarak nitelenmekle birlikte,⁹⁵ muhacirler arasında bir kardeşlik kurulması rivayeti kaynaklarda mevcuttur.⁹⁶ İbn Kayyim, Ensar ile Muhacirler arasında bir uhuvvetin makul olduğunu, ancak Mekke'de Müslüman olan muhacirler arasında var olan İslam, soy ve yurt kardeşliği sebebiyle yeni bir uhuvvete ihtiyaç duymayacaklarını söyler.⁹⁷ Şüphesiz Mekke döneminde ya da muhacirler arasında bir uhuvvet yapıldığı rivayetinin sadece Belâzurî tarafından, üstelik senedsiz olarak rivayet edilmesinin⁹⁸ bunda payı büyüktür. Keza İbn Kesir, eğer Mekke'de bir uhuvvet yapılmış ise bunun, manevi bir kardeşleştirmeden ileri geçmediğini söyler.⁹⁹ İbn Kesir'in bu yorumundan hareketle, maneviyat bağının ilânihaye sürecek bir husus olduğunu ve Ensar kimliğinin de bunun üzerine bina edilmesi gerektiğini söylemek gerekir. Ancak maddiyat odaklı bir kardeşleştirmede zengin Ensar ile fakir Muhacirlerin eşleştirilmesi gerektiği delili¹⁰⁰ isabetli olmasa gerektir. Çünkü hicretle birlikte malını mülkünü yanında götürebilen Hz. Osman haricinde bütün muhacirler maddi anlamda aynı durumdadır. Mekke döneminde zengin ya da ticaret erbabı olsalar da burada hayata yeniden başlamak zorunda idiler. Dolayısıyla uhuvvet uygulamasında ve Ensar karakterinde maddiyatın ön plana çıkarılması anlayışı gerçeklerden uzaktır.¹⁰¹

Maddi paylaşım durumu uhuvvetin bir sonucudur. Uhuvvette, genelde öne çıkarılan husus, maddi paylaşım olarak aktarılsa da aslında öncelenen bu değildir. Muahatta zengin-fakir eşleşmesi değil de kabilelerin kardeşliği, ilim, fikir ve ticaret erbabı kardeşliği söz konusudur.¹⁰² Esasında uhuvvette öncelikli husus, dinde yardımlaşmaktır. Bu da iyilik ve takva üzere yardımlaşmak ve hakkı baki kılmak demektir.¹⁰³

94 Mahmud Şakir, *İslam Tarihi*, çev. Ferit Aydın, Kahraman yay., İstanbul 1995, I, s. 397-398.

95 İbn Kesir, *el-Bidâye*, IV, s. 562.

96 Belâzurî, *Ensâb*, I, s. 270.

97 İbn Kayyim Muhacirler arasında bir kardeşleştirmenin olmadığını olmasının da makul olmadığını söyler. Bunun sebebini de kendilerinin İslam uhuvvetine, mekân uhuvvetine ihtiyacı olmamalarına bağlar ve kardeşlik akdi olmaksızın aralarında neseb yakınlığı olduğunu söyler. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l- Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*, thk. Şuayb el-Arnaût, Abdulkadir el-Arnaût, Mektebetu'l-Menaru'l-İslamiyye, Beyrut 1994, IV, s. 64. Hz. Peygamberle ancak Hz. Ebû Bekir'in kardeş olma ihtimali olduğunu dolayısıyla muhacirler arasında bir uhuvvet ilanı yapılmadığı söylemini, Şii anlayışa karşı bir savunma psikolojisi ile açıklamak mümkündür.

98 Belazuri, *Ensâb*, I, s. 270.

99 İbn Kesir, *el-Bidâye*, IV, s. 561.

100 Şakir, *İslam Tarihi*, I, s. 399.

101 Mahmut Şakir, bu olayı maddiyat endeksli değerlendirmenin oryantalist bir bakış olduğunu ve bununla Müslümanları menfaat odaklı göstermeye çalıştıklarını söylemektedir. Bkz. Şakir, *İslam Tarihi*, I, s. 399.

102 Abdullah Abdülaziz b. İdris, *Muctemau'l-Medine fi Ahdîr-Resul*, Camiatu Melik Suud, Riyad 1982, s. 134.

103 Muhammed er-Râvî, *el-Medinetu'l-Munevvere fi Ahdî'r-Risale*, Camiatu'l-Melik Suud, Riyad 1992, s. 162.

Malda yardımlaşma hususunda Ensar'dan gelen ilk teklif, hurmalıkların paylaşımı şeklindedir. Ancak Hz. Peygamber bunu kabul etmemiş, muhacirlerin bağ-bahçede çalışması şartıyla üründen pay alma şartını getirmiştir.¹⁰⁴ Bu hususta çok âfâki paylaşım haberleri¹⁰⁵ kaynaklarda yer alsa da bu tarz haberler, kısmen yaşanan ve yapılanları idealize etmeye hizmet etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in uhuvvet tesisinin mal, mülk, meta ve heva-heves üzere olma durumu yoktur.¹⁰⁶ Neticede Hz. Peygamber sorunun tespitini bizzat kendisi yapmış ve uygulanacak yöntemi de yine kendisi söylemiştir. “*Kardeşleriniz mal -mülk ve evlatlarını bırakıp geldiler. Onlar -muhacirler topluluğu- ziraatı bilmez. Onları sıkıntıdan kurtarın, ürüne ortak edin.*”¹⁰⁷ Dolayısıyla ürün ortaklığı belirlenen çözüm olup, mal veya bunun yanında her şeyin paylaşımını içeren teklifler, resulün teklif ve çözümüne uygun değildir.

Hz. Peygamber Ensar-Muhacirun arasındaki kardeşlik bağını güçlendirme yanında, Ensar arasındaki samimiyet hususunda da çok çaba sarf etmekteydi. Hicretten önce Medineli Müslümanların Yahudilerle siyasi bağlarını koparması, ardından da İslam'ın burada ege-men bir güç olması, Yahudi kabilelerini zor durumda bırakmıştır. Araplar arasında kabile savaşları demek olan Eyyâmu'l-Arab, cahiliye kültürünün nişanelerindedir. İşte Evs-Hazrec'in son iç savaşı olan Buâs'tan sonra İslam'a girmesi ile giderek pekişen kardeşlikleri Yahudileri rahatsız etmiştir. Nitekim bir ortamda Yahudi liderlerden Şe's b. Kays, bunu bir fırsata dönüştürerek Buâs günlerinden bahisle Evs-Hazrec'i birbirine yeniden kırdırma istemiştir. Durumu öğrenen Hz. Peygamber, bu tavrın cahiliye tavrı olduğunu, ayrıca İslam'da kat edilen bunca mesafeden sonra bunun düşünülmesinin vahametini dile getirerek, Evs-Hazrec'i teskin etmiştir.¹⁰⁸ Hz. Peygamber bu olayı cahiliye mantığı ile niteleyerek, Ensar arasında teşekkül etmiş olan İslam bağına vurgu yapmaya çalışmıştır.

Arap yarımadasında siyasal istikrar yurdu idi. Kutsal bir mekân olmasının yanında, ticari hayatın güveni açısından bu durum Ku-

104 Buhari, Menakıbu'l-Ensar, 5.

105 Sa'd b. Rebî'nin uhuvvette kardeşi olan Abdurrahman b. Avfa eşlerinden beğendiğini boşayıp verme olayı bu hususta verilecek sıra dışı bir örnektir. İfade şu şekildedir: “Ensar, benim malca en zenginleri olduğumu bilir. Malımı benimle senin aranda ikiye böleyim. İki eşim var, Bak onlardan hangisi senin hoşuna giderse onun ismini bana söyle de ben onu boşayayım. Boşayacağım o kadının iddeti geçince sen onunla evlenirsin dedi.” Bkz. Buhari, Menakıbu'l-Ensar, 3. Sa'd b. Rebî ile Abdurrahman b. Avf arasında geçen konuşmalar ve Sa'd'ın yapmaya çalıştığı fedakârlıklar için daha geniş olarak ayrıca bkz. Muhammed Ali Katîbî, Sad b. Rebî' el-Ensari, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 1993, s. 115-127. Fakat Sa'd'ın bu teklifi sadece eşin boşanması açısından değil, malların bölüşülmesi noktasında da Hz. Peygamber'in belirlediği çözüme aykırıdır.

106 er-Ravi, *el-Medinetu'l-Munevvere fi Ahdi'r-Risale*, s. 162.

107 İbn Kesir, *el-Bidâye*, IV, s. 565.

108 Âli İmran 3/99. ayetinin nüzul sebebi için bkz. Taberî, *Camiu'l-Beyân*, V, s. 627-628.

reys tarafından hayli önemsenmekteydi. İslam'ın doğuşu ile birlikte Kureyş'in aristokrat yapısı ve refah ortamı giderek sarsılmaya başlamıştı. İslam'ın ikinci yurt olan Medine ise tam aksine siyasal ve sosyal bir kargaşa içindeydi. Dikkate değer husus, Mekke'de istikrarı ve huzuru bozma nedeni olarak gösterilen İslam, siyasal ve sosyal çalkantı içinde olan Medine'de istikrar ve kardeşlik ortamı tesis etmekteydi. Medine'nin İslam'la birlikte hızlı bir şekilde istikrara kavuşmasına rağmen asabiyet kültüründen tam anlamıyla arındığını söylemek imkânsızdır.¹⁰⁹ Nitekim ifk hadisesi ardından bu hareketin başını çeken Abdullah İbn Übey'in Hazrec'den olması Evs-Hazrec arasında karşılıklı sataşmaların yaşanmasına sebebiyet vermiştir.¹¹⁰ Hz. Peygamber İslam'a hizmetleri olan kabileleri sayarken Benî Kayle'nin Evs-Hazrec kollarını ismen zikretmemiş ve Ensar sıfatıyla yetinmiştir.¹¹¹ Hz. Peygamber belki de bu isimlendirme ile başta Evs-Hazrec olmak üzere Arap kültüründeki asabiyet ruhunu izale etmek istemiştir.¹¹²

Hız. Peygamber Medine'ye hicreti ardından dengeleri çok iyi tahlil etmiş ve Ensar-Ensar ve Ensar-Muhacirun kardeşliğini akamete uğratacak hiç bir şeye fırsat tanımamıştır. Ensar içinde de bölünme ve küskünlüğe fırsat vermemek için azami gayret göstermiştir. Örneğin Medine'deki kabileler içinden mümessil seçerken "Cibril Benim için seçiyor" demiştir.¹¹³ Belki de bu durum Ensar arasında muhtemel bir kırgınlığın da önüne geçmiştir. Herhangi bir alınganlık olmaması için her kabileden seçtiği nakiplerin içinde Benî Neccar'dan da bir temsilci vardı. Ancak Hz. Peygamber, Esad b. Zurâre'nin vefatı üzerine Benî Neccar'dan yeni bir nakib atamamış ve akrabalığa binaen kendisini Benî Neccar'ın temsilcisi olarak ilan etmiştir.¹¹⁴ Hz. Peygamber'in bu uygulamasının nedenini, hicretin gerçekleşmiş olmasında ve akrabalığa vurgu yapmasında aramak gerekir.

109 Cevad Ali, *Mufasssal*, IV, s. 140.

110 Üseyd b. Hudayr, "Eğer iftira haberlerini yayanlar Evs'ten ise biz onları sustururuz. Hazrecli Kardeşlerimizden iseler yapılması gerekeni bize emret yapalım deyince Sa'd b. Ubâde "Vallahi söz konusu şahıslar Hazrec'den olduğu için böyle konuşuyorsun, senin kabilen olan Evs'ten olsalar böyle demezdin" sözüne Useyd "Yalan söylüyorsun ve sen bir münafıksın ve münafıkları savunuyorsun" diye cevap verince insanlar birbirinin üzerine yürüdü ve neredeyse çok kötü şeyler olacaktı. Bkz. İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, II, s. 85.

111 Ebû Hureyre anlatıyor: "Kureyş, Ensar, Cüheyne, Müzeyne, Eslem, Eşcâ ve Gıfar benim dostlarımdır. Onların da Allah ve Resulü'nden başka dostları yoktur." Bkz. Buharî, *Me-nakıb*, 6.

112 Semhüdi, *Vefâ*, I, s. 408.

113 İbn Sa'd, *Tabakât*, I, s. 189.

114 Hamidullah, Benî Neccar'da lider konumunda olan münafık Abdullah b. Übey'i veya kibri sebebiyle Sa'd b. Ubâde'yi saf dışı bırakmak için böyle yapıldığını iddia eder. Bkz. Hamidullah, s. 144. Tabii ki İbn Übey'in nifak hareketinin lideri olduğu tüm Müslümanların malumu idi. Ancak Sa'd b. Ubâde için böyle bir tavır sergilediğini söylemek biraz şaşır-tıcıdır. Hamidullah muhtemelen Sakife'deki çıkışı sebebiyle kendi için böyle bir değerlendirmede bulunmaktadır. Çünkü kendisi başta Hz. Peygamber olmak üzere Müslümanlar için oldukça fazla fedakârlık yapmıştır.

Hız. Peygamber Medine dönemi boyunca Ensar'ın desteği ve fedakârlıklarını daima övmüştür. Ensar'ın geçimi ziraattan olmasına rağmen cephede hep ön safta olmuştur. Ensar hiçbir mücadelede ganimet odaklı hareket etmemiş olup bunun tek istisnası Huneyn'dir. Hevazin'de yapılan taksimatta ganimetten pay almamasından ziyade, tulekaya¹¹⁵ pay verilmesi Ensar'ı olumsuz yönde etkilemiş olsa gerekir.¹¹⁶ Ancak bunu duyan Hız. Peygamber onlarla bir toplantı yapıp niyetlerini öğrendikten sonra kendilerine şöyle demiştir: "Ey Ensar topluluğu; kendi kendinize hakkımda söylediğiniz bazı söylentiler de neyin nesî? Size geldiğimde dalalet içinde bulup sizi hidayete erdirmedim mi? Sizi fakr-u zaruret içinde bulup zenginleştirmedim mi? Aranızda düşmanlık varken kalplerinizi birleştirmedim mi? Onlar da "Kesinlikle öyle, Allah ve Resulü en cömert ve en faziletli olandır" diyerek cevap vermişlerdir. Ardından Hız. Peygamber "Bana cevap vermeyecek misiniz? Eğer bize yalanlanmış olarak geldin seni tasdik ettik; horlanmış olarak geldin, sana yardım ettik; kovulmuş olarak geldin, seni himaye ettik; fakirken seni destekledik" deseniz doğru söylemiş ve doğruluğunuz onaylanmış olurdu."¹¹⁷ demiştir. Hız. Peygamber Ensar'ı hatasından dolayı eleştirirken fedakârlıklarını da ön plana çıkarmaktaydı.

Aslında Hız. Peygamber burada İslam'ın tuleka tarafından benimsenmesi için uğraş vermiş, Ensar'dan da Allahın dinine yardımcı olmayı sürdürmesini istemiştir. Bunun en büyük nedeni, ticareti kesada uğrayan Kureyş'i, mal ve mülkle İslam'a ısındırmaktır. Çünkü Kureyş Hız. Peygamber'e karşı mal mülkü-ticaret-, Ensar ise mal-mülke karşı Hız. Peygamber'i tercih etmişti. Ensar olaya ilk önce hakkaniyet açısından bakmıştır. Ancak Hız. Peygamber buna rağmen, Ensar'dan razı olduğunu ve kendilerinin refiki olduğunu belirtmek için "Ensar bir vadiye ya da geçide yönelse ben Ensar'ın yolundan giderim"¹¹⁸ demiştir. Nitekim Ensar burada Hız. Peygamber'i ve muhacirleri yerinden yurdundan eden Kureyş'e karşı bir tavır sergilemiştir. Bu olayda Ensar'ın bir başka çekincesinden bahsetmek gerekir. O da Hız. Peygamber'in Kureyş'e çok yakın davranması ve kendilerini terk etme ihtimalidir.¹¹⁹ Aslında bu tavır, Ensar'ın bir çıkar kavgası peşinde olduğunu göstermez. Aksine buradaki amaçları, İslam'ın ev sahipliğini ve Medinetu'r-Resul niteliklerinin devamlılığını sağlamaktır.¹²⁰ Zaten bunun sözünü Akabe biatinde Hız. Peygamber'den almışlardı. Ensar, ganimeti hedefleyen ve maddiyat

115 Mekke'nin fethi ardından Hız. Peygamber tarafından herhangi bir cezalandırmaya tabi tutulmamış Kureyşlilere verilen isimdir. Bkz. S. Kemal Sandıkçı, "Tuleka", *DİA*, İstanbul, 2012, XXXXI, s.361-362.

116 İbn Hişam, *es-Sîre*, IV, ss. 141-142; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, s.144.

117 İbn Hişam, *es-Sîre*, IV, s. 142.

118 Buhari, *Menâkıbu'l-Ensar*, 2.

119 İbrahim Beyzun, *el-Ensar ve'r-Resul*, Ma'hedü'l-İnma'l-Arabî, Beyrut 1989, s. 49.

120 İbrahim Beyzun, Ensar'ın buradaki çekincesini devlet merkezinin Mekke'ye taşınma enişesine bağlar. Bkz. Beyzun, *el-Ensar ve'r-Resul*, s. 49.

üzerinden olaylara bakan bir karakterde değil, tehlikeye karşı cansiperane hareket eden bir yapıdadır. Nitekim Hz. Peygamber “Sizler korku anında çoğalıp talep söz konusu olunca da azalırsınız”¹²¹ diyerek kendilerini övmüştür. Resulullah, Ensar’ın vazife ve diğergamlıklarını fazlasıyla yerine getirmeleri ardından kendilerini artık cennet nimetini beklemekle müjdelemiştir.

Muhacirler, İslam’ı yaşamak uğrunda her imkânı denemişlerdir. Şüphesiz şehirlerin anası sayılan Mekke’yi terk etmeleri onlara ağır gelse de bunu dinleri için yapmışlardır. Bu husus Hz. Peygamber’i de duygusal anlamda çok etkilemiştir. Medine’deyken ise İslam’a yardımda sınır tanımayan Ensar’ı överken yine hicretin önemini dile getirmiş ve “Hicret olmasaydı Ensar’dan birisi olurdu”¹²² Demek ki İslam’da Muhacir ve Ensar karakterleri birbirinin alternatifi olamayacak derecede ayrı ayrı önem arz ederler. Zaten bu durumu fark eden Akabe ehlinde bazıları, ilk muhacir kafilesini ardından Mekke’ye gelerek muhacirlere eşlik etmişlerdir. Zekvan b. Abdulkays, Ukbe b. Vehb b. Kelede, Abbas b. Ubade b. Nadle ve Ziyad b. Lebîd’den oluşan bu topluluk¹²³ hem Ensar hem Muhacir sevabına erişenlerdir.

4. Ensar’ın Çabaları

Hz. Peygamber’in tebliğde bulunduğu Arap kabilelerden İslam’ı kabul ve tasdik, himaye ve tebliğe yardımcı olmak üzere 3 şey talep etmekteydi.¹²⁴ Buradaki himayenin amacı da şahsi can güvenliği değildir. Çünkü kendisi zaten Mekke’de himaye altındadır. Bunun en büyük göstergesi Mut’im b. Adiy’in civar hakkı ve yine Akabe görüşmelerinde amcası Abbas’ın belirttiği üzere kabilesinin onun hâmisini olduğu gerçeğidir. Dolayısıyla himayeden maksat, İslam’ı tebliğde güvenli bir ortamın teminidir. Çünkü hicret, Hz. Peygamber’in, tebliğin önündeki engelleri kaldırma çabası olarak değerlendirilmelidir.¹²⁵ Himayenin riskleri etraflı bir şekilde bizzat Evs-Hazrec tarafından dile getirilmiştir. O günün şartlarında böyle bir şeyi üstlenmek, Arap toplumunda bir ayrışma ve muhtemelen Evs-Hazrec’in başta can olmak üzere mal-mülk kaybı demektir.¹²⁶

121 İbn Kesir, *el-Bidâye*, III, s. 443.

122 Buhari, *Menâkıbu'l-Ensar*, 2. Bazı çalışmalarda Hz. Peygamber’in hicret etmediği, bilakis müşrikler tarafından Mekke’den çıkarıldığı öne sürülür. Bkz. Hişam Cuayt, *fi Siret’i-Nebeviyye fi Mekke*, Beyrut, 2007, II, s. 292. Ancak Hz. Peygamber’in kendisini muhacirlerden sayması yanında Mekke’de Mut’im b. Adiy’in himayesinde bulunuyor olması gibi hususlar bu görüşün aksini ispat eder. Keza ikinci Akabe biatında Hz. Peygamber’in amcası Abbas onun Mekke’de emniyette ve kendi himayelerinde olduğunu söyler. İbn Hişam, *es-Sire*, II, s. 84.

123 İbn Sa’d, *Tabakât*, I, s. 193.

124 Belâzuri, *Ensâb*, I, s. 237; Süheyli, *Ravdu'l-Unûf*, II, s. 237.

125 Demircan, *Nebevi Direniş Hicret*, s. 146.

126 İbn Hişam, *es-Sire*, II, s. 88-89.

Genelde Ensar'ın Hz. Peygamber'i ve muhacirleri sadece Medine içinde koruma ile görevli olduğu tespiti yapılır. Aslında bunun dayanağı Bedir savaşından önce Hz. Peygamber'in Ensarla ısrarla yaptığı görüşmedir. Ensar bu görüşmede Hz. Peygamber'e, vereceği her kararın uygulayıcısı olacağını söylemiştir. Bedir de Ensar'ın Medine dışında savaşıp savaşmayacağı değil, Kureyş ile girişilecek ilk ve önemli bir çarpışma durumu söz konusudur. Çünkü Medine'den çıkış amacı savaş değil, kervandır. Bunun için her zamankinden daha fazla teyide ihtiyaç vardır. Bunun bir diğer kanıtı da Sa'd b. Muaz'ın konuşmasıdır. Burada sefere çıkmayan ve Medine'de kalan Ensar adına özür dileyen Sa'd şöyle demiştir: "Ya Resulallah; biz geride kabilemizden sana daha fazla sevgi duyan ve daha itaatkâr bir topluluk bıraktık, onların da cihada katılma istek ve niyetleri var. Eğer onlar senin düşmanla karşılaşacağını bilseler Medine'de kalmazlardı. Onlar çıkışımızın sadece kervana yönelik olduğunu zannettiler."¹²⁷ Bu ifadeler savaş istişaresinde bulunmayan Ensar içindir. Kendilerinin de İslam için cihad niyetinde olması, Ensar'ın görevinin İslamı sadece Medine içinde himaye ile sınırlı olduğu çıkarımına tezat oluşturur. Ayrıca ikinci Akabe biatı bir savaş biatıdır ve bu biat tamamlandığında Abbas b. Ubâde b. Nadle; "Ya Resulallah! Seni hak ile gönderene yemin ederim ki arzu edersen Mina ehline kılıçlarımızla saldırırız" deyince Hz. Peygamber "Biz bununla emr olunmadık" diyerek cevaplamıştır.¹²⁸ Bu ifade, Hz. Peygamber'i himaye ve İslam uğrunda savaşın Medine ile sınırlı olmadığı ve Ensar'ın her an İslam için mücadeleye hazır olduğunu göstermektedir.

Ensar karakteri maddi hususlarda yapılan fedakârlıklarla açıklanır. Hâlbuki İslam uğrunda canını dişine takarcasına verdikleri mücadeleler ve savaşlarda en ön safta yer almaları ve şehadetleri bu kavram içinde pek anlatılmaz. Örneğin Hz. Peygamber'in en zor durumlarından birisi olan Huneyn gazvesinde ani bir saldırı ardından Müslüman ordusu dağılmıştı. Bu esnada orduyu toparlamak için yoğun çaba sarf eden Hz. Peygamber önce "Ey Ensar", diye nida etmiş ve çağrısına ilk icabet eden de Ensar olmuştur.¹²⁹ Hubâb b. Münzir, Sakife'de hilafetin Ensar'ın hakkı olduğunu savunurken askeri katkılarına vurgu yapmış ve Ensar'ı "İslam'ın askeri birliği" olarak tanımlamıştır.¹³⁰ Hilafet tartışmalarında muhacirleri temsilen Sakife'ye katılan Hz. Ebû Bekir, Ensar'ın kıymetini bihakkin teslim etmiştir. Burada oldukça ilginç olan husus, Ensar'ın Muhacirlerle-İslâm'ın ilk mensuplarıyla-fazilet yarışına girme cesaretini göstermeleridir. Bu durum itiraz da

127 Vakidi, *Meğâzi*, I, s. 49.

128 İbn Hişam, *es-Sire*, II, s. 90.

129 Vakidi, *Meğâzi*, III, s. 899.

130 Taberî, *Tarih*, III, s. 205.

görmemiştir. Sakife'de yapılan toplantıda Ensarın yegâne adayı olarak Sa'd b. Ubâde öne çıkmıştır. Sa'd burada yaptığı konuşmada şahsı ve kabilesi adına hiç bir üstünlük ve hakkaniyetten bahsetmemiş, bilakis İslâm yolunda Ensar olarak verdikleri mücadeleyi dile getirmiş, neticede bunun yönetici olmak için yeter neden olduğunu söylemiştir.

Ensar'ın İslâm'ı kabul etmekle yaptıkları en büyük fedakârlık, yurtlarının hedef alınmasını göze almalarıdır. Zaten bunu Akabe'de mal ve liderlerin bu yolda riske edilmesi olarak tanımlamışlardır. Dolayısıyla muhacirleri yurtlarında barındırmaları ve imkânlarını onlarla paylaşmaları beklenen bir şeydir. Yarımadanın zengin Mekkeli tüccarları Mekke'yi sırf inancı için terk edenlerin mallarına el koyarken,¹³¹ dar gelirli Medineli Müslümanlar ellerindeki imkânları sığınmacılarla paylaşmak için yarışmaktaydı. Uhuvetten önce muhacirler bölük bölük Medine'nin farklı mahallelerinde Ensar evlerine yerleştirildiler. Ensar'ın ilk etapta yaptığı maddi fedakârlık muhacirlere mekân tahsisidir. Nitekim Evs-Hazrec, Ensar olma sözünü Akabe'de vermiştir. Bu sözleşme, maddi manevi her türlü fedakârlığı içeriyordu. Yani vatanını, malını, ailesini, ticaretini vs. sırf Allah ve Resulü için terk eden insanlara fedakârlık yapılacaktı. Dolayısıyla mal ve mülke değer vermeyen bir topluluğa karşı bir başka topluluk aynı tavrı etmiştir.

Hicret ardından Medineli Müslümanların takındığı tavır Kuran'da resmedilmiştir.¹³² Buna göre gazve ve seriyyelerle elde edilen maddi kazanımlar hususunda Hz. Peygamber muhacirlere pozitif ayrımcılık yapmıştır. Bunun nedeni yer ve yurtlarını İslam adına terk etmiş olmalarıdır. Aslında Medineli Müslümanlar tarımla geçinen ve Mekke tüccarları gibi çok fazla maddi kazançları olmayan bir topluluktur. Ancak Yesrib'in hicret yurdu olması ile Müslümanların gelirlerine artık tarımdan ziyade ganimet de eklenmiştir. Hem kıt imkânları hem de hicret nedeniyle artan nüfus yapısı, kendilerini ciddi bir ekonomik zorluğa itmiştir. Ancak kendileri mallarını terk eden Müslümanlara ellerindekini ve ganimetten hak ettiklerini paylaşarak misliyle mukabele etmişlerdir.

Bedir savaşı öncesinde gerçekleşen seriyye ve gazvelerin hiç birisinde hedef Kureyşle savaş olmayıp, Kureyş başta olmak üzere civar kabilelere İslamın gücü ve caydırıcılığını hissettirmektir. Abdulah b. Cahş seriyyesinde gerçekleşen çatışma durumu ise Hz. Peygamber'in eleştirileri üzerinden değerlendirildiğinde yapılanın, kastı aştığını gösterir. Dolayısıyla Kureyş'in adeta can damarı olan ticaret yollarını güvensiz hale getirmek veya Müslümanlardan gasp ettikleri mal mülkü

131 Kureyş'in ileri gelenleri, Abdullah b. Cahş'ın evine ve Suheybi Rumi'nin mallarına el koymuşlardır. Bkz. İbn Hişam, *es-Sîre*, II, s. 121.

132 el-Hasr 59/9.

geri almak için düzenlenen bu seriyelere¹³³ Ensar'ın katılmaması, Medine dışındaki mücadelelerden muafiyet anlamına gelmez. Bilakis Ensar'ın Mekke dönemindeki maddi bir takım meselelerin çözümü için müdahalede bulunması şartlar gereği makul de değildir. Ensar'ın görevi Mekke dönemindeki manevi, Medine dönemindeki maddi-manevi hususları sahiplenmektir.

Medine içinde kalıp savunma hususu, genelde Akabe'deki himaye ifadesinden çıkarılır. Ensar'ın topluca ilk iştirak ettiği askeri harekât, tüm kaynakların ittifakı üzere Bedir olmasına rağmen bunun aksini aktaran kaynaklar da vardır.¹³⁴ Ensar'ın İslam için mücadele kararlılığını, savaşlardaki şehitlerden de görmek mümkündür. Ensar Akabe'de ifade ettiği üzere liderlerini kaybetme riskini göze alarak bu yola girmiştir ve hakikaten Mekke fethedilmeden önce de birçok lideri şehit olmuştur.¹³⁵ Kısaca söyleyecek olursak Ensar, ilk savaş Bedirle birlikte cephede ilk saflarda yerini almıştır.

Ensar'ın Hz. Peygamber'i himaye kararlılığı savaş meydanında da had safhadadır. Örneğin Bedir savaşında meydanının gerisinde bir otağ yapılması teklifi ve buranın himayesi yine Ensar tarafından sağlanmıştır. Ensar Hz. Peygamber'e adeta bir emanet olarak baktığı için onu himaye uğrunda en önde olmuştur. Dolayısıyla İslam için adeta kahraman bir edayla hareket eden Evs-Hazrec hakkında yapılan "İnsanların lisan bakımından en uzunları, kılıç bakımından en keskinleri"¹³⁶ tanımı, hakikaten yerinde bir tanımdır. Ensar'ın İslam'a en büyük desteği, bu uğurda hayatını ortaya koymuş olmasıdır. Tebük seferinde binek bulamadığından ötürü savaşa katılamayan ve Hz. Peygamber'den de gerekli teçhizatı temin edemeyen yedi kişilik bir grup vardır ki bunlar bekkaun (ağlayanlar) olarak nitelenmişlerdir. Benî Süleym'den Irbad b. Sâriye es-Sülemî haricinde bu şahısların hepsi Evs-Hazrec'dendir.¹³⁷

Evs-Hazrec İslam'a yurt oluşturmuş, resule hayat ve tebliğ garantisini vermiş ve davetin ev sahipliğini yapmayı kabullenmiştir. Bu duruşları nedeniyle kendilerini Hz. İsa'nın havarileri olarak tanımlayan ifadeler¹³⁸ oldukça yerindedir. Hz. Peygamber, seçtiği nakipleri kabile-

133 Tahir Ali Akle, *el-Ensar Remzu'l-İsâr ve Dahiyetü'l- Esere*, Dâru'l-Hâdi, Beyrut 2001, s. 75.

134 Vakidî, *Meğâzî*, c.I, s. 9. Vakidî'nin Meğâzî'sinde ve İbn Sa'd'ın Tabakât'ında Hz. Hamza'nın el-İs Seriyesinde 15 kişilik Ensar grubu olduğuna dair bir rivayet yer almakla birlikte Bedir savaşına kadar Ensar'dan hiç kimsenin askeri harekâtlara gönderilmediği ve bunun daha sahil bir haber olduğu söylenmektedir. Bkz. Vakidî, *Meğâzî*, I, s.10.

135 Esad b. Zûrâre, *Uhud'da*; Sa'd b. Muaz, *Hendek'te şehit olmuştur*. Cevad Ali, *el-Mufasssal*, IV, s. 137.

136 İbn Sad, *Tabakât*, I, s. 185.

137 Vakidî, *Meğâzî*, III, s. 994.

138 Samiye Menisi, bu çıkarımı Saff suresi 14. ayete dayandırır. Samiye Menisi, *el-Ensariyyat mine's- Sahâbiyyat*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 2002, s. 13.

lerin temsilcileri olmaları nedeniyle Hz. Musa'nın seçtiği 12 nakibi, kabilelerine kefil olmaları nedeniyle de İsa'nın havarilerine benzetmiştir.¹³⁹

Sonuç

Mekke'ye hac ve panayırlara iştirak için gelen kabilelerin İslam'ı kabul etmemesinde, kabilecilik ve Kureys'in maddi-manevi hegemonyası önemli iki faktördür. Her iki engеле rağmen, Hazrec kabilesinden altı kişinin İslam'ı kabul etmesi ve bu kabulün kitlesel bir hale dönüşmesi sıra dışı bir olaydır. Bu olay tek başına, muhatabın hızlıca ikna olması ile izah edilemez. Dolayısıyla Hazrecli altı kişinin İslam'ı kabulünde ve Ensar karakterinin oluşumunda birçok faktör bir arada düşünülmelidir. Ensar karakterinin oluşumunda ilahi yardım ve Hz. Peygamber'in çabaları yanında olumsuz bazı etkenlerde pay sahibidir. Evs-Hazrec, aralarında yaklaşık yüz yirmi yıl süren iç çatışma ortamının bıkkınlığını İslamı kabul için bir fırsata dönüştürmüştür. Evs-Hazrec Muhacirlere Ensar olmakla, aslında eski yaşadıklarından daha büyük bir meşakate kucak açmıştır. Kendileriyle Akabe mevkinde yapılan görüşmelerde Evs-Hazrec, yaşadığı acılar, çatışmalar, iç savaşlar ve en önemlisi asabiyetle şekillenen yaşamlarını değiştirmek için bir tercih yapmıştır. İki yıla yayılan akitleşmeler neticesinde Müslüman topluluk Medine'de siyasi bir yapıya bürünmüştür. Ancak zahirde her türlü tehdidin odağı haline gelen Medine, kısa sürede gerçekleştirdiği kenetlenme ile tüm sıkıntıların üstesinden gelebilmiştir. Muhacirler için her fedakârlığı yapan Evs-Hazrecli Müslümanlar, Ensar sıfatı ile anılmaya başlamış ve Ensar, Medineli Evs-Hazrec Müslümanları için bir üst kimlik olmuştur. Arap kültüründe İslam'dan önce ve sonra, kabile faktörü siyasal ve sosyal hayatı şekillendiren unsurlardan olsa da Allah ve Resulü tarafından böyle isimlendirilmiş olmaları, Ensar ismini tercih etmelerinde etkili olmuştur. Ayrıca bu isim kullanıldıkça ve buna vurgu ve atıf yapıldıkça Medine'de Evs-Hazrec arasındaki kaynaşma ve hayırda yarışma suretiyle aralarındaki kabilevi çatışma olasılığı her geçen gün azalmıştır. İslam'da, sahip olunan iyi niteliklerle övünmek hoş görülmemesine rağmen Evs-Hazrec, Ensar kimliği ile daima övünmüştür.¹⁴⁰ Bunda vahyin ve Hz. Peygamberin yönlendirmesi ve taltiflerinin etkisi büyüktür.

Hz. Peygamber'in Ensarla ilişkisi vefa üzerinden olup bu birliktelikte hayırda yarış, esası oluşturur. Hz. Peygamberin tesis ettiği bu vefa yolu, İslam Tarihi'ni şekillendiren bir olaydır. Hicret Arap yarımadasının sosyolojik yapısındaki dönüşümün adıdır. Nitekim Hz. Ömer döneminde kurumsallaşan İslam devletinde hicret, resmiyete şekil veren ve İslam Tarihi'nde meydana gelecek bütün olayların ölçütü olarak kabul edilmiştir.

139 İbn Sa'd, *Tabakât*, I, s. 189.

140 Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam*, y.y., 1993, IV, s. 140.

Ensar karakteri, Akabe ve hilafet olmak üzere iki biat arasında değerlendirilmesi gerekir. Akabe biatı ile oluşan Ensar kimliği, risaletin on yıllık Medine döneminde fedakârlığın her türlü örneğini vermiştir. Bu duruş, risalet takdiri yanında ilahi takdiri de kazanmıştır. Rıza-i ilahiye mazhar olmak, Ensar vazifesinin eşsiz ve hakkıyla yapıldığının resmidir. Ensar, hilafet biatı ile de Hz. Peygamber'den sonra siyasal birliğin devamlılığına yardımcı olmuştur. Bu durum Ensar kimliğinin muvakkat olmadığını göstergesidir. Evs-Hazrec, Hz. Peygamber'in davet ettiği onlarca kabile arasından İslâm'ı kabul ederek önce kendilerine Ensar olmuş, ardından muhacirlere sonra da karşılaştıkları her topluluğa bu ruhla yaklaşmışlardır.

Ensar'ın tavır ve tutumları, İslam Tarihi'nde İslam ve Müslümanlar için yapılabilecek fedakârlıklar hususunda başlıca örneklerdendir. Hicretten sonra Evs-Hazrec ve Ensar-Muhacir arasında zaman zaman sorunlar yaşanmışsa da bu durumlar, bizzat Hz. Peygamber'in müdahalesi ile düzeltilmiştir. Ensar, Arabistan'ın yerleşik kültürünün temel kodu olan yok ederek var olma anlayışını, İslam'a ev sahipliği yaparak sonlandırmıştır.

Evs-Hazrec her iki Akabe'de kabul ettiği şartlar doğrultusunda önce İslam'ı aralarında yaymış, komşularıyla olan siyasi ve sosyal ilişkilerini gözden geçirmiş ve kendi aralarındaki kardeşlik bağını İslam'la tekrardan hatırlamıştır. Biat hususundaki sadakatinden zerre kadar taviz vermeyen Evs-Hazrec, tüm fedakârlıklarını sadece cennet karşılığında yapmıştır. Bu ödüle giden yolda başta Arap yarımadasında, ardından da İslam'ın ulaştığı her yerde hayatın akışını değiştirmiştir.

Kaynakça

- Akle, Tahir Ali, *el-Ensar Remzu'l-İsâr ve Dahiyetu'l-Esere*, Dâru'l-Hâdi, Beyrut 2001.
- Algül, Hüseyin, "Muhacirun-Ensar Üzerine Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, V, sayı: 5, s. 25-52
- Ali, Cevad, *el-Mufassal fi Tarihi'l-ArabKable'l-İslam*, y.y.,1993.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, II.(haz. Bedreddin Çetiner), Çağrı yay., İstanbul 1992.
- Belâzuri, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Muhammed Hamidullah, Dâru'l-Meârif, Mısır 1959.
- Beyzun, İbrahim, *el-Ensar ve'r-Resul*, Ma'hedü'l-İnmai'l-Arabî, Beyrut 1989.
- el-Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi yay., İstanbul 2001.
- Cuayt, Hişam, *fi's-Sireti'n-Nebeviyye fi Mekke*, Dâru't-Talia, Beyrut 2007.
- Çağrı, Mustafa, "İsâr", *DİA*, c. XXII, İstanbul 2000, ss. 490-491.
- Demircan, Adnan, *Nebevi Direnış Hicret*, Beyan Yay., İstanbul 2015.
"Siyasetin Kültürel ve Sosyal Hayattaki Yansımaları Bağlamında 'Ensâr ve Muhacir' Kavramları", *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, cilt: I, sayı: 1, s. 7-16
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul 2011.
- Hasan, İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, Kayhan Yay., İstanbul 2011.
- İbn Abdilberr, Yusuf en-Nemerî (ö.463/1071), *ed-Dürer fi İhtisari'l-Meğâzi ve's-Siyer*, thk. Şevki Dayf, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1991.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaeddin (ö.218/833), *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekka, İbrahim el-Ebyari, Abdülhafız Şelebi, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut, t.y.,
- İbn İdris, Abdullah Abdulaziz, *Muctemau'l-Medine fi Ahdi'r-Resul*, Camiatu Melik Suud, Riyad 1982.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Ebû Abdillah (ö.751/1350), *Zâdu'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*, thk. Şuayb el-Arnaût, Abdulkadir el-Arnaût, Mektebetu'l-Menâri'l-İslamiyye, Beyrut 1994.
- İbn Kesir, İmaduddin Ebû'l-Fidâ(ö.774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, Dâru Hicr, Cize 1997.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, thk. Emin Muhammed Abdulvehhab, Muhammed Sadık el-Ubeydi, Dâru İhyai Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed (ö.230/844), *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu'l-Hanci, Kahire 2001.
- İbn Zebâle, Muhammed b. Hasan(ö.199/814), *Ahbâru'l-Medine*, Merkezu Buhûs ve Dirâsâti'l-Medineti'l-Münevvere, Medine 2003.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed (ö.310/923), *Camiu'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, Dâru Hicr, Cize 2001.
- es-Semhûdî, Nureddin Ali (ö.911/1506), *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- es-Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman(ö.581/1185), *er-Ravzu'l-Unûf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li İbn Hişam*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- Kapar, Mehmet Ali, "Eyyamu'l-Arab", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, s.14-16.
- Katibî, Muhammed Ali, *Sa'd b. Rebi' el-Ensârî*, Dâru'l-Kalem, Dimesk 1993.
- Lings, Martin, *Hz. Muhammed'in Hayati*, çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 2012.

- el-Makrizî, TakıyyüddinAhmed(ö.845/1442), *İmtâu'l-Esmâ*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemisi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Menisi, Sâmiye, *el-Ensariyyatmine's-Sahâbiyyat*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 2002.
- Numânî, Mevlânâ Şibli, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, çev. Yusuf Karaca, red. Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul 2012.
- Önkâl, Ahmet "Civâr", *DİA*, VIII, s.34-35, İstanbul 1993,
- er-Ravi, Muhammed, *el-Medinetu'l-Munevvere fi Ahdi'r-Risâle*, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 2006.
- Safa, Mustafa, *Hız. Peygamber Döneminde Medine'nin Sosyal Yapısı*, Araştırma, Ankara 2015.
- Sallâbî, Muhammed Ali, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2012.
- Sandıkçı, S. Kemal, "Tuleka", *DİA*, İstanbul, 2012, XXXXI, s.361-362.
- Şakir, Mahmud, *İslam Tarihi*, çev. Ferit Aydın, Kahraman yay., İstanbul 1995.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed, *Camiu'l-Beyân An Te'vili'Âyi'l-Kuran*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, DâruHicr, Cize, 2001, XI, s. 256-259.
Tarihu'r-Rusûlve'l-Mulûk, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Kahire, t.y.
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Medina*, Oxford University Press, Great Britain 1956.
- Zengin, Fethullah, *Ensar Kitabı/İslam Tarihinde Ensar*, Ensar yay, İstanbul 2015.
- Zeynel Abidin, Muhammed Surûr, *Dirâsât fi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, Dâru'l- Erkam, Birmingham 1988.

NÜVVAB'DA ARAPÇA EĞİTİMİ VE AHMED DAVUDOĞLU'NUN ARAPÇA HOCALIĞI

Dursun Ali TÜRKMEN*

Özet

Balkan Savaşları, Osmanlının bölgeden ayrılması ve birinci dünya savaşı sonrası, dini eğitim alanında ortaya çıkan boşluğu kapatmak amacıyla Bulgaristan Müslümanları, lise ve yüksek okul seviyesinde dini öğrenim veren Medrsetü'n-Nüvvabı, Deliorman bölgesi Şumnu vilayetinde Türk ve Müslüman okulu olarak açtılar. Medrsetü'n-Nüvvab, adında da anlaşılacağı üzere bir din okulu ve medresesidir. Dönemin ihtiyaçları göz önünde bulundurularak açılan bu kurumda okuyan öğrenciler, çok yönlü öğrenim görme imkanına sahip olmuşlardır.

1922 tarihinde açılan bu kurum 25 yıllık ömründe, Bulgaristan Müslümanlarının dini hayatının her safhasında etkili olmuş ve bu olumlu etki, neredeyse bir asır sürmüştür. Sadece Bulgaristan değil tüm Balkan Müslümanlarının gözdesi olmuştur. Programında başta, Arapça olmak üzere Türkçe, Bulgarca, Farsça ve Fransızca derslerine önem verildiği görülmektedir. Bu diller içerisinde en yüksek kredinin ARAPÇA'ya verildiği görülmektedir. Arapça, sarf-nahiv ile birlikte destekleyici mahiyette Basit Metinler, Arap Edebiyatı Nazariyesi, Edebî Metinler ve Arap Edebiyatı Tarihi okutulmuştur.

Ahmed Davudoğlu, Nüvvab'da Arapça dersine girmemiştir. Onun Arapça hocalığı daha çok Türkiye'de söz konusudur. Davudoğlu, Arap grameri dediğimiz sarf-nahiv hocası olmanın ötesinde, İslam'ın temel kaynaklarını orijinal şekli Arapça ile okutan ve ömrünü buna adanmış biridir.

Abstract

After balkan wars, leave of Ottoman Empire and the first world war, the Bulgarian Muslims, in order to close the cultural lack in religious education, opened Medrsetü'n-Nüvvab that gave religious education in level of high school and college as Turk and Muslim school in Deliorman region of Şumnu province. Medrsetü'n-Nüvvab, as it is understood from its name, is a religious school and medrese. The students, studying in this institution, have had the opportunity to see a multifaceted training.

This institution has been opened in 1922. This institution has also affected the every stage of Muslims' religious life and continued to affect for almost a century. It has not only been a favorite of Bulgaria but also of all Balkan Muslims. In its program, primarily the Arabic, Turkish, Bulgarian, Persian, and French lessons are educated, but amongst them the most important one is Arabic. Supporting Arabic lesson, simple texts, Theory of Arabic Literature, Literary Text and History has also been taught.

Ahmed Davudoğlu did not teach arabic lesson in Nüvvab. His Arabic teaching is more concerned in Turkey. Davudoğlu, beyond being a teacher of sarf-nahiv Arabic grammar, is one who teaches the basic sources of Islam as arabic originally and devotes himself to it

GİRİŞ

Ağırlıklı olarak, dinî eğitim-öğretim verme amacı ile kurulan bir müessesede haliyle Arapça dersi anahtar konumundadır. Bu geçmişte böyle olduğu gibi şimdi de aynıdır. Başta Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler olmak üzere dinî kaynakların çoğu, Arapça olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan Arapça, Arap olmayan bir Müslüman için, yabancı dil değil belki ikinci bir dil yada, dini öğrenme ve öğretme aracıdır; çünkü Müslümanlar arasında ortak ibadet dili Arapçadır. Bu nedenle Müslümanlar, tarih boyunca Arapçaya olağan üstü saygı duymuşlar ve onu her zaman ve zeminde öğrenmeğe gayret göstermişlerdir.

Kur'an-ı Kerim, Arapçayı edebiyat dili olarak zirveye taşıdı ve onu yeni dinin yani İslam'ın yayıldığı geniş coğrafyada din, ilim, edebiyat ve medeniyet dili yaptı ve geçmişiyile bağlantılı olarak, ilk dilbilim çalışmalarını başlatmış oldu. Tarihi süreç içerisinde Arapça, kelime dağarcığını artırarak zenginleşmesini büyük ölçüde Kur'an-ı Kerim'e borçludur. Kur'an-ı Kerim olmasaydı bölgesindeki İbranice, Aramice vb. diller gibi sıkışıp kalabilirdi. Özellikle fasih Arapçanın/Kur'an Arapçasının, hayatiyetini Kur'an'a borçlu olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Türk toplumlarındaki Arapça sevgisi, o kadar enteresandır ki, İslamî hiçbir içeriği olmayan Arapça yazılı bir kağıt parçasının dahi öpülüp en yüksek yere konması, ahlakî bir disiplin şeklini almıştır. Bu özellik Arapçayı yalın bir dil olmaktan çıkararak, İslamiyet'in mahfazası saygınlığına yükseltmiştir. Bundan dolayıdır ki, tüm Müslüman toplumlar din öğrenimine gösterdikleri önem ve kutsallığın aynısını, Arapça öğrenimine de göstermişlerdir.¹

Arapça, gerek konuşulduğu coğrafyanın genişliği, gerek bu coğrafyanın dünyadaki stratejik önemi bakımından her geçen gün daha fazla önem kazanmaktadır. Arapça günümüzde Arap Yarımadası'ndan, Güneybatı Asya ve Kuzey Afrika'ya kadar pek çok alanda yüz milyonlarca insan tarafından konuşulmaktadır. Arapçanın konuşulma alanları 23 Arap ülkesi, 10 Afrika ülkesi, Nijer ve Çad gibi Arap olmayan ülkeler olarak belirtilmektedir. Bu bakımdan Arapça, bazı araştırmacılar tarafından haklı olarak 'Doğunun Latincesi' olarak anılmaya başlanmıştır. Fakat Arapçanın önemli olmasının altında yatan asıl neden, Kur'an'ın bu dilde inmiş olmasıdır. Bu noktadan Arapça, din eğitiminde büyük önem taşımakta, Arapça olmaksızın bir din eğitiminden bahsetmek imkânsızlaşmaktadır. Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'in dili olan Arapçanın iyi öğrenilmesi demek, dinin temel metinlerine doğrudan ulaşmak anlamına gelmektedir.²

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Candemir Doğan, *Arapça Öğretim ve Öğretim Kılavuzu*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 22.

2 Soner Gündüzöz, "Arapça Öğretiminde Başvurulacak Bazı Yöntem ve Teknikler: Pedagojik Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 29, s. 37.

Arapça öğretiminde, tüm yabancı diller için geçerliliği kabul edilen dört temel beceri, yani dinleme, anlama, konuşma ve okuma hedeflenmektedir. Bu dört temel beceriyi öğrenciyeye kazandırmak için şu hususların dikkate alınması gerektiğini düşünüyöruz:

- a- Programda öğrencilerin ihtiyaçları dikkate alınmalı,
- b- Öğretilecek konular iyi seçilmeli,
- c- Belli konulara öncelik verilmeli,
- d- Okutulacak konuların işlevsel değerleri göz önüne alınmalı,
- e- Öğretimde modern dil öğretim kuralları uygulanmalıdır.

Sözü edilen bu becerilerin tam olarak sağlanabilmesinin önünde birçok zorluk olduğu muhakkaktır. Her şeyden önce öğretim ortamının, kadro ve araç-gereç açısından eksiksiz olması gerekir. Öğrenim becerileri olarak anılan dinleme, anlama, konuşma ve okuma eylemlerinden hangisiyle başlanacağı konusunda farklı görüşler bulunmakla beraber, okuma işlemine öncelik vermenin, yabancı dile ilk başlayanlar için en uygun yol olabileceği söylenebilir.

Medresetü'n-Nüvvab, faaliyette olduğu yıllarda Balkanların en önemli dinî eğitim veren kuruluşu unvanına sahiptir. Sadece Bulgaristan değil tüm Balkan Müslümanlarının gözdesi olmuştur. Kuruluşunun 19. yılında (1940-1941) rekor denecek oranda, 161'i birinci sınıfa olmak üzere tam 335 öğrenci kayıt yaptırmıştır.³

Lise ve yüksek okul seviyesinde öğrenim veren Medrsetü'n-Nüvvab, o yıllarda düzeyi en yüksek, Türk-Müslüman okuludur. Adından da anlaşılacağı üzere aslında bir din okulu ve medresesidir. Dönemin ihtiyaçları göz önünde bulundurularak açılan bu kurumda okuyan öğrenciler, çok yönlü öğrenim görme imkanına sahip olmuşlardır. 25 yıllık ömrü olan Medresetü'n-Nüvvab, Bulgaristan Müslümanlarının hayatının her safhasında etkili olmuş ve bu olumlu etki uzun yıllar devam etmiş, neredeyse bir yüzyıl sürmüştür.⁴

Medresetü'n-Nüvvab'ın 1920'lerde yapılan müfredat programında, zaman zaman nicelik açısından ufak değişiklikler olsa da temel misyon değişmemiştir. "Hukûku Cezâiyye Nazariyatı" dersi örnek verilebilir.⁵

Müfredat programını, Türk azınlık okulları için ders kitaplarının çoğunu yazmış olan Osman Nuri (Peremeci), Süleyman Sırrı (Tokay),

3 Süleyman Sırrı, "Tevzi-i Mükafat Merasimi", *Medeniyet Gazetesi*, Sofya, 16 Temmuz 1941, sayı: 271, s. 2.

4 Vedat S. Ahmed, "Bulgaristan ile Türkiye Arasındaki Bilimsel ve Kültürel İlişkilerde Medrsetü'n-Nüvvab'ın Rolü", *Uluslararası Osmanlı ve Cumhuriyet Döneminde Türk-Bulgar İlişkileri Sempozyumu*, Eskişehir, 12-13 Mayıs, 2005, s. 283 vd.

5 Vedat S. Ahmed, *Medrsetü'n-Nüvvab ve Eğitim Sistemi*, (Lisans Bitirme Tezi), Sofya, 2001, s. 41.

Hafız Abdullah Fehmi ve Mehmet Masum gibi büyük öğretmenler yapmışlar, günün şartlarında başarılı bir program olmuştur.⁶

Programa dil öğretimi açısından batığimizda başta, Arapça olmak üzere Türkçe, Bulgarca, Farsça ve Fransızca derslerine önem verildiği görülmektedir. Bu diller içerisinde en yüksek kredinin, eğitim süresi beş yıl olan Tâli kısmında sınıflara göre haftalık, 6+5+5+3+4=23 saatle, ARAPÇA'ya verildiği görülmektedir. Nüvvab, bu durumuyla sanki dil öğretim merkezidir.⁷

Tâli kısmın ilk üç sınıfta Arapça dersi, sarf - nahiv ile birlikte okutulmuş ve bunu destekleyen basit metinlere ağırlık verilerek sürdürülmüş, dördüncü sınıfta Arap Edebiyatı nazariyesi ve edebî metinler ele alınmış, beşinci sınıfta ise Arap Edebiyatı tarihi üzerinde durulmuştur.⁸

Nüvvab'ın Âli kısmında, Arapça dersi yoktur. Ancak temel meslekî dersler Arapça olarak takrir olunmuştur. Nüvvab öğrencisi Arapçaya, Nüvvab'ın temelini oluşturan ve öğretim süresi dört yıl olan Medrese-i Aliyye'de başlar. Bir bakıma öğrenci Arapçayı orada çözmüştür. Öğrenci adayları, tıpkı Osmanlı medreselerinde olduğu gibi, *Emsile*, *Bina* ve *Avamil'i* okumuş olarak gelirlerdi. Nüvvab öğrencisi Tâli kısımda (lise eğitimi verilen bölümde) Arapça dersine *Maksud*'dan başlar, son olarak Birgivi'nin *İzhar*'ını okurdu. *İzhar*, en son kitaptır. Demek ki Nüvvab'ın Arapça eğitimi, Medrese-i Aliyye'de verilen eğitimin devamı durumunda idi. Ayrıca şu konunun da bilinmesinde yarar vardır: Türkiye'de 1928 yılında yeni harflerin uygulamaya konulmasından yaklaşık yirmi yıl sonrasına kadar Bulgaristan'da, Nüvvab başta olmak üzere, Osmanlı Türkçesi ile eğitim-öğretim devam etti, onlarca ortaöğretim kurumu faaliyettedir. Bu durum doğal olarak Nüvvab'a gelen öğrencilerin yararına oldu, o zamana kadar Osmanlı Türkçesi ile yazılmış kitapların hem temini hem de okunarak anlaşılması kolay oldu.⁹

Medrsetü'n-Nüvvab'ın en önemli özelliklerinden birisi, hiç kuşkusuz bir dil merkezi oluşudur. Bunu 1932 yılında Eğitim Bakanlığı temsilcisi olarak Nüvvab'ın mezuniyet törenine katılan Milli Kütüphane (Şarkiyat Şubesi) müdürü N. Todorov (Hindolov), "Türkiyat ve el-sine-i şarkiyeye (doğu dilleri) hususunda büyük bir merkez olduğunu, hükümetin bu konularda uzman yetiştirmek için başka okul açmaktansa burasını finans etmesi..." konusunda uyaracağını ifade etmekle, bir yabancı olarak gerçeği ortaya koymuştur.¹⁰

6 Bilal N. Şimşir, *Bulgaristan Müslümanları*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2009, s. 75.

7 İsmail Cambazov, *Medrsetü'n-Nüvvab: Anılar-Belgeler*, Sofya: Ahmed Davudoğlu Dostluk ve Kardeşlik Vakfı, 2005, s. 170; Vedat S. Ahmed, *Medrsetü'n-Nüvvab ve Eğitim Sistemi*, s. 32.

8 Vedat S. Ahmed, *Şumnu'daki Nüvvab Okulunda Dil ve Edebiyat Öğretimi*, Sofya, 2013.

9 Osman Kılıç, 11.11.2013 tarihli telefon görüşmesi.

10 Vedat S. Ahmed, *Medrsetü'n-Nüvvab ve Eğitim Sistemi*, s. 33.

Nüvvab'da ezbercilikten çok, takrir ve müzakereye dayalı öğretim metodu uygulanmıştır. Okulda dersler önce takrir, sonra müzakere edilir, eğer tatbiki imkan varsa o da yapılırdı.¹¹

Müfredat programında zaman zaman değişiklikler yapılmıştır. 1933 yılında okula lise statüsünün verilmesi, son zamanlarda kaydedilen öğrencilerin yetersizliği ve 1928 yılında Şumnu'daki Türk Öğretmen Okulu'nun kapatılması, öncelikleri arasına öğretmen yetiştirme meselesinin girmiş olması ve bu hakkın verilmesi gibi nedenler sonucu bazı pedagojik derslerin ilavesiyle, baştan itibaren Arapça okutulmakta olan bir bölüm ders, artık Türkçe okutulmak zorunda kalmış ve neticede, eğitimde takrir ve müzakere yerine, ezberciliğe kayılmış olduğu söylenebilir.¹²

O günlerde gerek Nüvvab'da gerekse Türk okullarında en büyük eksiklik yeterli kitap bulamamaktı. Bu konu sürekli problem olmuş, özellikle ilk yıllardaki imkânsızlıklar dolayısıyla sıkıntı çekilmiş, ancak zamanla klasik kaynaklardan takrir edilen derslerin en azından bir kısmı, (sayıları az ve sayfa hacimleri sınırlı da olsa) kitap haline getirilmiştir. Bu bağlamda Yusuf Ziyaeddin Ezheri'nin (Şeyh Efendi) yazdığı tefsir, hadis, hadis usulü, fıkıh, kelam, İslam tarihi, ahlak ve âdaba dair eserler ihtiyacı büyük ölçüde karşılamıştır. Ayrıca Şerif Halil Paşa (Tombul Camii) Kütüphanesi'ndeki Arapça, Farsça ve Türkçe eserler de kitap ihtiyacını karşılamada büyük ölçüde yardımcı olmuştur.¹³

Oldukça kalabalık öğrenciye ayrı ayrı kitap temin etmek, yaşadığımız şu devirde bile başlı başına bir sorundur. Nüvvab idaresi ve hocaları bu sıkıntıyı çözenin çaresini, "El Matbaası(!)"nı¹⁴ seri şekilde çalıştırmakta bulmuşlardır.¹⁵

Arapça dersi ile ilgili olarak Nüvvab hocalarından Ebu'l-Hayr Yusuf Ziyaüddin el-Ezheri (Ersal), 1927 yılında "*Kitabu'l-Kırâeti'l-Arabiyye*" isimli kitabı ve 1942 yılında da Süleyman Sırrı (Tokay), Hafız Nazif Osman (Konuk) ve Osman Seyfullah (Keskiöğlü) üçü birlikte "*Teshilü'l-Kavaidi'l-Arabiyye*" kitaplarını yazmışlardır. Bu iki kitaptan birincisini, bütün araştırmalarımıza rağmen elde etme ya da görme şansımız olmadı. Sofya'daki Milli Kütüphane dahil çeşitli arkadaşlara, halen hayatta olan Nüvvab mezunlarından ulaşabildiklerimize ve Başmüftülük personeline sorduğumuz halde yine de netice alamadık. Sözü edilen kitaplardan ikincisini elde etme imkanımız oldu. Kitap, Nüvvab'ın Tâli

11 Vedat S. Ahmed, *Medresetü'n-Nüvvab ve Eğitim Sistemi*, s. 35; İbrahim Hatiboğlu, "Medresetü'n-Nüvvab", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 28, s. 345.

12 Vedat S. Ahmed, *Medresetü'n-Nüvvab ve Eğitim Sistemi*, s. 35-36. İbrahim Hatiboğlu, "Medresetü'n-Nüvvab", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 28, s. 345.

13 İbrahim Hatiboğlu, "Medresetü'n-Nüvvab", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 28, s. 345.

14 Osman Kılıç, *Kader Kurbanı*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1989, s. 213.

15 Detaylı bilgi için bkz. S. Ahmed, *Medresetü'n-Nüvvab ve Eğitim Sistemi*, s. 35-37.

kısmı birinci sınıfı için hazırlanmış olup 62 sayfadan oluşmaktadır. Ancak Nüvvab'ın hayatta kalan tek hocası Osman Kılıç'ın ifadesine göre, sözünü ettiğimiz bu iki kitap, Nüvvab'da ders kitabı olmamıştır. Belki yardımcı kitaptır. Üç hoca bu kitabı, özellikle Süleyman Sırrı'nın ileri yaşlarında derleme metoduyla kaleme almışlardır. Nüvvab'da her hocanın bir defteri vardır, öğrenciler o notları, başka bir ifadeyle hocanın defterini istinsah ederler. El Matbaası ifadesiyle anlatılmak istenen de budur.¹⁶ Nüvvab'da takip edilen Arapça eserlerin kolayca istinsah edilen, küçük çaplı eserler olması kuvvetle muhtemeldir. Bunun en güzel örneği, Mihalici (Bursa/Karacabey) Mustafa Efendi'nin "*Emsile-i Ceditde*" isimli eseridir. Söz konusu bu eser, Nüvvab mezunlarından ve Sofya Yüksek İslam Enstitüsü'nde de hocalık yapan merhum Yusuf Kerim tarafından Başmüftü yardımcısı Vedat S. Ahmed'e hediye edilmiştir. Kitap otuz dokuz sayfalık, klasik emsile isimli meşhur eseri taklit ederek ve şemalarla yirmi dört sıgayı, fiil çekimlerini konu almıştır.

Nüvvab hocalarının yazıp neşrettikleri eserler tabii ki, bu iki kitaptan ibaret değildir.¹⁷ Arapça ile ilgili olan ve elde ettiğimiz "*Teshilü'l-Kavaidi'l-Arabîyye*" isimli kitabın kapak ve son sayfaları aşağıda verilmiştir.

Açık kaldığı yirmi beş veya yirmi yedi yıllık süre boyunca Medresetü'n-Nüvvâb'da Arapça derslerine İsmail Cambazov'a göre, Emrullah Efendi, Hafız Nazif Osman (Konuk), İsmail İbrahim (Akdere) ve Osman Seyfullah (Keskiöğlü)¹⁸, Vedat S. Ahmed'in açıklamasına göre ise, adı geçen dört hocanın dışında, İsmail Mehmet (Ezherli), Mustafa Hayri (Coşkun) ve Yûsuf Ziyâeddin Ezherî (Ersal) de girmiştir¹⁹.

Medresetü'n-Nüvvâb'da Arapça derslerini göğüsleyen, uzun yıllar devam ettiren, Hafız Nazif Osman (Konuk) olmuştur. Hocanın Arapça mükalemesi yok denecek kadar azdı. Sarf ve nahiv derslerini, öğrencinin anlayacağı üslupla takrir eder ve uygulardı. Zaten Medrese-i Aliyye'den Nüvvâb kadrosuna katılan deneyimli bir hoca idi. Öğrenci sayısı artınca, Arapça derslerine İsmail İbrahim Akdere de girmeye başladı. Akdere'nin girişiyle, Arapçanın kaidelerine -kitap haricimissaller verilerek müzakeresi ve uygulaması yapılır oldu. Medrese-i Aliyye'den gelen Hafız Yusuf Şinasi de Nüvvâb öğrencilerine Arapça mükaleme/pratik konuşma kazandırdı²⁰.

Ahmed Davudoğlu, Emrullah Efendi ve Yûsuf Ziyâeddin Ezherî'den sonra Nüvvab'da müdürlük yapan üçüncü kişidir. Davudoğlu Nüvvab'da

16 Osman Kılıç, 11.11.2013 tarihli telefon görüşmesi.

17 Nüvvab hocalarının eserleri için Bkz. S. Ahmed, *Medresetü'n-Nüvvab ve Eğitim Sistemi*, s. 35-36.

18 İsmail Cambazov, *Medresetü'n-Nüvvab: Anılar-Belgeler*, s.113-114.

19 Vedat S. Ahmed, *Medresetü'n-Nüvvab ve Eğitim Sistemi*, s.49-50.

20 Osman Kılıç, 11.11.2013 tarihli telefon görüşmesi.

Arapça dersine girmemiştir. Onun Arapça hocalığı daha çok Türkiye'de söz konusudur. Aslında Ahmed Davudoğlu, Arap grameri dediğimiz sarf-nahiv hocası olmanın ötesinde, İslam'ın temel kaynaklarını orijinal şekli Arapça ile okutan ve ömrünü buna adayan biridir.

Ahmed Davudoğlu'nun Arapça Hocalığı

1911'de Bulgaristan'ın Deliorman bölgesinde bulunan Şumnu vilayetine bağlı Kalıycı köyünde dünyada gelen Davudoğlu ilkokulu köyünde, rüşdiyeyi Ekizce'de okudu. Nüvvab'ın lise kısmını 1933'te, yüksek kısmını 1936'da tamamladı.

1942'de Mısır'dan döndü ve Nüvvab'ın tâli ve âli kısımlarında hocalık yaptı. 1944 yılında müdür oldu. Başından bir takım olaylar geçti. 31 Aralık 1949 tarihinde ailesiyle birlikte Türkiye'ye göç etti.

Ahmed Davudoğlu merhum Nüvvab mezunu olduğu için Arapça'nın temel eserleri olan Emsile, Bina, Avamil, Maksud ve İzhar kitaplarını okumuştur. Pratik Arapçası zayıftır. Kendisine Mısır yolu görününce sıkıntı çekmeyelim diye pratik Arapça öğrenmeye çalıştı. Hatta İskenderiye'ye vardıklarında bu eksikliği yaşadıklarını anlatmıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, merhum Davudoğlu hoca Nüvvab'da Arapça dersine girmemiştir. Diğer önemli başka dersler okutmuştur.²¹

Osman Kılıç'ın ifadesine göre Mısır'dan dönen Osman Seyfullah Keskiöğlu, Muharrem Abdullah Devecioğlu ve Ahmed Davudoğlu Nüvvab'da önemli derslere giriyorlardı. Ahmed Davudoğlu Mısır'da 4 yılını tamamlayarak ve diplomasını alarak gelmişti. Diğer ikisi bir yıl erken dönmüşler ve diploma almadan gelmişlerdi.²²

Ahmed Davudoğlu'nun Arapça hocalığından Türkiye'deki talebeleri başta olmak üzere İslamî ilimlerle meşgul olan herkes sitayiş ile bahseder. Davudoğlu hoca tam anlamıyla bir ilim aşığıdır. Her fırsatta ilim uğrunda ne yapılması gerekiyorsa onu yapmıştır. Ondan ders okuyan hocaların ifadeleri meseleyi en güzel şekilde anlatmaktadır. Kendileriyle yüz yüze veya telefonla görüştüğümüz Dr. Tayyar Altıkulaç, Prof. Dr. Ahmet Lütfi Kazancı, Prof. Dr. Mahmut Kaya, Prof. Dr. Cevat Akşit ve Abdullah Sert gibi öğrencileri merhum Davudoğlu ile ilgili olarak, daha doğrusu onun ilme ve Arapçaya olan sevgisini açık bir şekilde dile getirmişlerdir. Görüştüğümüz hocaların Ahmed Davudoğlu için söyledikleri şöyledir:

Prof. Dr. Mahmut Kaya (31.10.2013 tarihli görüşme)

1- 1958'den 1962'ye kadar tam 4 sene hocanın Fatih'teki evinde akşam 8.00-10.30 saatleri arasında,

21 Osman Kılıç, 11.11.2013 tarihli telefon görüşmesi.

22 Osman Kılıç, 11.11.2013 tarihli telefon görüşmesi.

- a- Beydavî'nin 2 cildini,
 - b- *Dürrer*'in tamamını,
 - c- Taftazani'nin *Şerh-i Akaid*'ini,
 - d- *Tecrid* metnini,
 - e- Usul-i Fıkıh'ı hocadan okuduk.
- 2- Üslubu gayet güzel Arapçaya, Türkçeye tam hakimdi. Deyim yerindeyse manayı "cuk" diye oturtuyordu.
 - 3- Hoca kendi okuyor, izah ediyordu, biz takıldığımız yerleri soruyorduk.
 - 4- Talebeyi seçiyordu, Arapçaya aşına olanları okutuyordu.
 - 5- Metinlerdeki zamirlerin mercilerine dikkat ediyordu.
 - 6- Konu icabı edebî bilgilere giriyor, izahatlar yapıyordu.
 - 7- Daktilo ile mumlu kağıda yazılı notları vardı.
 - 8- Zaman zaman ders dışına çıkıyor, hatıralarını anlatıyor, Mısır yıllarını ve Mısır'daki ilmî hareketten bahsediyordu.

Abdullah Sert (23.09.2013 tarihli görüşme)

- 1- Davudoğlu hoca izzet-i İslam için canını verirdi.
- 2- Arapça gramer tahlilleri yapar ve harekelere dikkat ederdi.
- 3- Daha çok metinleri kendisi okur, izah ederdi.
- 4- Derslerinde (Elmalılı) Muhammed Hamdi Yazır'ın tefsirinden çok söz ederdi. Bu bağlamda Mustafa Sabri Efendi'den de sık sık söz ettiğine şahit oldum. Bendeniz Mustafa Sabri Efendi'yi Mısır'da ziyaret ettiğimde Davudoğlu hoca için 'O gök kubbenin altında bir tanedir' demişti, İstanbul'da Davudoğlu hocayı ziyaretimde de 'Mustafa Sabri Efendi gök kubbenin altında bir tanedir' demesin mi!!
- 5- Hoca çok kibar bir insandı, evinde kendisini ziyaret ettiğimizde 'Hele bir durun, biz ilim adamıyız' der yan odaya geçer, sarığını başına koyar, yanımıza gelirdi.
- 6- Selam konusuna çok önem verirdi, selam alıp verenlere özel bir iltifatı vardı.
- 7- Hoca sigara içerdi, Abdülbaki Turan ile kendisini ziyaretimizde bakkaldan sigara aldırılmak istedi, ben hemen öne çıktım, hoca 'Sen dur, Abdülbaki alsın; çünkü sen sigara içmiyorsun' dedi.

Prof. Dr. Cevat Akşit (10.09.2013 tarihli görüşme)

- 1- Davudoğlu hoca İstanbul İmam-Hatip'te dersimize geldi.

- 2- Tavizsiz bir hocaydı, Arapça kaidelere kurallara çok önem verirdi.
- 3- Kendisinden *Dürer*'in bir kısmını okudum, ibareye hakimiyeti fevkalade idi.
- 4- Çok güzel Arapça konuşuyordu, hatta avamcayı da biliyordu.
- 5- Ders notlarını kendisi hazırlıyordu.
- 6- Derslerde zaman zaman Mısır'ın modernistleri ile yaptığı münakaşaları ve onlara verdiği cevapları bize anlatır ve bizi güldürürdü.
- 7- Hocanın fıkıh usulü notları bende var, notları Türkçe hazırlanmış, kaideleri Arapça yazmıştır,
- 8- Hoca samimi ve ilim heyecanı ile dopdoludur.
- 9- Keramet sahibi evliya bir adamdı... Ben evliyalığına şahit olmuştum.

Prof. Dr. Ahmet Lütfi Kazancı (10.09.2013 tarihli görüşme)

- 1- Hoca Bekir Sadak ile birlikte Arapça dersimize geldi.
- 2- Elimizde belli bir kitap yoktu, 2-3 sayfa metin getiriyordu.
- 3- Bize Arapça grameri kendisi okutmadı, Bekir Sadak hoca okuttu.
- 4- Zaman zaman irab yapıyor fiil, fail ve benzeri ifadelerle yer veriyor, harekeye son derece dikkat ediyor, tercümeyle ona göre yapıyordu.
- 5- Çok güzel akıcı bir Arapçası vardı.
- 6- Bize Hz. Aişe (r.a.) validemizle ilgili 10 hadis okuttu.
- 7- Derslerde zaman zaman hayatını anlatır ve çektiği sıkıntılardan söz ederdi.

Dr. Tayyar Altıkulaç, (22.06.2013 tarihli görüşme)

- 1- Hoca gayretli, samimi bir insandı.
- 2- İlme büyük hizmetleri olmuştur.
- 3- Keşke son yıllarında, bir grubun tarafında yer almasıydı.
- 4- Kendisini rahmetle yad ediyorum.

Süleyman Sırrı (Tokay), Hafız Nazif Osman (Konuk) ve Osman Seyfullah (Keskiöğlü) üçlüsünün 1942 yılında birlikte yazdıkları "Teshilü'l-Kavaidi'l-Arabiyye" isimli kitapçığın kapak sayfası.

Süleyman Sırrı (Tokay), Hafız Nazif Osman (Konuk) ve Osman Seyfullah (Keskiöğlü)'nun birlikte yazdıkları "Teshilü'l-Kavaidi'l-Arabiyye" isimli kitapçığın son sayfası.

Kitap daha çok sarf konularını ele almaktadır. Harfler, hareke ile başlayan eser fiil çekimlerine geniş yer vermekte, hatta bir çok ayrıntıya da girmektedir. Önce fiil sonra isim ele alınmıştır.

Nüvvab mezunlarından ve Sofya Yüksek İslam Enstitüsü'nde de hocalık yapan merhum Yusuf Kerim tarafından, Başmüftü yardımcısı Vedat S. Ahmed'e hediye edilen Mihalîci (Bursa/Karacabey) Mustafa Efendi'nin "Emsile-i Cedide" isimli eserinin kapak sayfası.



Tarihi Medresetü'n-Nüvvab binası

MUHAMMED ÂBİD EL-CÂBİRİ'DE BATI DIŞI MODERNLEŞME YA DA MODERNLEŞMENİN MİLLİ İMKÂNI*

İbrahim KESKİN**

Özet

Her ne kadar modernlik Avrupa merkezli bir mekâna yerleşmişliği ifade etse de günümüzde modernliğin farklı biçimlerine yönelik yorumlarla karşılaşmaktayız. Batı dışı modernlik olarak özetlenebilecek bu yorumlar, Batı modernleşmesinden farklılık ve bir alternatif olma iddiasındadır. Batı dışı modernlik kavramı, batılı olmayan toplumların, modernleşme deneyimlerini kendi toplumsal dinamikleri ile gerçekleştirme iddialarında temellendirilmektedir. Bu bağlamda Câbirî'nin modernlik anlayışını, alternatif modernlik ya da yerel modernlik olarak adlandırmak mümkündür. Bu modernlik biçimi, modernliği sömürge ve emperyalizmden arındırarak, akıl ve aydınlanma merkezli, kültürel ve yerel dinamikler üzerinde gelişme ve ilerlemeyi ifade etmektedir.

Anahtar kelimeler: Modernlik, Batı, Kültür, Uygarlık, Akıl, İlerleme, Geri Kalmışlık, Câbirî, İslam, Batı dışı modernleşme

Abstract

Although modernity is accepted as a phenomenon centered in Europe, there may be other interpretations of different forms aside from current concept of modernity. These interpretations may be called as the Non-western modernity unlike western modernity, and it is claimed that these interpretations are different and alternatives to the classical western modernization. The notion of non-western modernity is based on the claim that modernization experiences of non-western societies have been realized by their own social dynamics. In this context the al- Jabiri's notion of modernity may be called as an alternative or native modernity. This kind of modernity expresses a development and progress on cultural and native dynamics centered on reason and the enlightenment by purifying it from the effects of the colonization and imperialism of western modernity.

Key words: Modernity, The West, Culture, Civilization, Ratio, Development, Underdevelopment, al-Jabri, Non-Western Modernization

Giriş

Peter Wagner'in ifadesiyle II. Dünya savaşı sonrasında sosyal bilimler, modern toplumlar olarak çağdaş Batı toplumlarının, önceki toplumsal düzenlemelerden derin bir kırılma yoluyla ortaya çıktığı varsayımı ile başlamıştır. Söz konusu kırılma, yeni kurumsal düzenlemeleri, piyasa merkezli ekonomiyi, ulusal aidiyete ve rasyonel düzenlemeye

* Bu Makale, yazarın, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el- Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, Bursa 2009, Yayınlanmamış Doktora Tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

** Doç. Dr. , Uludağ Ü. Fen Edebiyat. Fak. Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

dayalı demokratik yönetimi ve empirik-analitik bilimleri geliştiren bilgi üretici kurumları ortaya çıkarmıştır. Söz konusu süreç itibarıyla modernlik, Batı Avrupa ve kuzey Amerika'dan oluşan bir mekâna yerleşmişliği ifade etse de yayılarak küresel bir anlam kazanmaya başlayan bir sürecin de ifadesi olmuştur. Bu anlamda modernlik bir kere inşa edildikten sonra sosyal örgütlenmenin en üstün formuna ulaştığı ve değişen koşullara uyum sağlamada gerekli tüm donanıma sahip olduğu, dolayısıyla başka bir sosyal değişimin olamayacağı kabulünü içermektedir.¹ Geçen iki yüzyıl boyunca sosyal ve politik teori, modern toplumun tekil bir modeli olduğunu ve tüm toplumların aşamalı olarak bu modele ulaşacağını varsaymıştır. Bu varsayım kurumsal düzenlemenin üst düzey rasyonelliği düşüncesinde temellendirilmiştir.²

Günümüz itibarıyla hepimizin modern olduğu yorumlarına günümüzün modernliğinin alışılagelinen modernlik olmadığı yorumları eşlik etmektedir. Zira modernlik, geleceğin ufkunda radikal kurumsal düzenlemelerle daha iyi bir insanlık durumuna sonsuz bir ilerlemeye yönelik umutla ilişkilendirilirken, söz konusu beklentiye sarsıntıya uğratan yorumlarla - hatta radikal anlamda geleceğin ufkunda hiçbir şeyin olmadığına yönelik yorumlarla- karşılaşmaktayız. Bununla ilişkili olarak artık çoklu modernlikler, alternatif modernlikler ve ardışık modernlikler gibi farklı modernlik tanımlamaları söz konusu olmaktadır.³

Modernleşme kuramlarında, modernleşme genel anlamda, batılı toplumların merkeze alındığı diğerlerinin ise öteki olarak değerlendirildiği, doğal bir gelişim çizgisi içerisinde, batılı toplumların seviyesine yükselmek için onları izleme ve takip etme görevinin yüklendiği süreci ifade eder. Dolayısıyla tüm modernleşme kuramları batılı toplumların biricikliğini ve imtiyazlılığını meşrulaştırma işlevine sahiptirler. Batı dışı modernlik kavramı, batılı olmayan toplumların modernleşme deneyimlerini kendi toplumsal dinamikleri ile gerçekleştirme ve temellendirme iddialarıyla ortaya çıkmıştır. Batı dışı modernlik kavramı Batıdan farklılık ile batılı klasik modernleşmeye karşı bir alternatif olma iddiasını içeren bir ifadedir. Modernliğe yönelik yaklaşımlar, modernliğin çoğul yorumlarını anlamayı/açığa çıkarmayı hedeflese de modernliğin formlarını, Avrupa'da inşa edilmiş spesifik ve temel bir yapıya sahip olduğunu fakat modernliğin kendisini eski değerler üstünde, farklı yollardan kültürel olarak ifade edebileceğini varsayar.⁴

Bu çalışmada Câbirî'de modernliğin üç anlamı ele alınmaktadır. Öncelikle Arap-İslam toplumunun modernleşmeyle karşılaşmaları ile iliş-

1 Wagner, Peter, *Deneyim ve Yorum Olarak Modernlik*, Çev.: İbrahim Kaya, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2013, s. 5-6

2 Wagner, a.g.e., s. 21

3 Wagner, a.g.e., s. 2

4 Wagner, a.g.e., s.12

kili Batı modernleşmesi ve modernleştirilmeye yaklaşımı, ikinci olarak ilerleme anlamında modernleşmenin içselleştirilmesi, üçüncü olarak ise milli bir modernleşmenin imkânına yönelik yaklaşımları ele alınmaya çalışılacaktır.

Modernleşme Nedir

Her ne kadar modernliğin başlangıcına yönelik farklı kabuller olsa da özellikle 17. Yy.dan itibaren büyük toplumsal dönüşümlerin yaşandığı, toplum bilimlerin uzlaştığı bir gerçekliğe dönüşmüştür. Söz konusu dönüşümün doğasına yönelik birbirinden farklı hatta birbiriyle çatışan görüşler bulunmakla birlikte modernleşme olarak ifade edilen değişimin, tarihin diğer değişimlerinden oldukça farklı olduğu genel kabul haline gelmiştir. Modernleşmeye yönelik oldukça yoğun ve geniş tartışmalar ve değerlendirmeler koleksiyonu bulunmaktadır. Modernlik, modernleşme, modernizm ve modernite gibi kavramlar, anlam itibariyle farklılık arz etseler de birbirlerinin yerine kullanılan kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Giddens'in da ifade ettiği üzere genel anlamda modernlik, 17. Yy.da Avrupa'da başlayan ve daha sonra tüm dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder.⁵ Modern toplum terimi dünyanın kuzey batı çeyreğinde son birkaç yüz yıl içerisinde toplumsal oluşumlar için, pek de sorgulanmaz bir biçimde kullanıla gelmektedir. Bu kullanım, söz konusu toplumsal oluşumlar ile geleneksel toplumlar arasında temel bir ayrıma dayandırılrsa da hem modern toplumun mümeyyiz vasıflarının neler olduğunu hem de modern olarak nitelendirilen toplumsal oluşumların geleneksel toplumlardan fiili kopuşunun ne zaman başladığını göstermek oldukça sorunludur. Genel anlamda modernleşme ile kentleşme, sanayileşme, demokratikleşme süreçlerine ve bilgiyi empirik-analitik bir temele dayandırmaya gönderme yapılırsa da bu süreçlerin oldukça uzun zaman dilimine yayılması ve eş zamanlı olarak ortaya çıkmamış olması ve söz konusu süreçlerin modern dünya ve modern çağdan oldukça uzak zaman ve bölgelerde izlerinin olması manidardır.⁶

Yeni bir dünya düzeni ideali, modernliğin özünü oluşturur. Modernlik, eski dünyanın ya da eski rejimin insanların ihtiyaç duydukları/arzuladıkları mutluluğu sağlayamadığı gerekçesiyle, beşeri aklın kılavuzluğunda yeni bir dünya inşa etme/yaratma arzusunun ifadesidir. Bu anlamda modernlik, üç boyutlu bir kavramdır. Bu üç boyut, modernizm olarak yeni bir dünya tasarımından, modernizasyon

5 Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 9

6 Wagner, Peter, *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev.: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s. 22-23

olarak yeni bir dünya inşa etmeden ve modernite olarak yeni bir yaşam biçimine dönüşten oluşmaktadır.⁷ Bu anlamıyla özgül düşünme biçimlerine işaret eden modernite; kadimler ve modernler arasındaki, -bilimin, kadimlerin bilgeliğine karşı mücadelesinde kendini gösteren-kavga dönemi olarak karakterize edilir.⁸ Söz konusu değişimin modernleşme olarak tanımlanması, rasyonalitenin önemini vurgulamakla ilişkilidir. Bu değişim sürecini Weber formel rasyonalizasyon olarak tanımlamaktadır.⁹

Weber'in tanımlamasına göre rasyonalizasyon, geleneksel pratiklerin amaçlanan hedeflere daha etkili bir biçimde ulaşmak için tasarlanan prosedürler lehine terk edilmesini ya da reformdan geçirilmesini içerir.¹⁰ Bu, toplumun, araçsal rasyonalizasyon aracılığıyla yeniden tasarlanması anlamına gelmektedir. Rasyonalite, rasyonel düzenliliğe sahip bir dünya tasarımında temellenir. Akıl, insani kuvvetler içinde, imtiyazlı bir şekilde konumlandırılmıştır. Akıl varlığı olarak İnsana düşen görev, söz konusu (teorik/zihinsel) düzenliliği keşfetme/elde etme yeteneği olarak entelektüel yetilerini açığa çıkarmaktır.¹¹ Bu kabulde rasyonalite, insani özün gerçekleştirilmesinin en iyi yolu olarak görülmüştür. Rasyonelleşme yoluyla kurumlar, belirli amaçların daha etkili yerine getirilmesinin araçları haline getirilmiştir. Geleneksel kurumların ve pratiklerin verimlilik adına yeniden biçimlendirilmesi, dini inanç ve değerlerin otoritesini tahrip eder hale gelmiştir. Rasyonelleşme, gelenek ve dinin daha fazla eylem ve pratiklerin temeli olamayacağını, insan eylemlerinin artık dine ya da geleneğe referansla yapılırlı olmaktan çıkacağını varsaymaktadır.¹²

Bu dışlama din ve geleneğin davranışlar için yeter sebep olamayacağı şeklindeki eleştiriyi sınırlı kalmamış aynı zamanda din ve geleneğin her türlü kötülüğün, geriliğin sebebi olarak itham edilmesine dönüşmüş ve kutsal şeyler, bilgisizliğin ve aşağı durumun yansıması olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bilgisizlik ve gelenek bir birleriyle ilişkilendirilip, Avrupa'nın tiksinti duyulan eski rejiminin unsurları olarak görülmüşlerdir. Cehaletle ilişkilendirilmiş gelenek, rasyonalite ve bilimsel bilgiye karşıt olarak konumlandırılıp insani faaliyetlerin akıl ve bilimsel bilgi tarafından yönlendirilmesi gerektiği savunulmuş-

7 Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayıncılık, Ankara 2008, s. 108-109. Wagner, Peter, *Deneyim ve Yorum Olarak Modernlik*, Çev.: İbrahim Kaya, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2013, s.2

8 Hollinger, Robert, *Post-Modernizm ve Sosyal Bilimler*, Çev.: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, s.37

9 Weber, Max, *Economy and Society*, s. 85

10 West, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, Çev.: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s.20

11 Kant, İmmanuel, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Cevap.", *İmmanuel Kant Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 213.

12 West, a.g.e., s.20

tur. Rasyonel düşünme ve empirik gözlemin karşısında konumlandırılan gelenek, dogma ve hurafeyle özleştirilmiştir. Entelektüel bakımdan özerk bilimsel, sanatsal ve ahlaki alanlar, eskinin dini dünya görüşünden kesin ve ona karşıt bir biçimde ayrılmış ve bilimsel bilgi geleneksel bilgiye tezat olarak görülmüştür. Her inanç ve kabule rasyonallite ve empirik gözlem kurallarına uyum testi uygulanmaya başlanmakla kalınmayarak, geleneğin eleştirisi cehalete duyulan nefretle birleşmiştir.¹³ Rasyonel bir varlık olarak insan moderniteyle birlikte artık temel bir referans konumuna yükseltilmiştir. İnsanın bu şekilde konumlandırılması en genel anlamda hümanizm kavramında ifadesini bulur.

Hümanizm, köken itibarıyla antik dönemden, Protogoras'ın "her şeyin, var olanların var olduklarının, var olmayan şeylerin var olmadıklarının ölçüsü" görüşüne kadar geri götürülmektedir. Protogoras'ın bu ifadesi hümanizm'in karakterine yönelik oldukça önemli ipucu sağlamaktadır.¹⁴ Entelektüel ve toplumsal hareket olarak Rönesans düşüncesinde somutlaşan hümanizmin bağlamını, Ortaçağ düşüncesinin tabiatüstüne müracaat etmek suretiyle insani varlığı baskı altına alması, bu dünyanın öte dünya lehine değersizleştirilmesi ve feodal rejimlerin bireyi ortadan kaldırır tarzda işlemesi oluşturmuştur. Ortaçağ düşüncesine tepki olarak insanın merkeze alındığı Grek ve Roma düşüncelerine geri dönüş şeklinde başlayan hümanizm, bireyin kurtuluşuna odaklanmıştır. Rönesans döneminde, bilim öncesi çağın mistik ve estetik karakterini bünyesinde barındıran hümanizm 17. yy.a gelindiğinde, felsefe ve bilimlerde meydana gelen değişime paralel olarak köklü bir dönüşüm yaşamıştır. Modern seküler hümanizm, akli insan varlığının tek ve en yüksek kaynağı olarak gören, bireyin yaratıcı ve ahlaki gelişiminin doğaüstüne müracaat etmeden gerçekleştirebileceğini ve insanın doğallığını, özgürlüğünü ve etkinliğini ön plana çıkaran felsefi akımı ifade etmektedir.¹⁵ Descartes'in "cogito"sunda ifadesini bulan modern seküler hümanizm, insanı evrenin merkezine yerleştirerek varlığın efendisi olma perspektifine işaret eder.¹⁶ Bu anlamıyla hümanizm Aydınlanma düşüncesinde en yetkin formuna ulaştırmıştır.

Entelektüel ve felsefi bir hareket olarak Batı tarihinde bir dönüm noktasına işaret eden Aydınlanma, 18. yy. da insan hayatını iyileştirmek için bir projeye dönüşmüştür. Söz konusu proje, insan sefaletinin cehaletten kaynaklandığını, bilimsel bilginin cehaletten ve cehaletin

13 Shills, Edward, "Gelenek", İnsan Bilimlerine *Prolegomena*, Derleme ve Terc. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 149

14 Cevizci, Ahmet, İlk Çağ Felsefe Tarihi, Asa Yayınları, Bursa 2000, s. 81

15 Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 431

16 Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, Çev.: Şehabettin Yakın, İz Yayıncılık, İstanbul 1999, s.86

neden olduğu sorunlardan kurtararak insani ilerlemenin sınırsız yolunu açacağını varsayar.¹⁷ Aydınlanma, Avrupa toplumunun değişim, gelişim ve ilerleme olarak nitelendirilen sürecinin entelektüel anlamdaki doruk noktası olarak görülmektedir. Söz konusu sürecin ilerleme olarak tanımlanması empirik bilim ve rasyonaliteyle ilişkilidir. Aydınlanmayla birlikte bilim ve akıl, bireylerin ve toplumların hayatlarını düzenlemenin doğru kaynakları olarak görülmeye başlanmıştır. Yine bu süreçte Batı, kendi düşüncesine, pratiklerine, değer ve kurumlarının üstünlüğüne güçlü bir inanç beslemeye başlamıştır. Bu inanç, modern devletin Doğuşu ve kapitalist Pazar ekonomisinin yükselişi gibi modernleştirici gelişme sürecinin başarıyla tamamlanmasında temellendirilmiştir.¹⁸

Deneyim ve Yorum Olarak Batı Dışı Modernlik Düşüncesi

Batılı modernleşme kuramlarında modernlik yorumları ötekine, farklı olana referansla birlikte yapılmaktadır. Söz konusu farklılık, kutupsal karşıtlık içinde, batıyı imtiyazlı, ötekini ise bu imtiyazlılığı tahkime yönelik konumlandırmaya matuftur. Batının imtiyazlı konumu, insanlığın sınırsız ilerlemesi hususunda Batıya bir rol tahsis ederken, diğer toplumlara ise batılı toplumların ulaşmış olduğu noktaya doğru ulaşma çabası içinde olma rolünü ödevini verir. Söz konusu kuramlar, evrimci ilerlemeci tarih kabulüyle bunun doğal bir süreç olduğunu göstermeyi ve bu yolla da Batı'nın tahakkümünü meşrulaştırma işlevini yerine getirirler. Dolayısıyla modernleşme kuramlarının evrenselciliği gerçekte Batı'nın biricikliğini meşrulaştırma çabasıdır. Batılı ve batılı olmayan toplumlar arasındaki eşitsizlik ilişkisini açıklamak için yeni tanımlar oluşturmak amacıyla kültür ve uygarlık kavramları icat edilmiştir. Bu ayırmda uygarlık akıl, bilim ve teknoloji ile tanımlanmış, sanayileşme ve kentleşme gibi ölçütler de eklenerek uygarlık evrenselcilik ile özdeşleştirilmiştir. Kültür ise toplumlar arasındaki eşitsizliklerin bir kaynağı ve toplumların tasnifini sağlayacak bir araç olarak görülmüştür.¹⁹ Söz konusu tanımlama yoluyla batılı olmayan toplumlar ilkel, durağan olarak sınıflandırılmışlardır.

Batı dışı söz konusu olduğunda modernleşmenin farklı bir anlama büründüğünü görmekteyiz. Bu anlam "az gelişmiş ülkelere gelişmiş ülkelerin vasıflarını kazandıran değişme süreci"²⁰ tanımlamasında açığa çıkar. Az gelişmişlik ya da geri kalmışlık Batının sömürgeleştirdikleri ya da sömürgeleştirmek istediklerini tanımlamaya yönelik bir

17 Hollinger, *a.g.e.s.* 17- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akınhay & Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998, s. 48

18 Çiğdem, Ahmet, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Vadi Yayınları, Konya 1997, s.24

19 Azman, Ayşe& Yetim, Nalan, "Batı Dışı Kavramının Ötesinde: Asya'da Modernliğin İnşası", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl:2, Say:8, Bahar 2006, s.201

20 Meriç, Cemil, *Kırk Ambar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1980, s.264

kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Az gelişmiş ülkeler için ideal olan, Batılılar gibi olmaktan geçmektedir. Batının az gelişmiş olarak tanımladıkları toplumlara yönelik belirledikleri bu ideal aslında sömürü arzusunun ifadesi olmaktadır. Çağdaş uygarlığın sahipleri mağluplara örnek hedef olarak gösterdikleri şey ile Rönesans'ın, Protestanlığın, Sanayi devriminin ürünü olarak ortaya çıkan sosyal sistemlerin egemenliğini benimsetmeyi hedeflemişlerdir. Buna göre, süreç içinde Modernleşme sayesinde modernleşmemiş toplumlar modernleşmiş toplumlara benzeyecektir.²¹

Batının coğrafi, tarihsel ve kültürel konumuyla özdeşleşmiş bir modernlik deneyimi, farklı coğrafi ve kültürel havzalara uzanmıştır. Batı dışı modernlik kavramı, modernleşmenin bu yayılımını bir deneyim olarak farklı dillerde yeniden anlatmaktadır. Söz konusu çaba, yerel olguların analizine evrensel bir dil kazandırılabilmesine işaret etmektedir ve tarihsel toplumsal iddiayı ütopyik bir biçimde toplumun yeniden tasavvuruna dönüştürebilmektedir. Batı dışı modernlik -üçüncü yol gibi- alternatif arayışlar olarak anlaşılmaktadır. Çoğulcu modernlik, alternatif modernlik ya da batı dışı modernlik olarak kavramlaştırılan modernlik yorumları, değişen modernlik deneyim ve tanımları üzerine farklı coğrafi ve kültürel konumlardan yeniden düşünme uğraşısını ifade eder. Bu uğraşı, bir kavram olarak Batıyı merkezden kaydırmak suretiyle modernlik üzerine batının kıyısından yeni bir okuma ve dil üretme çabasıdır. Batı-dışı modernlik, hem Batı'yı referans almış hem de Batı'dan bağımsız bir gelişme modeli olarak değerlendirilmiştir.²²

Batı Dışı Modernlik Ya Da Modernleşmenin Milli İmkânı

Müslüman dünya modernleşme ile bir iç dinamizmin sonucu olarak karşılaşmamıştır. Çoğunlukla ya savaşlar ve sömürgeleştirmeler gibi dış etkenlerin tesiriyle ya da yukardan dayatmacı bir aydın despotizmi olarak gerçekleştirilmeye çalışılan bir süreç olmuştur.²³ Modern dünyada Batı'nın kültürel darbesi karşısında genel olarak bir mağlubiyet psikolojisi ve savunmacı tarzda gündeme gelen geleneği dönüştürme ihtiyacı bir modernlik projesi olarak karşımıza çıkmaktadır. İslamcıların modernleşme çaba ve girişimlerini de hem mağlubiyet psikolojisi ile ilişkili hem de savunmacı modernleşme girişimleri olarak değerlendirebiliriz.

İslamcı modernistler, İslam'ın irrasyonel ve kültürel olarak gelecekteki olmadığını, rasyonel bir karaktere sahip olmasına rağmen bu niteliğinin bastırılmış olmasından kaynaklanan sorunların yaşandığı

21 Meriç, *a.g.e.*, ss.264-267

22 Göle, Nilüfer; *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s.58-60

23 Geniş bilgi için bakınız, Gencer, *a.g.e.*

iddiasını yirminci yüzyıl boyunca sürdürmüşlerdir.²⁴ Onların bu iddiaları modernleşme çabalarının bir ifadesidir. Fakat yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, modernleşme ile sömürgeleşme sürecinde yüzleşen toplumların modernleşmeye yönelik tutumlarının sadece modernleşmenin -mitik bir tarzda sunduğu- ideallerini sorgusuzca kabullenmeleri olmayacaktır. Dolayısıyla onların bu konumu modernleşmeye yönelik ikircikli bir tavır doğurmuştur. Bir taraftan modernleşmenin homojenleştirici, yerel kültürleri yok edici, sömürgeci ve nesneleştirici doğasına yönelik eleştirel bir tavır takınıp, parçalanmışlık, bölünmüşlük ve milli değerlerin yitimine karşı savunmacı ve reaksiyoner bir tutum sergilemişler diğer taraftan ise modernleşmenin milli imkânına yönelik akıl yürütmüşlerdir. Zira onlara göre İslam, tek tanrılı inancıyla Hıristiyanlıktan daha rasyonel bir doğaya sahiptir ve söz konusu doğası itibarıyla rasyonellikle ilişkilendirilen gelişmeleri açığa çıkarmaya daha müsaittir.

Fransız sömürgesi sonrasının milliyetçi bir aydını olan Câbirî²⁵de, post-sömürge dönemi aydınlarının yaptığı gibi, kültürel mirasa odaklanmak suretiyle ulusal değerlerin kurtarılmasına yönelik fikirler üretmeye yönelmiştir. Modernleşme ile sömürge yoluyla karşılaşmanın bağlamsal etkisi, Câbirî'nin de modernleşmeye yönelik tutumunu ikircikli karaktere büründürmüştür. Bir yandan modernleşmenin açığa çıkarmış olduğu güce öykünüp, rasyonelleşmeye merkezi bir önem atfederken, diğer taraftan batılı modernleşme biçimine eleştirel ve savunmacı bir tavır sergilemiştir. Bu tavrı Habermas'ın ifade ettiği şekilde, dışarıdan zorla gelen bir kapitalist modernleşmeye karşı duyulan güvensizlik²⁶ ile izah etmek mümkündür.

Modernleşmenin üçüncü dünya ülkelerinin kendi tarihsel ve kültürel tecrübelerini yok etme eğiliminde olduğunu düşünen Câbirî, bu süreci, kültürel bakımdan homojen bir dünya oluşturma, bireyci ve tüketici bir kültürün dikte edildiği bir süreç olarak değerlendirerek eleştirmiştir. Ona göre bu bir kültürel emperyalizmdir. Câbirî, emperyalizme karşı milli kültürün yeniden canlandırılmasını önerir. İslam toplumu on dört asırlık kültürel, dini, felsefi ve edebi birikim ile bu potansiyele yeterli düzeyde sahiptir.²⁷ Câbirî'nin bu önerisi hem Batı'nın emperyalizmine karşı çıkışı hem de Aydınlanma ve modernleşmenin ideallerine yönelik taşıdığı umudu ifade eder. Ona göre emperyalizm ve Aydınlanma/modernleşme arasında net bir ayrım vardır ve bütün

24 Turner, S. Bryan, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, Çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 22

25 Ebu Rabi, İbrahim M., *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 354.

26 Habermas, Jürgen, *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, Çev.: Ali Nalbant, YKY, İstanbul 2009, s. 113

27 el-Câbirî, *Et-Turas ve'l-Hadase*, el-Merkezu's-Sekafiyyu'l-Arabi, Beyrut, 1991, s. 248.

olumsuz etkilerine rağmen modernleşmenin aydınlanmacı rasyonalist karakteri önemlidir. Câbirî, bu farka vurgu yaparak modernleşmenin aydınlanmacı ve rasyonalist niteliğinin benimsenmesi gerektiğini söyler.²⁸

Câbirî, Batı emperyalizminin dayandığı gücün farkında olarak, güçle mücadelenin ancak denk bir güç ile mümkün olduğu kanaatindedir. Aslında onun modernleşmeye yönelik umudunun ardında yatan da bu düşüncedir. Onun modernleşme arzusunu, Batı emperyalizmine karşı koyma amacı güden bir güç istenci olarak değerlendirmek mümkündür. Câbirî, arzuladığı gücün potansiyel olarak kültürel mirasta var olduğunu düşünür. Fakat yukarıda da değindiğimiz üzere bu potansiyelin çeşitli unsurlar tarafından engellendiği kanaatindedir. Bununla ilişkili olarak, mili modernleşmeyi imkân olarak barındıran kültürel mirasın ne türden unsurlar tarafından engellendiğini ortaya koymak için Arap/İslam kültürünü bir sorgulamaya girişir. Onun sorgulama neticesinde ulaştığı şey, sorunun bir epistemoloji sorunu olduğudur. Fakat söz konusu soruna rağmen nihai anlamda Arap/İslam kültürüyle bilimsel/kapitalist devrim arasında bir bağlantı mümkündür ve bu bağlantı milli modernleşmeyi sağlayacak olan bağlantıdır.

Câbirî modernleşme ve ilerleme arasındaki ilişkiye vurgu ile Arap/İslam dünyasının temel probleminin geri kalmışlık olduğu kanaatindedir. Zaten Câbirî'nin modernleşmeye beslediği umut da bununla alakalıdır ve modernleşmeyle geri kalmışlık sorunun çözülebileceğini düşünür. Geri kalmışlık, Arap kültürü, ekonomisi ve siyasetinin krizini ifade eder²⁹ ve bu kriz, ilerleme probleminin ne kadar öncelikli olduğunu gösterir. İlerlemenin mutlak gerekliliğine inanan Câbirî, gelişme ile kültür arasında ciddi bir ilişki olduğunu varsayar. Gelişmeyi, kültüre dönüşmekte olan bilim, geri kalmışlığı da bilimsel gelişmelerden kopuk kültür olarak tanımlayan Câbirî, kültürün, bilimsel gelişmeler çerçevesinde dönüştürülmesi gerektiğini savunur.³⁰

Câbirî'ye göre Batı ilerlemesinin ardında yatan ana unsur rasyonalizmdir.³¹ Yunan rasyonalizmi kendine nesne olarak tabiatı seçmiş ve bu ilişki bağlamında akıl yürütmüştür. Bu akıl yürütme epistemolojik olarak fiili tecrübeleri kabul etmiş (empirik akıl) ve bu sayede de sürekli bir dinamizm kazanmıştır. Arap/İslam kültüründe ise aklın işleyişi bu şekilde inşa edilmemiş, dolayısıyla Batı aklından farklılaşmıştır. Batı rasyonalizminin evrensel saf akıl olduğunu düşünen Câbirî, Arap/İs-

28 Ebu Rabi, *a.g.e.*, s. 395.

29 Ebu Rabi, *a.g.e.*, s. 398.

30 el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2001. ss. 189-190

31 el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, Çev.: İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, ss. 381-382.

lam kültüründe iki unsurun evrensel/saf akli engellediği kanaatindedir. Söz konusu iki unsur gnostik irfâncılık ve beyânî akıldır. Arap/İslam kültürünü epistemolojik olarak İrfân, beyân ve Bûrhan olarak üçlü bir tasnife tabi tutan Câbirî, -Gnostik- İrfânî paradigmayı irrasyonel, beyânî paradigmayı ise donuk karaktere sahip akıl olarak tanımlamıştır. Câbirî'ye göre Arap/İslam akıl ve kültürünün tüm olumsuzluğunun en önde gelen sorumlusu, irfânî paradigmanın akıl yürütme biçimidir. Câbirî, irfanî akıl yürütmenin (gnostik irfâncılık) saf bir irrasyonelite olduğunu ve Arap/İslam kültürüne ideolojik olarak bilinçli bir şekilde sızdırıldığını düşünmektedir. Dolayısıyla yeniden yapılanmada İrfân tamamen dışlanmalı, Beyân olumsuz niteliklerinden (donuk karakterinden) arındırılarak yeniden yapılandırılmalıdır.³²

Câbirî'ye göre her ne kadar Beyânî akıl irrasyonel bir karakter taşımasa da tecrübî bir akıl değildir ve nesnesi Nass'tır. Batı aklının nesnesi olan tabiat Beyânî aklın nesnesi kılınmamıştır. Onun yerine Beyânî akla nesne olarak Nass belirlenmiştir. Aklın nesnesinin Nass olması dinamizmden yoksun kalmasına sebep olmuştur. Zira nass'lar sınırlıdır ve bu sınırlılık aklın kendini tekrarına neden olmuştur. Akıl-nesne ilişkisi, beyânî aklın, inşa sürecinde akıl yürütmede kendini sınırlandırıcı kurallar konulmasına sebep olmuş, bu kurallar da aklın imkân ve işleyişini belirlemiştir.³³

Câbirî'ye göre akıl- kültür ilişkisinin kaçınılmazlığı, hem kültürün hem de aklın yeniden inşasını ve bu inşanın kültürel mirasta temellenmesini zorunlu kılmaktadır. Ancak modernleşmenin milli imkânından bahsetmenin yolu da buradan geçmektedir. Fakat onun önerdiği ve modernleşmeyi sağlayacağını varsaydığı yeniden inşa projesi, epistemolojik bakımdan geleneksel Arap/İslam akıl yapısından tam bir kopuş olacaktır. Söz konusu kopuş Arap/İslam akli ve kültürünün öncelikli problemi olan aklın dinamizme kavuşturulması sorununun çözümü olacaktır. Arap/İslam akli yeniden inşanın kazandıracığı dinamizm ile çağdaş medeniyetin ilim ve teknolojisine ortak olarak güç elde edecek ve bu yolla da emperyalizmin hegemonyasına karşı koyma imkânı bulacaktır. Câbirî'ye göre milli kültürün geleceğini kurtarmanın yegâne yolu budur.³⁴

Câbirî'nin yeni bir tedvin dönemi olarak nitelendirdiği yeniden yapılanmanın hedefi, Arap/İslam Rönesans'ıdır.³⁵ Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu yeniden yapılanma, geleneğin topyekûn dışlanması

32 Geniş bilgi için bakınız, Keskin, İbrahim, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2009

33 el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, ss. 388-389.

34 el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s.177-178

35 el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Çev. A. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul,2003, s.vii

dan ziyade gelenekle modern rasyonalite merkezli bir ilişkinin inşasına yöneliktir. Söz konusu yapılanma, Arap/İslam kültürünün irrasyonalityeden ayıklanmasını ifade eden bir sökmeye –dekonstrüksiyon-, ayıklama ve yeniden yapılanmayı içeren üç aşamalı süreçten oluşan bir projedir. Câbirî'ye göre Arap/İslam aydınlanması ve modernleşmesinin yolu buradan geçmektedir.

Câbirî'nin söz konusu projesinin gelenekle ilişkili olması gereken unsuru, Endülüs deneyimi olarak isimlendirdiği, Bûrhân'dır. Câbirî'ye göre Müslümanların bütün tarihsel tecrübesinde temel referans noktası olan "selefî sâlihîn'in mantığı, her ne kadar tarihsel bağlamında oldukça değerli bir düşünme biçimi olsa da çağdaş uygarlığın mantığına uygun olmadığından, günümüz dünyasında fonksiyonelliğini yitirmiştir. Dolayısıyla bu şekildeki düşünme biçimi bireysel ahlak ve takvaya dayalı yaşamın kaynağı olarak kalmalıdır. Ahlakın ötesindeki hayatın gelişim ve güç dengeleri için ise çağdaş şeklini veren rasyonalite ve eleştirel mantığın benimsenmesi gerekir.³⁶

Câbirî'ye göre, yeniden insanın temelini oluşturacak kültürel mirasın Endülüs/Fas tecrübesi olması gerektiğini yukarıda ifade etmiştik. Câbirî'ye göre, Endülüs/Fas deneyimi için Aristoteles mantığı dini otoriteyi algılamada esas teşkil etmiş ve bu yolla dini rasyonalite ile sağlıklı ilişki kurulabilmiştir. Ona göre, Endülüs/Fas tecrübesi, Kur'anî beyân ile Aristotelesçi akıl arasında her hangi bir çatışma görmediği gibi, her ikisinin örtüştüğünü varsaymıştır.³⁷ Endülüs/Fas tecrübesi, evrensel aklın kurallarını/mantık ilkelerini benimseyerek bilgide akli ve deneysel tecrübeyi esas alan, rasyonalitenin belirleyici olduğu bir paradigma inşa etmiştir.³⁸ Aklın kurallarının rasyonel bir tarzda temellendirilmesi din-felsefe ayrışmasını zorunlu kılmaktadır ve Câbirî'ye göre Endülüs/Fas tecrübesi bu ayrımı hem benimsemiş hem de net bir şekilde temellendirmiştir. Bu niteliği Endülüs/Fas tecrübesini epistemolojik anlamda ideal paradigma kılmaktadır.³⁹ Yukarıda da değindiğimiz üzere modern dünya dinin ahlaki alana çekilmesini ve din-felsefe ayrışmasını zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluk Arap/İslam dünyasının bir güç olarak varlığını inşa edip sürdürmesini sağlayacaktır. Dinin ahlaki alana çekilmesi, aklın akıldışında bir öncüle göre hareket etmekten kurtarılması demektir.

Câbirî'nin saf akıl ya da evrensel akılda gördüğü şey de tam olarak budur: Aklın özgürleştirilmesi ve mantık ilkeleri çerçevesinde akıl yürütme. Bûrhanî paradigma, öncüllerden ve onlardan zorunlu ola-

36 el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 43.

37 el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 346.

38 Geniş bilgi için bakınız, el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, ss. 343-353.

39 el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 369.

rak çıkan sonuçlardan oluşan bir akıl yürütme⁴⁰ olarak evrensel akla tekabül etmektedir. Endülüs/Fas tecrübesindeki akıl (bûrhanî akıl), eleştiri ve rasyonaliteyi merkeze koyan akıldır. Söz konusu akıl, gaibin şahide kıyası yerine, akıl yürütme ve tüme varımı, lafızların delaleti yerine makasadı, tecviz ve adet yerine sebepliliği ve olguların sürekliliğini esas almıştır.⁴¹ Câbirî'nin düşüncesinde bu paradigma, modern bilimsel paradigmayla büyük oranda örtüşmektedir.⁴² Câbirî'ye göre şayet bu akıl yürütme biçimi yaygınlık kazanmış olsaydı modern bilimsel gelişmeler ve ilerleme Arap/İslam kültüründe gerçekleşmiş olacaktı. Batı'nın ilerlemesini sağlayan olgu aklın bu potansiyelinin keşfedilmesidir. Arap/İslam kültürü Endülüs/Fas deneyimi özelinde aklın söz konusu potansiyeline sahip olmasına rağmen Arap/İslam kültürü bu potansiyeli yaygın hale getirip genelleştirememiştir. Rasyonalite, Batıda hayat bulup yaygınlık kazanırken Arap/İslam dünyası bu rasyonaliteden, dolayısıyla ilerlemeden mahrum kalmıştır.⁴³

Özet olarak, Câbirî, modernitenin hegemonik ve emperyalist karakteri ile aydınlanmacı, ilerlemeci, rasyonalist karakteri arasında bir ayrıma giderek, modernitenin ideallerini benimsemektedir. Modernitenin söz konusu niteliklerinden kurtulmak, Batı dışı milli bir modernleşmeden geçmektedir. Modern Batı'nın emperyalizmi ile mücadele ve modern dünyada Arap/İslam kültürünün varlığını sürdürmesinin imkânını milli modernleşmede gören Câbirî, ilerleme ve bilimsel gelişme ile Arap/İslam kültürünün potansiyel rasyonalitesi arasında organik bir ilişki kurmaktadır. Bu çerçevede Arap/İslam kültürünün mirasından arta kalan eleştirel ve rasyonel bakiye doğrultusunda, çağdaş bir paradigma oluşturmak suretiyle Din-kültür ilişkisinin yeniden ele alınarak inşa edilmesi bir zorunluluktur. Müslümanlar çağdaş dünyada İslâm'ın hayatın tüm alanlarında uygulanmasını talep ederken böyle bir talep için tüm zamanları kuşatıcı hazır bir İslami sistemin olmadığını fark etmelidirler. Ona göre, ibadetler, aile hukuku ve naslının belirlediği bazı muamelat ve ahlaki prensipler hariç, hayatın diğer alanlarındaki düzenlemelerin içtihadı bırakılmış olması bunun hem bir göstergesidir hem de yeni çözümler için imkân sağlamaktadır. Dolayısıyla günümüz problemlerine çözümler, İslami bakımdan ahlaki olmakla birlikte, çağın şartlarına uygun ve üretimi harekete geçirici olmak zorundadır. Tecdit bağlamı çerçevesinde bir içtihat bunu gerçekleştirmenin yolunu açacaktır.⁴⁴ Arap rasyonalizmi ile kurulacak

40 el-Câbirî, *Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 687.

41 el-Câbirî, *Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 688.

42 Bkz. el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, ss. 363-700.

43 el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 370.

44 el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, ss. 38-39.

ilişki Arap dünyasının bilimsel devrimlerini doğuracak ve Arap/İslam toplumlarını geri kalmışlığın doğurduğu sorunlardan kurtaracaktır.⁴⁵

Câbirî, Batı'nın Rönesansını Yunan felsefesinin rasyonalist karakteriyle ilişkilendirerek Batı ilerlemesinin bu yolla gerçekleştiğini düşünür. Yunan rasyonalizmi ile Batı ilerlemesi arasındaki ilişki, Arap aklında değiştirilmesi gereken şeyin ne olduğunu açığa çıkarmaktadır. Grek-Avrupa akli, aklın tabiatı yorumlama ve sırlarını keşfetme gücüne inanılan bir akıl olarak kendine obje olarak tabiatı seçmiştir. Batı aklını yücelten akıl ve nesnesi arasındaki ilişkidir. Batı ilerlemesi bu ilişkinin belirlediği yapısal bir temele dayanmaktadır. Grek-Batı düşüncesindeki bu akıl ve tabiat dualitesi epistemolojik olarak aklın rasyonalist bir inşasına dönüşmüştür. Oysa Arap/İslam akli, Allah-insan ve tabiattan müteşekkil üç kutuplu ilişkide temellendirilmiştir. Aklın temellerinin farklılığı Grek-Batı kültürü ve düşüncesinde aklın araçsallığına, Arap düşüncesinde ise aklın davranışsallığına neden olmuştur. Arap/İslam kültüründe akıl süje ve onun vicdaniyle ilişkili hale gelirken, Batı düşünce ve kültüründe ise obje ile alakalı olmuş, yani Arap/İslam akli normatif, Grek-Batı akli ise objektif hale gelmiş.⁴⁶

Sonuç ve Değerlendirme

Post-sömürge dönemi aydını olarak Câbirî, bir taraftan modernleşmenin hegemonist ve emperyalist karakterine karşı çıkarken, diğer taraftan modernleşmeyi bir amaç olarak benimsemektedir. Câbirî'nin modernleşmeye yönelik arzusu, modernleşmedeki aydınlanma ve rasyonalizm ile ilişkilidir ve Arap/İslam kültürünün bakiyesinin barındırdığı rasyonel temeller üzerine milli bir modernleşmeye yöneliktir. Arap/İslam dünyasının gerilikten kaynaklanan bir kriz durumu yaşadığını düşünen Câbirî'nin milli modernleşme beklentisi bu krizden kurtulmaya yönelik umuduyla birebir bağlantılıdır. Câbirî, modernitenin sömürgeciler aracılığıyla zor ve şiddet yoluyla da olsa empoze edilme girişimlerinin Arap/İslam dünyası için pozitif etkisinden de bahseder. 19. Yy.da birçok Arap ülkesine yapılan emperyalist müdahale, sarsıcı bir deneyim olmasına rağmen, kültürel donuklaşma ve düşünsel durağanlıktan arınmanın zorunluluğunu da açığa çıkarmıştır ve kopuş metodolojik bir karakter taşımaktadır.

Câbirî'ye göre Arap/İslam kültürü, tedvin döneminin belirleyiciliğinde devam etmektedir. Tedvin döneminin akıl inşası, tarihsel şartları itibarıyla yüksek bir rasyonellik taşısa da, daha sonrası için belirleyici kurallara dönüşerek bir donukluk ve durağanlığa neden olmuştur. Arap/İslam kültürünün krizinin akla bir dinamizm kazandırmak suretiyle aşılabacağı kanaatinde olan Câbirî, kültürün ve aklın yeniden ya-

45 Ebu Rabi, *a.g.e.*, s.381.

46 Geniş bilgi için bakınız, el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, ss. 31-35.

pılandırılarak arzulanan dinamizmin elde edileceğini düşünür. Câbirî için Arap/İslam kültürünün yeniden yapılandırılması, saf aklın Arap/İslam kültürü içinde yeniden keşfini gerçekleştirmeye yöneliktir.⁴⁷ Ona göre çağın en belirgin niteliği akıldır ve çağımızda rasyonellik eylemsel önceliğe sahiptir. Çağın rasyonel niteliği, Arap/İslam aklı ve kültürünün rasyonelite merkezli yeniden inşasını zorunlu kılmaktadır.⁴⁸

Câbirî, hem çağdaş toplumun niteliklerini merkeze alarak kültürün ve aklın yeniden inşasını önermekte hem de modernleşmenin milli imkânını dillendirmektedir. Batı aydınlanma ve rasyonalizminin merkeze konularak aklın ve kültürün yeniden inşası, farklılığı ortadan kaldıracak bir girişim olacaktır. Aydınlanmanın akıl projesi, insanı akıl dışılığın vesayetinden kurtarmayı, tarih ve kültürün ötesinde kesin ve gerçek olana, ezeli ve ebedi olana ulaşmayı hedeflemiştir.⁴⁹ Câbirî'nin girişiminin Aydınlanmacı perspektifi içerdiğini hatta söz konusu perspektifin bir yansıması olarak açığa çıktığını söylemek mümkündür. Her ne kadar Câbirî, tedvin dönemi çalışmalarını (akıl için oluşturulan kurallar olarak nitelendirir), akıl için putlar olarak nitelense de, onları bilimsel bilgi ve Aydınlanmanın, dolayısıyla da modernleşmenin engelleri olarak değerlendirmektedir. Câbirî, geleneksel İslam toplumlarının sahip oldukları inançları tamamıyla hurafe ve batıl inançlar olarak tanımlamamakla birlikte, belirli bir tarihsel döneme ait bir kavrayışı benimsemek suretiyle, İslam vahyinin rasyonelliğini engellediklerini düşünür.⁵⁰ Ona göre bu tarihsel bağlama ait kavrayışı rasyonellik merkezli revize etmek gerekmektedir.

Modernleşmenin tahakküm ve emperyalizmine karşı çıkan Câbirî'nin, modernleşmeyi doğuran felsefeyle yeterice hesaplaşmadığı bundan dolayı da modernleşme düşüncesi ile ironik bir ilişki içinde olduğu kanaatindeyiz. Câbirî'de bu ironiyi ortaya çıkaran şey, geri kalmışlıkla sömürgecinin ilişkisini sorgulamamasıdır. Bu yüzden onun modernleşmeye yönelik yaklaşımı paradoksal bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Câbirî, bir taraftan modernleşmenin tahakküm ve emperyalizmine karşı çıkarken, diğer taraftan Batı dışı toplumların geri kalmışlığını kültürel bagajla ve kültürün taşıdığı akılla alakalı görerek, hem ileri-geri⁵¹ dikotomisinin nasıl inşa edildiğini ve ne gibi bir ideolojik işleve matuf olduğunu hem de söz konusu problemin sömürgeci küreselleşmeyle ilişkisini görmezlikten gelmekte ya da görememektedir.

47 Geniş bilgi için bkz. el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, ss. 35-47.

48 el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 36,37.

49 Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev.: Hüsamettin Arslan & Bekir Bal-kız, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 16

50 Bkz., el-Câbirî, *Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 325.

51 İleri-geri tartışmaları için bakınız, Levi-Starauss, Claude, *İrk-Tarih-Kültür*, Çev. Komisyon. Metis Yayınları İstanbul 1995

Avrupa'nın ırk merkezci emperyalist modernleşmesine karşı başka modernleşmelerden bahsetmek ne kadar mümkündür? Modernleşmenin bizzat bir kategorileştirme olduğunu fark etmeden milli bir modernleşme düşüncesi ne kadar sağlıklı bir düşünme olacaktır? Bunun en hafif tabirle eksik bir düşünme biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Modernitenin dünyayı kategorize ederek bir sınıflamaya tabi tuttuğunu, Batı'nın merkezi ve ileri, Batı dışı toplumların geri ve Batılı toplumları taklit etmesi gereken bir konuma yerleştirildiğini ve söz konusu tasnifle bir şiddet ve tahakkümün meşrulaştırıldığını göz önünde bulundurmak zorunludur kanaatindeyiz. Üçüncü dünya ülkelerini dönüştürmenin yolu olarak görülen modernleşmenin milli imkânından bahsetmek ne kadar mümkün ya da doğrudur? Lineer tarih kabulüyle insanlığın sınıflandırıldığı, halkların modernleşmenin hangi tarihsel uğrak noktasında yer aldığı ve yer aldığı konum itibarıyla erginliklerinin sorgulandığı bir modernleşmede milli kültürlerin varlığını sürdürmesi ne derece mümkündür?

Bu ve benzeri sorular ve problemlerle yüzleşmeden modernleşmeye duyulan umut ve beklentinin ironiye mahkûm olduğu kanaatindeyiz. İslam dünyasının 16. yy.dan itibaren bir gerileyiş ve çöküş sürecine girdiği kabul edilir.⁵² Müslümanların yaşadığı yenilgiler gözlerinin yenildikleri güce çevrilmesine neden olmuş ve bir öykünmeye dönüşmüştür.⁵³ İslam toplumu aydınları gerilik sorunun inanç ve değerlerden kaynaklanmadığına yönelik savunmalara girişmişlerdir. Dolayısıyla Batı dışı modernleşme istenci İslam toplumlarının özgül bir girişimi olarak ortaya çıkmamıştır.⁵⁴ Modernleşme istenci ile küresel modernleşme arasında bir bağ bulunmaktadır ve modernitenin küresel hegemonyasının söylemsel inşasını ifade etmektedir. Gerileme paradigmasının içselleştirilmesi İslam dünyasının kendi tarihlerini Avrupalıların gözüyle kavramalarına ve Avrupa merkezci bir tarih kavrayışını kabule dönüşecektir. Bu İslam dünyası aydınlarının kendilerine ait olandan vazgeçmelerine, medeniyet bakımından değişiklik taleplerine ve bunun yerine Batılı medeniyeti tesis etmeyi arzulamalarına sebep olmuştur. Söz konusu paradigma çerçevesinde gerçekleştirilecek kavrayış ve inşa çabaları Avrupa modernleşmesinin sürekliliği ve yeniden üretimini ifade eder ve yalnızca bir self-oryantalizasyon anlamına gelir.⁵⁵

52 Geniş bilgi için bakınız, Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayınları, Ankara 2008, s.s. 36-54

53 A.e., s. 207

54 Göle, Nilüfer, "Batı Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen", *Doğu-Batı Dergisi*, Yıl I, S.II, 1998, s.55

55 Keskin, İbrahim, "İslam'da Modernleşme Girişiminde Oryantalizmin İzleri", *Bilimname*, 2012, Vol. 23 Issue 2. p13 .185-173p

Kaynakça

- Ahmet, Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Vadi Yayınları, Konya 1997.
- Azman, Ayşe & Yetim, Nalan, "Batı Dışı Kavramının Ötesinde: Asya'da Modernliğin İnşası", *Muhaşfazakar Düşünce*, Yıl:2, Say:8, Bahar 2006.
- Cevzci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Cevzci, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa 2000.
- Ebu Rabi, İbrahim M., *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2005.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev.: Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslam Akılının Oluşumu*, Çev.: İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev.: Burhan Köroğlu ve Diğerleri, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev.: A. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Et-Turas ve'l-Hadase*, el-Merkezu's-Sekafıyyu'l-Arabi, Beyrut, 1991.
- Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayıncılık, Ankara 2008.
- Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev.: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016.
- Göle, Nilüfer, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul 2002.
- Göle, Nilüfer, "Batı Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen", *Doğu-Batı Dergisi*, Yıl I, S.II, 1998.
- Habermas, Jürgen, *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler*, Çev.: Ali Nalbant, YKY, İstanbul 2009.
- Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev.: Hüsamettin Arslan & Bekir Balık, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Hollinger, Robert, *Post-Modernizm ve Sosyal Bilimler*, Çev.: Ahmet Cevzci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005.
- Keskin, İbrahim, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2009.
- Keskin, İbrahim, "İslam'da Modernleşme Girişiminde Oryantalizmin İzleri", *Bilimname*, 2012, Vol. 23 Issue 2.
- Kant, İmmanuel, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Cevap.", İmmanuel Kant Seçilmiş Yazılar, Çev.: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akinhay & Derya Kömürçü, Bilim Sanat Yayınları, Ankara 1998.
- Meriç, Cemil, *Kırk Ambar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1980.
- Shills, Edward, "Gelenek", İnsan Bilimlerine Prolegomena, Derleme ve Terc. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Levi-Starauss, Claude, *İrk-Tarih-Kültür*, Çev.: Komisyon, Metis Yayınları İstanbul 1995.
- Turner, S. Bryan, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, Çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, Çev.: Şehabettin Yakın, İz Yayıncılık, İstanbul 1999.
- Wagner, Peter, *Deneyim ve Yorum Olarak Modernlik*, Çev.: İbrahim Kaya, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2013.
- Wagner, Peter, *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev.: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.
- Weber, Max, *Economy and Society*
- West, David, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, Çev.: Ahmet Cevzci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.

ANTONY FLEW'ÜN ATEİZMDEN TANRI İNANCINA YOLCULUĞU

Mehmet Şükrü ÖZKAN*

ÖZET

Bu çalışma Antony Flew'ün ateizmden Tanrı inancına dönüş serüvenini incelemektedir. Bu açıdan bakıldığında onun entelektüel hayatını iki döneme ayırmak mümkündür. Ateist olarak geçirdiği ilk dönem ve Tanrı inancına sahip olduğu ikinci dönem. Flew ateist olduğu dönemde belli argümanlardan yola çıkarak, Tanrı'nın varlığının imkânsızlığını savunmuştur. Tanrı inancına sahip olduğu dönemde ise bu argümanlarda işaret edilen problemlere cevap bulduğunu ve yeni delillerle birlikte Tanrı'nın varlığını kabul ettiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla bu çalışmanın temel gayesi bu dönüşümdeki gerekçelerin tutarlı olup olmadığını sorgulamak, varılan noktada Flew'ün sahip olduğu Tanrı inancının dini açıdan yansımalarını tartışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Ateizm, Bilim, İman, Kanıtlama, Tanrı.

ABSTRACT

ANTONY FLEW'S JOURNEY FROM ATHEISM TO BELIEF IN GOD

This study examines Antony Flew's journey from atheism to belief in God. From this perspective, it is possible to divide his intellectual life into two periods: first period is his life as an atheist and the second as a believer in God. Setting off from certain arguments, Flew argued the impossibility of the existence of God in the period where he was an atheist. In the period where he had belief in God, he argued that he had found the answer to the problems and accepted the existence of God. Therefore, the basic objective of this study is to question whether the reasons in this transformation are consistent and to discuss the reflection of Flew's belief of God at the conclusion in terms of religion.

Key Words: Atheism, Science, Faith, Proving, God.

Giriş

Antony Flew'ün Tanrı'nın var olup olmaması noktasındaki tutumu iki döneme ayrılır. Bunlar; ateizmi savunma ve eleştirme dönemleri olarak ifade edilebilir. Bu iki dönem karşılaştırıldığında, ilk dönemin kaynak, süre, tartışma vb. unsurlarıyla birlikte ikinci dönemden çok daha teferruatlı olduğu gözlenmektedir. Bundan dolayı Flew'ün ateizm eleştirisini kapsayan ikinci dönemdeki düşüncelerinin çok net temellendirilmediğini ileri sürebiliriz. Ülkemizde "Yanılmışım Tanrı Varmış"¹ adıyla tercüme edilen kitabı, bu dönemle ilgili en kapsamlı

* Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fak. Felsefe ve Din Bil. Öğretim Üyesi.

1 Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Hasan Kaya ve Zeynep Ertan, Profil Yayıncılık, İstanbul: 2014. Kitabın orijinal adı *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*'dir.

çalışmasıdır. Hasılı biz bu dönemin değerlendirilmesinde daha çok bu kitabı kaynak almak durumunda kalacağız.

Flew, altmış yılı aşkın süreyi ateist olarak sürdürmüş, bu süre zarfında her ateistin sahip olduğu “Tanrı yoktur”, “Tanrı ile ilgili inanç, bekâr kocalar ve yuvarlak kareler ifadeleri ile aynı anlamdadır”, “evrenin bir başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur”, “yaşayan organizmalar, cansız organizmalardan uzun bir dönem sonunda evrim geçirerek meydana gelmiştir” gibi belli önermeleri kabul etmiştir. Ayrıca bu önermelere bağlı olarak 2004’e kadar Thomas B. Warren, William L. Craig, R. Swinburne, Alvin Plantinga, G. Habermas vb. birçok teist filozofla münazaralarda bulunmuş, Tanrı’nın var olmadığını, evrenin bir başlangıcı olmadığını ve ilk sebep delilinin geçersizliğini, Tanrı’nın var olması durumunda sürekli iyiyi yapan özgür varlıklar yaratabileceğini, evrendeki karmaşık düzenin Tanrı’nın varlığıyla açıklanamayacağını ve evrendeki karmaşık varlıkların bilinçsiz fiziksel kuvvetlerin ürünü olduğunu vb. önermeleri savunmuştur.² Fakat 2004’te New York’da gerçekleşen bir sempozyumda Tanrı’nın varlığını kabul ettiğini ilan etmiştir. Bu sempozyumda kendisine hayatın kaynağına dair son çalışmaların yaratıcı bir zekâyâ işaret edip etmediği sorulduğunda olumlu cevap vermiştir.³

Flew için önemli olan delilin kendisini götürdüğü yere gitmektir. Bu açıdan bakacak olursak Flew’ün ateizm düşüncesinden Tanrı inancına yolculuğunu bu ilke çerçevesinde düşündüğümüzde pek de şaşılacak bir olguyla karşılaşmamış oluruz. Hakeza Flew’ün, Hume’un felsefi düşüncesi ve özgür irade konularında önceki fikirlerinin tam tersi fikirlere sahip olduğunu söyleyerek, düşüncesinde meydana gelen değişimlere örnek vermektedir.⁴ Yani Flew, kendi iddiasına göre kendi koyduğu ilkeye sadık kalarak, sadece inanç konusunda değil birçok felsefi meselede düşünce değişimi yaşamıştır. Yıllarca süren münazaralardan sonra Tanrı’yı kabul etmesinin tamamen doğal teoloji yoluyla olduğunu ifade ederek, Tanrı’yı keşfinin hiçbir doğüstü fenomen ya

2 Flew, *Yanulmuşum Tanrı Varmış*, s. 73-79., Gary Habermas, kendisiyle 2003 öncesindeki görüşmelerinde Tanrı düşüncesine, vahye, mucizelere ve ölüm sonrası hayata açık olduğu noktasında Flew’ün görüş belirttiğini fakat 2003 yılında bazı soru işaretlerinden dolayı ateist olarak kalmaya kararlı olduğunu belirttiğini ifade etmektedir. 2004 yılına gelindiğinde kendisinin Tanrıya inandığını fakat vahiy ve diğer konularda çekimser olduğunu hatta delile göre hareket edeceğini bildirdiğini söylemektedir. Gary Habermas, Antony Flew’s Deism Revisited, *Philosophia Christi*, 2007, Vol. 9, No. 2, 2007, s. 431-432.

3 Flew, *Yanulmuşum Tanrı Varmış*, s. 79. Son dönemde ateizmden tanrı inancına dönüş olgusu her ne kadar Flew ile tartışma konusu olsa da uzunca bir süre ateist olarak kaldıktan sonra Tanrı inancına sahip olduğunu belirten farklı düşünürler de vardır. Bunlardan biri de Francis S. Collins’tir. Onun Tanrı inancına dönüş gerekçelerini ve kabul ettiği kanıtlar için bkz. Francis S. Collins, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*, Newyork: Free Press, 2007., Francis S. Collins, *Belief: Reading on the Reason for Faith*, Newyork: Harper One, 2010.

4 Flew, *Yanulmuşum Tanrı Varmış*, s. 65-69.

da tecrübeyle gerçekleşmediğini yani bu yolculuğun her hangi bir dini inançla ya da imanla değil akılla olduğunu vurgulamaktadır.⁵

Bizim bu çalışmada sorgulayacağımız temel meselelerden biri Flew'ün gerçekten “delillerin götürdüğü yere git” olarak nitelenen ilkeye sadık kalarak hareket edip etmediğidir. Flew, bu ilkeyi ele alarak farklı iki dönem yaşamış ve son bilimsel gelişmeler sonucunda delillerin Tanrı'nın varlığına işaret ettiği sonucuna varmıştır. Bu noktada sorulacak en temel soru, delillerin gerçekten ve kesin olarak Tanrı'nın varlığına işaret edip etmediği ve Flew'ün inanmasında tüm rolün delillerde olup olmadığıdır. Dolayısıyla onun ateizmden Tanrı inancına dönüşünün ne kadar rasyonel olduğu tartışmaya açılmak zorundadır. Ayrıca ateist ve deist dönemdeki argümanları karşılaştırdığında, Flew'ün kendisinin ateist olmasına neden olan argümanlarının ne kadarına cevap bulduğu ve hangi problemi ne ölçüde çözüme kavuşturduğu onun Tanrı inancına sahip olması bakımından irdelenen diğer husustur. Kısaca onun ateist dönemdeki argümanlarına Tanrı inancına sahip olduğu dönemdeki cevapları ve bulduğu çözümlerin ikna edici olup olmadığı çalışmanın odak noktasıdır. Neticede sahip olduğu inancın dinler ve iman açısından ne ifade ettiği de irdelenmelidir.

İlk Dönem: Ateizminin Temelleri

Genel olarak ateistlerin teistlere yönelttiği itirazları; delillere yönelik eleştiriler, sosyolojik ve psikolojik tabanlı düşünceler, kötülük problemi ve teistik iddiaların anlamsızlığı üzerine inşa edilmiş argümanlar ve ispat sorumluluğunun teistlerde olduğu iddiası gibi gerekçelerden yola çıkarak temellendirilir.⁶ Dolayısıyla Flew'ün ateizminin temelinde de üç gerekçe bulunmaktadır. Bunlardan ilki kötülük meselesinde belirtilen sorunlara teistlerin mantıklı bir cevap verememesi, ikinci-

5 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 93., Ateist meydan okumaya karşı üç epistemolojik tutum vardır. Bunlar; fideizm, reformist epistemoloji gibi doğal teolojidir. Doğal teolojide diğer iki tutumdan farklı olarak n bir açıklaması olabileceği düşüncesindenaydır. ayrıntılı ı gösteren her hangi bir fiziksel kanıt bulunamaz. sonuçta kurar. erTanrının varlığı delilci yöntem kullanılarak temellendirilmeye çalışılır. Doğal teolojide vahiy veya her hangi bir başka otoriteye başvurmaksızın doğal yollardan Tanrının bilgisine ulaşmak amaçlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nebi Mehdiyev, Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği, İstanbul: İsam Yay., 2008, s.37-53.

6 Ernest Nagel, ateistlerin teistlere yönelttiği epistemolojik itirazları şu şekilde sıralar: 1. Teistik deliller anlamlıdır fakat bu delillere inanmayı gerektirecek pozitif deliller olmamakla birlikte, negatif deliller kolayca çürütülebilecek niteliktedir. 2. Teistik tezler hiçbir epistemolojik değeri olmadığı ve sadece beşeri arzuların yansımaları olduğu için anlamsızdır. Ernest Nagel, “Philosophical Concepts of Atheism”, *Critiques of God: Making the Case against Belief in God*, ed. Peter A. Angelles, Newyork: Prometheus Books, 1997, s. 6., Ateist itirazların ayrıntılı şekilde işlendiği bazı çalışmalar için bkz. Victor J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis*, Newyork: Prometheus Books, 2007., J.J.C. Smart and J.J. Haldane, *Atheism and Theism*, Oxford: Blackwell Publishing, 2003., Julian baggini, *Atheism: A Very Short Introduction*, Oxford: University Press, 2003., George H. Smith, *Atheism: The Case Against God*, Newyork: Prometheus Books, 1989., *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*, ed. Amarnath Amarasingam, Boston: Brill, 2010.

si teistlerin Tanrı'nın varlığı lehinde kullandıkları argümanların ikna edicilikten uzak olması, üçüncüsü ise Tanrı ile ilgili kullanılan önermelerin "Yanlışlama İlkesi" ile ters düşmesidir. İspat sorumluluğunun teistlerde olduğu görüşü de kendisince ısrarla vurgulanmaktadır.

Flew, ateizmi savunan düşüncelerini "Teoloji ve Yanlışlama"da⁷ ifade ettikten sonra "God and Philosophy"de⁸ bu düşünceleri geliştirmiştir. "Teoloji ve Yanlışlama" dindarların öne sürdükleri iddiaları açıklama amacı güdüyorken, God and Philosophy ise ateizmin sistematik iddialarını içeren bir çalışmadır. Flew bu çalışmada, Tanrı kavramının tutarlılığı, uygulanabilirliği ve akla yatkınlığı meselelerini tartışmakla birlikte doğal teoloji ve ilahi vahiy konularını ele almıştır. Düzen ve amaçtan, kozmolojik ve ahlaki iddialardan veya belirli bir dini deneyim yoluyla Tanrı'nın varlığının savunulamayacağı Flew'ün bu kitap-taki temel argümanıdır.

Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkansızlığı

Felsefi düşünceye bakıldığında düşünürler ya Tanrı hakkındaki kelime ve kavramların anlamlarını dolayısıyla ifade edilen anlamların nasıl türediklerini ya da inançların tahlil ve değerlendirilmesi için din diline ilgi göstermişlerdir. Ateist olsun olmasın birçok filozof Tanrı hakkında konuşulup konuşulamayacağı veya hangi surette konuşmanın anlamlı olacağı meselesini tartışmıştır. Bu düşünürlerden biri olan Flew, ateizmi savunduğu dönemde Tanrı hakkında konuşmak üzerine düşüncelerini mantıksal pozitivizme dayandırmaktadır. Buna göre bir önermenin olgusal konular ya da gerçeklikler hakkında bilgi sunması için önermenin sentetik ve olgusal yoldan doğrulanabilir olması gerekmektedir. Mesela teolojik önermeler Tanrı hakkında bilgi iddiasında oldukları için olgusal açıdan doğrulanmaları gerekir. Fakat mantıksal pozitivistlere göre bu tarz önermeler olgusal açıdan doğrulanamamakla birlikte hiçbir anlam ifade etmemektedirler.⁹

7 Antony Flew, "Theology and Falsification" *New Essays in Philosophical Theology*, (ed.) Antony Flew & Alasdair MacIntyre, SCM Press, London, 1955.

8 Antony Flew, *God and Philosophy*, Prometheus Books, New York, 2005.

9 C. Stephan Evans, Din Dili Problemi, Çev. Ferhat Akdemir, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 28, s. 255., Analitik dil filozoflarının, din dilini bilimsel mantık bağlamında okumaya başlamalarıyla, din diline yönelik farklı yaklaşımlar vuku bulmuştur. "Mantıksal Pozitivizm" bu yaklaşımlardan birisidir. Mantıksal pozitivistlerin "doğrulama ilkesine" göre olgusal olarak hiçbir karşılığı olmayan önermeler anlamsız sayılmaydı. Mantıksal pozitivist tutumun ve ona verilen cevapların, ayrıca farklı din dili teorilerinin işlendiği ayrıntılı bir çalışma için bkz. William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlerinin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, çev. Tuncay İmamoğlu, İstanbul: Ataç Yay., 2005., Mantıksal pozitivistlerin farklı argümanlarını bir araya toplayan geniş bir çalışma için bkz. *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, New York: Free Press, 1959., Mantıksal pozitivistimin en önemli temsilcisi olan Ayer'in düşünceleri için bkz. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York: Dover Pub., 1946

Flew, bazı kavramların ne somut ne de somut olmayan şeylere işaret ettiğini, bu sebeple onların, sadece onları kullananların tanımladıkları işleve göre anlamlandırılması sonucu türediğini ileri sürmektedir. Yani bu kavramlar, işaret ettiği her hangi bir nesne ya da tür olmaksızın, sadece kullanımlarının uygun veya uygun olmayan durumlarına göre anlam kazanmaktadırlar. Tanrı kavramının bu şekilde değerlendirilmesi gerektiğini savunan Flew, Kutsal Kitap veya başka bir yerde bu kavramın kişisel bir varlığa işaret ettiğini kanıtlayacak her hangi bir somut veriye sahip olunmadığını öne sürmektedir. Yani Tanrı kavramının gerçek bir nesneye uygulanması imkânsızdır. Çünkü kendisi hakkında konuşulamayan manevi varlık olarak nitelendirilen bir şey kişisel varlığı tanımlamak için kullanılamaz. Mesela Tanrı hakkında konuşma ihtiyacı hisseden Hıristiyanlar onun manevi alandaki ifade edilemezliği sorununu, İsa üzerinden çözmeye çalışmaktadırlar. Hasılı Tanrı hakkında konuşmayı İsa hakkında konuşmaya dönüştürmüşlerdir. Fakat Tanrı'yı kendinde varlık olarak tanımlayıp soyutlamak, onun kişisel bir varlık olarak nitelendirilmesini olanaksızlaştırmaktadır.¹⁰

Bu düşünceler paralelinde Flew'ün öncelikli hedefinin, Tanrı'nın varlığı ile ilgili delilden yoksun olup olmamak değil, Tanrı'nın var olduğu iddiasının ne anlama geldiğini göstermek olduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla temel düşüncesi Tanrı'nın var olduğu ve insanları sevdiği iddialarının bilişsel açıdan anlamsız olduğudur. Çıkış noktası ise öne sürülen bir iddianın bazı şeyleri dışarıda bıraktığı düşüncesidir. Mesela dünyanın yuvarlak olduğu iddiası onun düz olma ihtimalini dışlamaktadır. Fakat ona göre teistlerin öne sürdüğü iddialar böyle değildir. Çünkü onlar iddialarının aleyhine hiçbir şeyi kabul etmemektedirler. Aksine her durumu öne sürdükleri iddianın lehine çevirmektedirler. Tanrı'nın insanları sevdiği iddiası bu şekilde değerlendirilebilir. Acının ya da ıstırabın varlığı, farklı nitelendirmelerle birlikte onun varlığıyla ve sevgisiyle bağdaştırılmaktadır. Burada Flew, dini inanç sahiplerinin kabul ettikleri ve inanılması için öne sürdükleri iddiaların, olumsuz olgular bulunsa dahi iddialarının aksini öne sürecek herhangi bir pozisyona müsaade etmediğini düşünmektedir. Yani teist iddialar her hangi bir iddiayı dışarıda bırakmamakta ve yanlışlamamaktadır.¹¹ Teolojik dilin sınırları vardır ve günlük dil pervasızca bu dil yerine kul-

10 Flew, *God and Philosophy*, s. 32-34., Flew'ün bu düşüncelerine karşı Thomas Aquinas'ın benzer anlamlılık teorisi zikredilebilir. Bu teoriye göre bir kelime hem yaratılmış bir varlığa hem de Tanrı'ya izafe edildiğinde ne tam anlamıyla aynı ne de farklı anlamda kullanılır. Mesela adil kavramı insan ve Tanrı hakkında kullanıldığında her ne kadar insan ile Tanrı'nın adaleti aynı olmasa da ilahi adaletle insani adaletin arasındaki bağlantı sebebiyle bu kavramın iki varlığa da benzer anlamıyla yüklem yapılabileceği söylenebilir. Bkz. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975, s. 28 vd.

11 Flew, "Theology and Falsification" s. 97-99.

lanılmaktadır. Mesela “Tanrı insanları sever” cümlesini kullandığında Tanrı ve sevmek kavramlarının anlamsal sınırlarını belirleyemediğimiz gibi bu anlamların günlük dilde olduğu gibi kullanılması Flew’a göre Tanrı ile bu dünya arasındaki ontolojik farkı ortadan kaldırdığı gibi iki önermenin eşdeğer kabul edilmesi tutarsızlık içerir. Çünkü insani alanda tecrübe konusu olabilecek şeylerin Tanrı söz konusu olduğunda anlamsızlaştığı görülmektedir.¹²

Flew’un bu düşünceleri farklı din dili teorisine sahip düşünürler tarafından eleştirilmiştir. R. M. Hare, dini ifadelerin açıklamada bulunmak şeklinde değil, genel bir tutum olarak bir şeyin ifade edilişi anlamında “blik” olarak kabul edilmesini önermiştir. Hare’e göre blik, deneyimimizin doğrulanamayan ve yanlışlanamayan bir yorumlamasından ibaretti. Çünkü blikler yanlışlanamaz kanaatlerdir. Onlar birer önerme olmasalar da güçlü blikler davranışlara yön verdiği için doğru bliklere sahip olmak gerekir.¹³ Flew’un düşüncelerine yöneltilen diğer eleştiri Mitchell’den gelmiştir. Mitchell’e göre teolojik ifadelerde öne sürülen iddialara karşı gelen iddialar vardır ve bunu teologlar kabul etmektedir. Mesela acı çekmelerin Tanrı’nın varlığına ve bizi sevdiğine karşı kanıt olarak kullanılması mümkündür. Fakat inananlar Tanrı’nın varlığına ve sevgisine dair yeterli delile sahip olduklarını düşündüğü için bu ifadeler nihai yargı anlamında ele alınmamalıdır. Böylece yeterli derecede gösterilemese de Tanrı’nın varlığına ve iyiliğine inanıldığı için, onun eylemlerinin iyi bir nedeni olduğu düşünülebilir. Neticede dini inançlar aslında bir önermedir ve prensipte de olsa yanlışlanabilme özelliğine sahiptir. Bu özelliğe sahip inançların pratikte nasıl yanlışlanacağı ise net değildir.¹⁴

Stephan Evens’a göre teolojik önermelerin hiçbir şeyle açık olarak uyumlu olmadığı ve metafiziksel bir önermenin mukabiliyle yanlışlanabileceği söylenebilir. Mesela “Tanrı vardır” önermesi Tanrı’nın var olmayışıyla yanlışlanabilir. Her ne kadar Flew yanlışlamanın olgusal düzeyde olacağını ileri sürecek olsa da, bu savunma Flew’un yorumunun dini inançlara öldürücü darbe vurmasını engeller.¹⁵ Raeburne Heimbeck, “Teoloji ve Yanlışlama”nın üç temel hata yaptığını öne sürmektedir. Bu hatalardan ilkinde, her hangi bir cümlemin anlamının, iddia ettiği deneysel imalarla aynı olduğu, ikincisinde bir inanca karşı olmanın onla uyuşmamak anlamına geldiği, üçüncüsünde ise Tanrı ile ilgili açıklamaların yanlışlanamaz olduğunu iddia edilmektedir.¹⁶

12 Antony Flew, “The Falsification Response”, *Religious Studies*, vol. 5, No. 1, 1969, s.77-79.

13 R. M. Hare, “Theology and Falsification” *New Essays in Philosophical Theology*, (ed.) Antony Flew & Alasdair MacIntyre, SCM Press, London, 1955, s. 99-100.

14 Basil Mitchell, “Theology and Falsification” *New Essays in Philosophical Theology*, (ed.) Antony Flew & Alasdair MacIntyre, SCM Press, London, 1955, s. 103-105.

15 Evans, *Din Dili Problemi*, s. 259.

16 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 55-56.

Swinburne, Flew'ün yanlışlama ilkesinin genişletilmesi halinde bilimsel dilin de bu ilke çerçevesinde anlamsız olduğunun söylenebileceğini iddia etmektedir. Şöyle ki yanlışlama ilkesinin temelinde önermelerin reddedilebilme niteliği aranmaktadır. Swinburne, reddedilebilirlik durumunun bilimsel iddialara uygulanması sonucunda, bu iddiaların belli bir noktaya kadar reddedilebildiği ve daha ileri gidilemediğinin görüleceğini belirtmektedir. Yani en güvenilir bilgi olarak kabul edilen bilimsel bilginin bile belli ölçüde yanlışlanabilirlik ilkesine uygun olduğu Swinburne'ün dikkat çektiği husustur.¹⁷

Neticede Flew, Tanrı var mıdır? sorusundan ziyade hangi Tanrı tasavvuru doğru kabul edilmelidir? ya da Tanrı gerçekte neye tekabül etmektedir? sorularının irdelenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Çünkü ona göre bir Tanrı'nın bütün ayrıntılarıyla belirlenmiş bir şekilde tanımlanmasının açıklaması yapılmadan onun var olup olmadığı hakkında tartışmaya girişmek anlamsızdır.¹⁸ Böyle bir varlığın evrenden nasıl ayrılabilir şekilde tanımlanacağı onun için hiç de açık olmayan bir şeydir. Bu varlığın tek ve değişmez olduğu, zaman içinde ya da dışında etkin bir varlık olduğu iddiasına hangi anlamın yüklenebileceği onun için belirsizliğini korumaktadır. Ona göre gerçekten tutarlı ve uygun bir kavramla açıklanamadığı sürece böyle bir varlığın var olup olmadığı konusunda her hangi bir iddiada bulunulmaması gerekmektedir. Yani Tanrı'nın nasıl tanımlanacağı belirlenene kadar, belirli bir Tanrı tipine inanma nedenleri tartışılmaz. Çünkü Flew'a göre "her yerde bulunan bedensiz bir varlık"ın tanımlanabilmesi oldukça meşakkatli bir iştir. Bedeni olmayan, her zaman ve her yerde hazır bulunan, her şeyin yaratıcı ve devam ettirici sebebi, mutlak kudret ve iyiliğe sahip varlık olarak Tanrı tanımlaması Flew'ün kabul edebileceği bir şey değildir.¹⁹

İster doğrulama ister yanlışlama ilkesinden hareket edilsin, mantıksal pozitivist düşüncenin objektif olduğunu söylemek imkânsızdır. Aslına bakarsak ulaştığımız bütün bilgilerin kesin doğrulanmış bilgiler olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi hakkında bilgi sahibi olduğumuz bütün objelerin de nesnel, gözlemlenebilir şeyler olduğunu söyleyemeyiz. Bundan dolayı günlük konuşma dilinde mutlak kesinlik kazanmasa da ihtimal içeren önermelerden yola çıkarak günlük yaşantımızı devam ettirdiğimiz aşikârdır. Dolayısıyla Tanrı hakkında öne sürülen önermelerin doğrulanamayacağı ya da yanlışlanamayacağını öne süren mantıksal pozitivistlerin hayatlarının hiçbir alanında, kendi ortaya koydukları ilkelerin süzgecinden geçmemiş önermelere yer vermediklerini göstermek durumundadırlar.²⁰

17 Richard Swinburne, *The Chorenance of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1977, s. 88.

18 Flew, *God and Philosophy*, s. 31.

19 Flew, *God and Philosophy*, s. 28-29.

20 İsmail Çetin, İman ve İnkârın Rasyonel Değeri, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, S. 1, 2002, s. 98.

Delillerin Eleştirisi

Düşünce tarihinin başlangıcından günümüze kadar Tanrı'nın varlığını kanıtlandığını öne süren birçok düşünür ve bu düşünürlerin öne sürdüğü farklı kanıtlanma örnekleri mevcuttur. Tümevarımsal ya da tümdengelimsel şekillerde gerçekleşen kanıtlanma girişimlerine karşı, bu kanıtlanma girişimlerinin kesin ispatlanma olmadığı sadece kanıtlanma girişimi olarak nitelendirilebileceği, bundan ötürü bu örneklerin hipotez anlamında argüman olarak kabul edilebileceği ifade edilmiştir.²¹ Delilin götürdüğü yere git ilkesince hareket eden Flew, Tanrı'nın varlığını kanıtlanmaya yönelik delillerin eleştirisini daha çok "God and Philosophy"²² adlı eserinde temellendirmektedir. Yukarıda Görüldüğü üzere Flew'a göre "Tanrı vardır" ifadesi kesin bir hüküm içermemekteydi. Şayet öyle olsaydı Tanrı'yı kanıtlanmaya gerek kalmaz ve bu kadar çaba harcanmazdı. Dolayısıyla bu kanıtlanmaların hiçbir faydası yoktur.²³ Fakat o yine de öne sürülen delillerin eleştirisini yapma zorunluluğu hissetmiştir.

Ontolojik argümanın geçerliliğini kabul etmeyen Flew, bu argümanda kavramdan gerçek varlığa doğru hatalı bir sonuca gitme girişimi olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre mükemmel varlık fikrinden Tanrı'nın gerçekte var olduğu düşüncesine ulaşmak kolay değildir. Çünkü bu argümanın içinde böyle bir geçişi sağlayacak her hangi bir adım mevcut değildir. Gerçek varlık, gerçekte sahip olunan bir niteliğin durumudur. Gerçek varlığı zihnin tanımlayıcı niteliklerden birisi gibi görmek ve kavramdan yola çıkarak bir şeyin gerçek varlığına ulaşma çabası mantıksız bir uğraştır. Bundan dolayı Flew, kavramlar ve

21 Tanrı'nın varlığını kanıtlanma girişimlerine karşı sadece ateist değil fideist kanattan da eleştiriler gelmiştir. Mesela Tanrı'yı kanıtlanma girişimlerinin faydasız ve gereksiz olduğu görüşlerini fideist temelde gerçekleştiren Kierkegaard'ın düşünceleri için bkz. Soren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, trans. David Swenson, Princeton, 1962, s. 31-33.

22 Flew, *God and Philosophy* adlı kitabını 2004'de Philosophy Now'a yazdığı bir mektupta tarihi bir kalıntı, demode olmuş ve şu anki tartışmalara bir fayda sağlayamayacak tarihi bir doküman olarak gördüğünü dile getirmiştir. Flew, A. & Habermas, Gary R., "My Pilgrimage from Atheism to Theism: A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas", *Philosophia Christi*, Vol.6, No. 2, 2004, s. 202., Bu kitapta ele alınan konular hakkındaki yeni düşünceleri Yanılmışım Tanrı Varmış kitabının "Tanrı'yı Keşfim" başlıklı II. Bölümünde yer almaktadır. Flew'ün God and Philosophy adlı kitabı demode olmuş bir kaynak olarak ifade etse de, kendisinin de içinde bulunduğu tartışma ortamında bu kitabın hesaba katılmaması imkânsız görünmektedir. Bu sebeple Flew'ün düşünce hayatının bütününe ele alan birisi için bu kitabın önemi tartışılmazdır. Dolayısıyla Flew'ün düşünceleri bu kitaptan yola çıkılarak da irdelenebilir. Hakeza bu kitabın eleştiri konusu olduğu birçok çalışma vardır. Flew'ün din felsefesi yaklaşımındaki en önemli eksikliklerden birinin, rasyonel teoloji eleştirisinden yola çıkarak, Tanrı'nın varlığı iddialarının anlamsız olduğunu iddia ederken imanı tartışma konusu yapmamasının temel itiraz olduğu böyle bir çalışma için bkz. Brayton Polka, *Philosophy without God? God without Philosophy?: Critical Reflections on Antony Flew's God and Philosophy*, *The European Legacy*, Vol. 11, No. 1, 2006, pp. 35-46.

23 Flew, *God and Philosophy*, s. 134.

gerçek varlıklar arasındaki farkın anlaşılması durumunda ontolojik argümanın saçmalığına düşülmeyeceğini vurgulamaktadır.²⁴

Flew, diğerlerine nazaran kendi içinde çeşitli iddialar barındıran kozmolojik delilin de Tanrı'nın varlığını kanıtlamadığını düşünmektedir. Thomas Aquinas'ın Tanrı kanıtlamalarında kullandığı beş yolun ilk üçünün kozmolojik delil grubunda yer aldığını ifade eden Flew, özellikle Leibniz'in yeter sebep ilkesine dayanan imkân delilinin kozmolojik delil içerisinde önemli bir yere sahip olduğunu belirtmiştir.²⁵ Ona göre yeter sebep ilkesinin fenomenal düzeyde bulunması ne kadar mümkünse, kendi kendinin sebebi olan ilk sebebin var olma imkânı o kadar kanıtlanamaz bir durumdur. Yani evrenin kendi dışında bir sebebinin olması hem mantıksal açıdan hem de bilimsel açıdan imkânsızdır ve evren, içinde barındırdığı özelliklerle ancak kendisiyle açıklanabilecek bir yapı arz etmektedir. Kısaca evreni büyük bir obje gibi değerlendirip ona sebep aramak gereksiz bir uğraştır.²⁶ Ayrıca imkân delili, ontolojik delille bağlantılıdır. Buradan yola çıkarak o, kozmolojik delilin geçerli bir forma sahip olmadığını düşünmektedir. Çünkü bahsedilen bu durumun telafisi olacak bir eksiklik olmadığı ve evrenin dışında var olan bir varlığa başvurmanın mümkün olmadığı aşikârdır.²⁷

Teist geleneğin en önemli delillerinden biri olan teleolojik delilin de Tanrı'nın varlığını kanıtlayamadığını öne süren Flew'a göre evrendeki her şeyde bir düzen ve amacın olmasını tabiatüstü bir varlığa atfetmenin, duygusal bir iddia olmanın yanında belirli sorunları barındır-

24 Flew, Flew, *God and Philosophy*, s. 79-81., Flew'ün belirttiği gibi ontolojik delilde varlık, Tanrı kavramından yola çıkılarak, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen vs. niteliklerle bir Tanrı'ya özne yapılmakta ve bu Tanrı'nın gerçekte var olduğu kabul edilmektedir. Bir bakıma Tanrı hakkında aklın ilkelerinden hareketle ve kavramlar aracılığıyla hüküm verilmektedir. Oysa insan aklının, numen alanını ve Tanrı'nın varlığını, kavramından çıkarması mümkün değildir. Çünkü zihindeki varlığın, varlığı gibi yokluğunu da düşünmek çelişki içermemektedir. Modern dönemde bu argümanı revize etmeye çalışan N. Malcolm ve R. Swinburne gibi düşünürlerin argümanları da varlığın yüklem oluşu fikrini hedef alan eleştirilerden kurtulamazlar. Aliye Çınar, *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*, İstanbul: Düşünce Kitabevi Yay., 2008, s. 93-99.

25 Diğer deliller gibi kozmolojik deliller de ilkçağdan beri farklı formlarda ifade edilmiştir. Kozmolojik delil birçok kanıtlanma uğraşını içinde barındıran özelliğiyle diğer delillerden farklılık arz etmektedir. Bu delili savunanlardan biri olan Thomas Aquinas'ın beş yolu olarak nitelendirilen görüşleri için bkz. Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, s.85 vd. Aydınlanma döneminde bu delilin George Wilhelm Leibniz ve Samuel Clarke'ın yeter sebep ilkesi çerçevesinde açıklandığı görüşler için bkz. William L. Rowe, *The Cosmological Argument*, Princeton: Princeton University Press, 1975., Bu argümanın farklı şekilleri için bkz. William L. Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London: The Macmillan Press, 1980.

26 Flew, *God and Philosophy*, s. 82-88.

27 Flew, *God and Philosophy*, s. 97., Ontolojik delil eleştirisini yaptıktan sonra kozmolojik ve teleolojik delillerin her ne kadar önem verilecek yanları olsa da nihai aşamada ontolojik delille bağlantılı olmaları sebebiyle kabul edilemeyecek oldukları görüşünün en ünlü savunucularından biri Immanuel Kant'tır. Kant'ın bu düşüncelerini içeren eseri için bkz. I. Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. J. Meiklejohn, New York: Prometheus Books, 1990.

ması kaçınılmazdır. Çünkü doğaya bakıldığında böyle bir amacın olduğu çıkarımını yapmamıza yarayan her hangi bir delil yoktur. Böyle bir evrende insanların ve hayvanların belli ölçüde gayesel bir hayat sürmeleri kabul edilse dahi her şeyin bu çerçevede değerlendirilmesi söz konusu olamaz.²⁸ Bu durum ancak insan zihnindeki sebep-sonuç ilişkisinin zorlama yorumunun bir tezahürüdür. Dolayısıyla ona göre evrende var olan düzenden bir düzenleyici fikrine sığırma, teolojideki kafa karışıklığının sonucudur. Çünkü tasvir ettikleri aşkın, evrenin dışında var olan düzenleyici Tanrı'nın hiçbir anlamsal değeri yoktur.²⁹ Dolayısıyla düzenin var olmasından Tanrı'nın yani düzenleyicinin var olduğu fikrine gitmek mantıksal bir hatadır. Flew'a göre düzenden düzenleyici fikri çıkarılan argümanda, sıradan ve garip bir şekilde, her yönüyle aşıkârmuş gibi şeylerin kendi doğal eğilimleriyle açıklanamayacağı görüşü savunulmaktadır. Oysa şeyler hakkında yapılacak her açıklama yapay fenomenleri konu edinir durumdadır. Bu durumda bahsedilen argümanın formu, doğal teoloji çerçevesinde ortaya konulmuş sıradan ve basit bir açıklamadır.³⁰

Kötülük Meselesi

Kötülük meselesi din felsefesinin en önemli ve içinden çıkılmaz problemlerinden birisidir. Kötülüğün varlığını kabul edenler ve etmeyenler, bu mevzuda çetrefilli birçok problemle yüzleşmek zorundadır. Kötülük meselesi bir yandan ateist için Tanrı'nın var olmadığı noktasında gerekçe sağlayabilirken diğer yandan dindarın iman kriziyle karşı karşıya gelmesinin müsebbibi olabilir. Bu meselenin ciddiyetine binaen, kötülük olgusunun olmadığını kabul edenler görüşlerini temellendirmek zorunda olduğu gibi kötülük olgusunun varlığını kabul edenler ya ateizme sürüklenmek ya da göreceli de olsa ikna edici bir teodise ile bu olguyu anlamlandırmaya çalışmak zorunda kalmıştır.³¹

28 Flew, *God and Philosophy*, s. 64-65.

29 Flew, *God and Philosophy*, s. 78., Aslında Flew'ün bu itirazlarının bir benzeri David Hume tarafından dile getirilmiştir. O, insan eseri şeyler ile dünyanın benzer şeyler olduğu düşüncesinin yanlış olduğunu, gayeselliği tün evrene yaymanın anlamsız olacağını ve neden kavramının maddi dünya dışında aynı şekilde değerlendirilemeyeceğini ileri sürmüştür. Bkz. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Indianapolis: Hackett, 1980, s. 4-16.

30 Flew, *God and Philosophy*,... s. 69-72., Çünkü Tanrı'nın mahiyeti hakkındaki bilgiler kutsal kitaplar ve peygamberler aracılığıyla elde edilebilir. Bu nedenle onun amacı, nitelikleri, insan ve evrenle olan ilişkisi gibi konular bilimsel açıklamanın uzağındadır. Selçuk Kütük, *Ateizm Yanılgısı*, İstanbul: Açılım Kitap, 2010, s. 56.

31 Kötülük problemi mantıksal ve delilci kötülülük olarak iki şekilde işlenmektedir. Problemi mantıksal bağlamda ele alan ateist düşünürlerden Mackie'nin düşünceleri için bkz. J. L. Mackie, «Evil and Omnipotence», *Mind*, New Series, Vol. 64, No. 254, pp. 200-212., Delil problemi olarak kötülük meselesinin nasıl işlendiği görmek için bkz. William Rowe, «The Problem of Evil and some Varieties of Atheism», *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, No. 4, 1979, pp. 335-341.

Flew, her ne kadar bir ateistin Tanrı'nın yokluğunu kanıtlama sorumluluğu olmadığını düşünse de ona göre Tanrı'nın var olmadığını kanıtlayan ve savunma pozisyonunda olanların argümanlarını ikna edicilikten alı koyan en önemli şey kötülük meselesidir. Geleneksel Hıristiyan düşüncesindeki düşünüş ve ilk günah inancının ya da daha büyük iyilikler için gerekli ölçüde kötülük olması gerektiği³² söyleminin hatta metafiziksel bağlamda kötülüğün bir gerçekliğinin olmadığı düşüncesi vb. argümanların bu meselede kesin çözümü sağlamadığını ileri sürmektedir.³³ Mesela daha yüksek düzeyde iyiliklerin varlığı için belli derece kötülük olması gerektiği varsayımı kabul edilse dahi bunu bütüne yaymak ve tüm kötülüklerin izah edildiğini varsaymak ona göre mantık dışı bir tutumdur. Aynı şekilde bağışlanma için neden acı çekme gerektiği ya da cesur veya dayanıklı olmak için niçin sıkıntılara katlanmak gerektiği mantıksal düzlemde açıklanamamıştır. Nihayetinde o, bütün bu kötülüklerin telafi edildiği ya da edileceği düşüncesinin, kendisini ve bu meseleyi hala büyük bir sorun kabul eden birçok kişiyi ikna etmediğini söylemektedir.³⁴ Dolayısıyla Tanrının çocukları ve ebedi hayatın mirasçıları olması bakımından, çok önemli kötülüklerin insanın iyiliğe ulaşmasının zorunlu koşulu olduğu³⁵ ve Tanrı'nın bize çok değerli bir özgürlük verdiği fakat insanın bunu suistimal ettiği, dolayısıyla kötülüklerin hesaplanamayan şekilde gerçekleşmesinin sebebinin bu durum olduğu³⁶ yönündeki görüşlerin alışlagelmiş iddialar olduğuna dikkat çekmektedir.³⁷

Aslında kötülük meselesinde Flew'ün üzerinde durduğu temel konu, bu meselenin çözümü için sunulmuş olan özgür irade savunmasıdır. Ona göre özgür irade ve nedensel determinizm teistlerin iddia ettikleri gibi birbiriyle uyumsuz değildir. Çünkü belli özgür eylemlerin önceden tahmin edilmesi ya da her hangi bir illiyete bağlı olarak

32 Bu dünyanın mümkün dünyalar içerisinde en iyisi olduğunu işleyen teodise anlayışıyla G. Leibniz, bu dünyadaki kötülüklerin mümkün en az seviyede var olduğunu ve bunların daha yüce iyiliklerin gerçekleşmesi için gerekli olduğunu, Tanrı'nın hangi kötülüklerin zorunlu olarak daha yüce iyiliklere bağlı olduğunu bildiğini iddia etmektedir. bkz. G. Leibniz, "Mümkün Dünyaların En iyisi Teodisesi", *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson vd., çev. H. Özturan, İstanbul, Küre yay., 2013, s. 380-387., Leibniz'in kötülük problemini işlediği ayrıntılı bir çalışma için bkz. Leibniz, G. W., *Theodicy: Essays on the Goodness of God the Freedom of Man and the Origin of Evil*, Trans. E. M. Huggard, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, 1990.

33 Mesela St. Augustine mutlak iyi olan Tanrı'nın yarattığı her şeyin özünde iyi olduğunu, kötülüğün gerçekte var olmadığını fakat onun yaratılmış dünyadaki eksiklik olduğunu, ayrıca ahlaki anlamdaki kötülüğün iradedeki eksiklikten kaynaklandığını ileri sürmektedir. Ayrıntılı açıklama için bkz. St Augustine, "Kötülük iyiliğin Yokluğudur", *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson vd., çev. Rahim Acar vd., İstanbul, Küre yay., 2013, s. 368-372.

34 Flew, *God and Philosophy*, s. 55.

35 John Hick, *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice Hall International Edition, 1990, s. 40-47.

36 C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, London: The Centenary Press, 1940, s. 121.

37 Flew, *God and Philosophy*, s. 55.

açıklanabilir olması çelişki barındırmaz. Buradan yola çıkarak Flew, eylemlerin hem özgür şekilde seçilmesi hem de illiyete dayalı sebeplerle belirlenmesinin mümkün olduğunu, bununla birlikte tüm insanların özgür iradeleriyle sürekli doğru seçimler yapabileceğini belirtir. Böylece Tanrı hakkında konuşmada özgür irade savunmasının çelişki barındıracağını ve buna bağlı olarak böyle bir savunmanın ileri sürülemeyeceğini iddia eder. Çünkü o, Tanrı'nın teistlerin kabul ettikleri gibi mutlak kudret sahibi olarak ele alınması durumunda, sürekli doğruyu yapabilen insanlar yaratabileceğini düşünür. Neticede o, özgür irade savunması ile mutlak kudret sahibi Tanrı düşüncesindeki çözümsüzlüklerin, yaratıcı Tanrı düşüncesine olumsuz yansımalarının ve yıkıcı etkisinin olduğunu savunmaktadır.³⁸

Bu düşünceler paralelinde Flew, özgür irade ile yaratma doktrininin arasında tutarsızlık olduğunu ileri sürmüştür. Bu ikisi arasında tutarsızlık olmadığını savunanların ilk söylediği şey, bizim Tanrı'nın yarattığı varlıklar olduğumuz ve bir kimsenin özgür olarak eylemde bulunmasıyla baskı altında eylemde bulunması arasında insani açıdan bakıldığında önemli bir fark olduğudur. Fakat Flew'a göre insan bu konudaki değerlendirmelerini dünyevi alanda ve teorik olmayan çerçevede yorumlamaktadır. Tanrı'yı her şeyin temeli olarak ele almak ve her şeyi yaratanın o olduğunu iddia etmek, insani açıdan sorunlara yol açacaktır. Bu durumda insan bu evrende geçici olduğunu düşünerek, bu dünyanın yanılısama olduğu algısına kapılacak ve özgür birey olarak kendisini inkâra kadar gidecektir. Yaratılış düşüncesinin dini metinlerde bu denli işlenmesinin amacı da budur ve insan tahakküm altına alınmak istenmektedir.³⁹ Bu nedenle Flew, her hangi bir anlamda insanın Tanrı'nın yarattığı bir varlık olmasıyla, onun özgür seçimde bulunabileceği fikrinin aynı anda söylenemeyeceğini belirtmektedir. Böylece özgürlük kavramının özellikle Hristiyan inancında geçen haliyle önceden belirlenmemiş ve tahmin edilemeyen eylemleri içerecek şekilde kullanılamayacağını, yani kavramın daha zayıf bir anlamda ele alınabileceğini işaret etmektedir. Bu şekilde özgürlük kavramının en sıradan anlamında, önceden belirlenmiş ve tahmin edilebilir iyi ya da kötü eylemlerde özgür şekilde bulunabilme imkânı doğacaktır. Fakat kötülük meselesi bağlamında, bu sıradan anlamdaki özgürlük düşüncesi ile mutlak iyi Tanrı'nın mutlak özgür varlıklar yarattığı düşüncesi hala tutarsızlık barındıracaktır.⁴⁰

Alvin Plantinga, Flew'un bu görüşlerinin özgür irade savunmasının geçerliliği konusunda her hangi bir olumsuz etkisinin olmadığını

38 Antony Flew, "Divine Omnipotence and Human Freedom" *New Essays in Philosophical Theology*, (ed.) Antony Flew & Alasdair MacIntyre, SCM Press, London, 1955, s. 144-169.

39 Flew, *God and Philosophy*, s. 173.

40 Flew, *God and Philosophy*, s. 56.

iddia etmektedir. Ona göre ilk etapta Flew'ün "illiyete dayalı belirlenmiş eylem"den ne kastettiği müphemdir. Bununla birlikte bir eylemin hem illiyete dayalı olarak belirlenmesi ve özgür şekilde yapılabilirliği çelişki barındırmaktadır. Özgür irade savunucusunun tüm özgür eylemlerin illiyete dayalı olarak gerçekleşmediğinde ısrarcı olabileceğini belirten Plantinga, Tanrı'nın insanı özgür kıldığını ve insanın özgür iradesiyle hem iyiliği hem de kötülüğü işleyebildiği dünyanın, özgür olmadan yalnızca iyiyi işleyebildiği dünyadan daha değerli olduğunun ileri sürebileceğini iddia eder. Bunun aksine Flew'ün hem özgür ve hem illiyete bağlı olarak belirlenmiş şekilde iyi ve kötü eylemde bulunan insanların bulunduğu bir dünyanın, aynı belirlenimle şekillenen özgür şekilde sürekli iyiyi işleyen insanların bulunduğu dünyadan daha değersiz olduğu savunulabilir. Bu açıdan bakıldığında Plantinga, Flew'ün haklı ya da haksız olduğunun belirlenemediği ve itirazının zararsız olduğu sonucuna varmaktadır.⁴¹

Kanıtlama Sorumluluğu

Tanrı'nın varlığını kabul edip etmeme meselesinde kanıtlama veya delil getirme tartışılan en önemli meselelerden birisidir. Ateistler kanıtlama zorunluluğunun teistlerde olduğunu savunurken, Tanrı inancına sahip fakat önermesel bağlamda kanıtlamanın mümkün olmadığını bu nedenle kanıt getirme uğraşının boş bir çaba olduğunu iddia eden düşünürler de vardır.⁴² Aynı zamanda teistlerin önemli bir kısmı farklı argümanlarla bu sorumluluğu yerine getirme çabası içerisinde.⁴³

Flew, Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir tartışmanın ateizm varsayımıyla başlaması gerektiği ve kanıtlama sorumluluğunun teistlerde yani onaylayanda olduğunu iddia etmektedir.⁴⁴ Flew'ün ateizm varsayımıyla

41 Alvin Plantinga, "The Free Will Defence.", *Readings in Philosophy of Religion: An Analytic Approach*, ed. Baruch A. Brody, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1975, s. 188-190., Plantinga ve Flew'ün özgür irade savunması hakkındaki düşüncelerini karşılaştıran ve aynı zamanda özgür irade savunmasına ciddi eleştirilerde bulunan bir çalışma için bkz. J. E. Barnhart, *Theodicy and the Free Will Defence: Response to Plantinga and Flew*, *Religious Studies*, Vol. 13, No. 4, 1977, pp. 439-453.

42 Önermesel ve önermesel olmayan imanı temellendirme yaklaşımlarının tartışıldığı ayrıntılı bir çalışma için bkz. Ferit Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

43 Bu düşünürlerden en önemlisi Richard Swinburne'dür. O, akılcı tutumu benimseyerek Tanrı'nın varlığını çeşitli argümanlarla kanıtlayabileceğini düşünmektedir. Onun ileri sürdüğü farklı argümanlar için bkz. Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press, 1979., *Faith and Reason*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

44 Antony Flew, *The Presumption of Atheism*, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 2, No. 1, 1972, s. 36., Flew'ün kanıtlama sorumluluğunun iddia sahibinde olduğu noktasındaki görüşüne yakın düşünceleri bulunan William K. Clifford'da teist inançların yeterli delillerle desteklenmesinin ahlaki bir sorumluluk olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıntılı açıklama için bkz. William Kingdon Clifford, "The Ethics of Belief.", *Lectures and Essays*, ed. Leslie Stephen and Frederick Pollock, London: Macmillan and Co., 1879, s. 177-211., Kanıtlama yükümlülüğünün teistlerde olduğu konusunda fikir beyan eden bir diğer ateist düşünür M. Scriven'dir. Scriven, ateizmin haklı olduğunu göstermek için ispata gerek

la kastettiği şey Tanrı'nın varlığı tartışmasında negatif ateizmin başlangıç noktası olarak kabul edilmesidir. Böylece pozitif ateizm ve teizm arasında, tarafsızlık ilkesince (principle of neutrality) hareket edilecektir. Fakat bu noktada Tanrı'nın varlığını iddia eden varsa bunu delillerle temellendirmelidir. Yani teist hem önerdiği Tanrı kavramını savunmalı hem de ona inanılmayı sağlayacak yeterli delili sağlamalıdır. Onu kanıtlamadığı sürece var olduğunu iddia etmemelidir. Pozitif ateizm de teizmin konumundadır. Pozitif ateist de olumlayıcı (Tanrı'nın var olmadığı noktasında iddiada bulunmak anlamında) olduğu için o da iddiasını kanıtlamak zorundadır.⁴⁵ Kısaca ateizm varsayımının ilk adımı tarafsızlık ikincisi ise delilciliktir.⁴⁶

Genel olarak ateistlerin savunduğu bu argüman, kendilerinin Tanrı'nın yokluğunun kanıtlanması gibi bir zorunluluğa sahip olmadıklarının ilanıdır. Her hangi bir şeyin yokluğunun kanıtlanmasının imkânsız olduğunu düşündüğümüzde, bu argümanın doğru olduğunu söyleyebiliriz. Fakat unutulmaması gereken önemli husus, bir şeyin yokluğunun kanıtlanamaması onun var olmadığını göstermez.⁴⁷ Kısacası Flew'ün öne sürdüğü iddiada haklı olduğu söylenebilir. Ancak, bu durum onun evren, insan, hayat, bilinç vs. konularda ikna edici açıklamalar yapma noktasındaki sorumluluğunu ortadan kaldırmayacaktır. Daha önemlisi Flew'ün kendisinin ileri sürdüğü ateizm varsayımını ilkesince hareket etmediği ve kendisiyle çeliştiğini görülmektedir. Çünkü özellikle kötülük meselesini işlerken, bu problemin Tanrı'nın

olmadığını, tanrının varlığını kanıtlayacak her hangi bir delilin yokluğunda dopal olarak ateizmin ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bkz. Michael Scriven, "God and Reason", *Critique of god: Making the case against Belief in God*, ed. Peter A. Angeles, New York: Prometheus Books, 1997, s. 104 vd., Ateistlerin kanıtlama sorumluluğunun teistlerde olduğu düşüncesine karşı, Alvin Plantinga teistlerin ispatlama zorunluluğu taşımadığını, Tanrı inancının temel bir inanç olduğu düşüncesinden yola çıkarak iddia etmektedir. Bkz. Kemal Batak, *Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, s. 91 vd., Ayrıca Ralph McInerny daha da ileri giderek kanıtlama zorunluluğunun ateistlerde olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. *Great Thinkers on Great Questions*, ed. R. Abraham Varghese, Oxford: Oneworld, 1998, s. 142., Ateist kanatta da Tanrı'nın yokluğunu kanıtlama çabaları yok değildir. Buna örnek olarak özellikle Flew'ün Tanrı'nın varlığına inandığını açıkladıktan sonra onu ciddi şekilde eleştiren ateist düşünürlerden biri olan Richard Dawkins, yazdığı kitapta Tanrı'nın var olmadığını neredeyse kesin olarak kanıtladığını ilan etmiştir. Bkz. *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tuncay Bilgin, İstanbul: Kuzey Yay., 2009.

45 Pozitif ateizm bir yandan teist argümanları reddetmeye çalışırken diğer yandan Tanrı'nın var olmadığına dair argümanlar öne sürmektedir. Pozitif ateizmin temellendirilmesi için örnek olacak iki çalışma için bkz. Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press, 1990., J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Argument for against the Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1988.

46 Flew'ün bu kavramsal ayrımını eleştirel açıdan ayrıntılı incelemek için bkz. Ewa Odoj, Is "The Presumption of Atheism" in Fact a Neutral Procedure? A Critical Examination of Antony Flew's Position, *Roczniki Filozoficzne*, Vol. 62, No. 2, 2014, pp. 97-114., ayrıca Flew'a cevap niteliğinde diğer bir çalışma için bkz. D. Evans, "A Reply to Flew's *The Presumption of Atheism*," *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 2, No. 1, 1972, 47-50.

47 Kütük, *Ateizm Yanılgısı*, s. 60-61.

var olmadığının kesin kanıtı olduğunu ileri sürmüştür. Böylece pozitif ateist tutum sergileyerek tarafsızlık ilkesine göre hareket etmemiştir.

İkinci Dönem: Tanrı İnancına Dönüş

“Delillerin götürdüğü yere git” ilkesince hareket eden Flew, düşünce hayatının ikinci evresi olarak tanımladığımız bu dönemde, evrenin zekâ sahibi bir varlık tarafından var edildiğine, evrenin karmaşık kanunlarının onun varlığına işaret ettiğine, bu varlığın hayatın ve çoğalmanın kaynağı olduğuna inandığını ifade etmektedir. Bu inancına ulaşmadaki gerekçelerini ana başlıklar halinde sıralarsak, bunların bilim ve yenilenen felsefi iddialar olduğu söylenebilir.⁴⁸ Zaten Flew, Tanrı inancına dönüşte her hangi bir dinin etkili olmadığını, kişisel her hangi bir tecrübeyi de yaşamadığını ileri sürer. Ona göre bilim, doğanın Tanrı'ya işaret eden üç yönünü göstermektedir. Bunlardan ilki doğanın kanunlara uyumu, ikincisi bu doğada var olan hayatın kendisi, üçüncüsü ise evrenin varlığıdır.⁴⁹

Doğa Kanunları

Bilimsel gelişmelerin Tanrı inancına dönmesindeki temel etkenlerden birisi olduğunu belirten Flew, doğa kanunlarının bu konuda düşünülmesi gereken ilk husus olduğunu ifade eder. Onun doğa kanunundan kastı doğadaki düzendir. Bundan dolayı onun için Tanrı'nın varlığına ilişkin muhtemel en önemli delil tasarım delili olmuştur. O, ateist olduğu dönemde bu delili eleştirmesine rağmen bu argümanın doğru formüle edildiğinde Tanrı'nın varlığı hakkında ikna edici bir nitelik kazanacağını belirtmiştir.⁵⁰ Bu delili onun nezdinde ikna edici kılan da doğa kanunlarının kaynağı konusunda modern bilim adamlarının tasarım hakkındaki olumlu görüşleri ve hayatın kaynağı ile birlikte üreme meselesinde dini izaha karşı olan bazı bilim adamlarının ikna edici bir argüman ortaya koyamamasıdır.⁵¹

Doğadaki düzenden başka, bu düzenin matematiksel, kesin ve evrensel olarak devamlılığına önem veren Flew, Newton, Einstein, P.

48 Flew'ün modern bilimsel gelişmeler sayesinde Tanrı inancına döndüğünü vurgulayan bir çalışma için bkz. Hüseyin Şahin, “Tanrı'nın Varlığına Dair Modern Delillerden İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili”, Artuklu Akademi/Journal of Artuklu Academia, 2014/1(2).

49 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 90., Flew'ün Tanrı inancına dönüş serüveninin bilimsel kaynaklı temellerini inceleyen, özellikle tasarım ve hassas ayar argümanlarına dikkat çeken ayrıntılı bir çalışma için bkz. Ergin Ögcem, Antony Flew'da Tanrı'ya Dair Paradigma Değişikliği, İslam Medeniyetleri Araştırma Dergisi, C. 1, S. 2, 2015, ss. 6-36.

50 Flew, & Habermas, s. 200.

51 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 95., Akıllı tasarımı kabul edenler, Darwinci açıklamayı reddetmekle birlikte, kuralılık ya da şans kavramlarının yetersiz açıklama olduğundan dolayı tasarımın tek açıklama olarak kaldığını ifade ederler. Fakat bu tasarım teorisinin, en iyi izah olup olmadığını bize kanıtlayan deneysel test edilebilir bir hipotezin olup olmadığı tartışmalıdır. Bkz. Michael Peterson vd. *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yay., 2006, s. 129-131.

Davies ve Heisenberg gibi bilim adamlarının doğanın bu şekilde bütün haline nasıl geldiği sorusuna verdikleri cevapta Tanrı aklına işaret ettiklerini vurgulamaktadır. Ona göre bu durum sadece teist bilim adamlarında rastlanan bir şey değildi. Mesela o, Stephen Hawking'in pek çok modern bilim adamı gibi doğanın kanunlarının kaynağı ve devamı sorusuna Tanrı'yı bir cevap olarak koyabileceğimizi kabul ettiğini belirtmektedir. Bu görüşlere dayanarak Flew, evrenin varlığı ve düzenini kesin olmayan iddialara dayandırmaktansa, daha kolay bir açıklama olan Tanrı'ya bağlamanın daha anlaşılır bir durum olacağını düşünmektedir.⁵² Flew bu durumu Davies'in açıklamalarıyla gerekçelendirmeye çalışır. Davies, aslında ateist bilim adamlarının dahi düzeni kabul ettiğini, tasarım düşüncesi her ne kadar evrenle ilgili soruları tam olarak yanıtlayamasa da bilimin ancak Tanrı'yı kabul eden bir anlayışla ilerleyebileceğini belirtir.⁵³

Bu noktada o düşünce tarihinde fikirleri tartışılan ve birçok kişi tarafından ateist olarak nitelendirilen Einstein'ın doğadaki mükemmel düzene dikkat çekerek yüce bir tasarımcıya işaret ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre Dawkins gibi modern ateist bilim adamları Einstein'ı kendi düşüncelerine temel oluşturmak için ateist olarak nitelendirmektedirler. Fakat ona göre Einstein mükemmel bir düzenin varlığını kabul etmiş ve yüce bir tasarımcıya işaret etmiştir.⁵⁴

Flew, modern bilimsel ilerlemenin ve teist bilim adamlarının görüşlerinin Tanrı'nın varlığını açıklamada kesin ikna edicilikten uzak olduğunu düşünmüş olmalı ki, Swinburne'ün Dawkins'e verdiği cevaptan memnuniyetini dile getirerek, onun felsefi temellendirmelerinden yardım almaktadır. Swinburne'e göre doğa kanunu demek bütün organların belirli bir biçimde hareket etmesi anlamına gelmekle birlikte, bu düzeni maddenin eyleminden kaynaklanan bir olay olarak açıklamının, doğanın kanunlarının işleyişini bireysel bir Tanrı'ya dayandırmaktan daha zor bir varsayımdır.⁵⁵ Sonuç itibarıyla Flew, çeşitli bilim adamı ve filozofların görüşlerine dayanarak, evrenin kanunlarının her hangi bir gerekçesi olmadığı, evrenin anlamsız olduğu yönündeki ateist iddiadan uzaklaşmış, bilim adamlarının gerçekliğin kavramsal

52 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 97., Flew, doğa kanunlarını irdeleyip bu kanunlarla Tanrı aklı arasında bağlantı kuran felsefecilerden de etkilenmiş ve bu felsefecilerin düşüncelerine başvurmuştur. Onun bu konuda dikkat çektiği iki çalışma için bkz. John Foster, *The Divine Lawmaker: Lectures on Induction, Laws of Nature and the Existence of God*, Oxford: Clarendon, 2004., Richard Swinburne, "Design Defended", *Think*, 2004.

53 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 108.

54 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 99-100., Einstein'ın doğanın Tanrının varlığına işaret ettiğine yönelik düşünceleri içeren bir çalışma için bkz. Jammer, Max, *Einstein and Religion*, New Jersey: Princeton University Press, 2002.

55 Swinburne'ün bu konudaki ayrıntılı düşünceleri için bkz. Richard Swinburne, "Design Defended", *Think, Philosophy for Everyone*, ed. Stephen Law, Vol., 2. Issue 6, Cambridge University Press, March, 2004, s. 13-18.

ve mantıksal izahını ikna edici şekilde yaptıklarını ileri sürerek, doğa kanunlarının Tanrı'nın varlığı ile bağlantılı olduğunu kabul etmiştir.

Hayatın Kaynağı ve İdamesi

Doğanın kanunlarına, bu kanunların sürekliliğine bağlı olarak gerçekleşen ve sürdürülen hayatın varlığı, Flew için Tanrı'ya işaret eden diğer bilimsel delildir. O, bu durumu hassas ayarlanmış evren olarak tanımlamaktadır.⁵⁶ Bilimsel delil olarak bu tanımın karşılığı antropik ilke (insancıl ilke) olarak nitelendirilmektedir. İnsancıl ilkenin iki farklı yorumu yapılabilir. Bunlardan ilki teist bilim adamlarının, hayatın varlığına sebep olacak hassas ayarın ilahi tasarımın kanıtı olduğunu iddia etmeleri⁵⁷, ikincisi ise ateist bilim adamlarının, sayısız evren içinde bizim evrenimizin hayata uygun koşullar taşıdığını söylemeleri⁵⁸.⁵⁸ Flew, ilahi tasarım karşısında ortaya atılan çoklu evren kuramının, aslında bu hassas ayarlanmış evrenin kaynağının Tanrı olduğu görüşünü ortadan kaldırmadığını belirtmektedir.⁵⁹ Aynı zamanda dikkat çektiği diğer husus hiçbir önemli bilim adamının bu hassas ayarın şans eseri tek bir evrende meydana geldiğini iddia etmemesidir.⁶⁰

56 Hassas ayar tabiri yerine bazı çalışmalarda ince ayar kavramı kullanılmaktadır. Biz daha çok hassas ayar kavramını tercih etmekle birlikte konuyla ilgili çalışmalarda kavramı kullanıldığı gibi ifade edeceğiz. Hassas ayar delili ve ona yöneltilen itirazlar konusunda yazılmış ayrıntılı birkaç çalışma için bkz. Emre Dorman, *Modern Bilim: "Tanrı Var", Evren'in ve Yaşamın Oluşumundaki Hassas Ayarlar Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: İstanbul Yayinevi, 2011., Robin Collins, "Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar", çev. Fehrullah Terkan, *Allah, Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman ve Enis Doko, İstanbul: İstanbul Yayinevi, 2014, s. 17-59., Richard Swinburne, "Tanrı'nın Varlığı Hakkındaki İnce Ayar Kanıtı'nı Yeniden Değerlendirme", çev. Zikri Yavuz, *Allah, Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman ve Enis Doko, İstanbul: İstanbul Yayinevi, 2014, s. 227-255.

57 Antropik ilke, bir yaşamın zuhur etmesi için, belli değerlerin çok sayıda temel fiziki sabitesinin olması gerektiğini göstermektedir. Bu sabitelerin kendi başına oluşmaları ihtimal dışıdır. Öyleyse bizim var olmamız evrensel bir yaratıcı zekaya işaret etmektedir. Bu sabitelerin çeşitli bilim adamlarının görüşlerine dayanarak Tanrının varlığına işaret ettiğine yönelik ayrıntılı düşünceler için bkz. L. Staffird Betty-Bruce Cordell, "Antropiye Dayanan Teleolojik Argüman", *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson vd., çev. H. Özturan, İstanbul, Küre yay., 2013, s. 297-309.

58 Çok evrenler tezine dayanan ateist yaklaşım, 'eğer çok sayıda evren varsa Tanrı yoktur, hassas denge olasılık ve rastlantıya dayalı olarak açıklanabilir' şeklinde özetlenebilir. Buna karşı olan tek evrenci teist yaklaşım Tanrının varolması durumunda çok sayıda evren olmayacağını, onun insanın yaşamına izin verecek tek bir yapılanmayı meydana getireceğini ileri sürer. Bu konuda yazılmış ayrıntılı ve eleştirel bir çalışma için bkz. Şahin Efil, *Çağdaş Din Felsefesinde Evrenin Birliği ve Çokluğu*, İstanbul: Açılım Kitap, 2007.

59 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 112., Birden fazla evren olduğu yönündeki görüşe şiddetle karşı çıkan düşünürler de vardır. Bunlardan birisi P. Davies diğeri ise R. Swinburne'dür. İki düşünür de birden fazla evren olduğu görüşünün açıklanamaz derecede anlamsız ve saçma olduğunu savunmaktadırlar. Bu konudaki görüşleri için bkz. Swinburne, Richard, "Design Defended", *Think, Philosophy for Everyone*, ed. Stephen Law, Vol., 2, Issue 6, Cambridge University Press, March, 2004, s. 13-18., Paul Davies, *God and the New Physics*, New York: Simon & Schuster, 1983.

60 Flew'un antropik ilke hakkındaki görüşlerini temel aldığı bilim adamlarından bazıları Freeman Dyson, Martin Rees, John Barrow ve John Leslie'dir. Antropik ilkenin Tanrı'nın varlığına delil olduğunu açıklarken dayandığı nadir kaynaklardan biri için bkz. John

Flew, antropik ilkeye dair iddialar karşısında söylenebilecek şeylerin üç şekilde açıklanabileceğini ileri sürmektedir. İlk olarak, belirli kanunlara sahip bu evrende hayatın var olduğu ve bu kanunların farklı olması halinde hayatın devamlılığının sağlanamayacağı aşikârdır. İkinci olarak, evrende var olan mevcut kanunların hayatın devam etmesini sağlamasının hayatın kaynağı sorusuna mutlak cevap vermediği ve bu kanunların hayatın başlaması için gerekli fakat yeterli olmadığıdır. Son olarak ise, kendilerine özgü kanunları olan birden fazla evrenin olma olasılığı, bu evrenlerin gerçekten var olduğunun kanıtı değildir.⁶¹ Hakeza onun için birden fazla evren olması durumunda bile doğanın kanunlarının kaynağı halen açıklanamamaktadır. Birçok evren olsa bile bütün bu evrenlerin tamamında hüküm süren kanunlar neden ve nasıl ortaya çıkmışlardır? Doğa kanunlarının ve hayatın büyük patlamadan sonra tesadüfi meydana geldiğini iddia etmek, Flew'a göre doğa kanunlarının kaynağına işaret eden ikinci dereceden açıklamalardır. Çünkü doğa kanunlarının evrimi veya değişimleri belirli bir yasaya göre şekillenmektedir. Yani Tanrı'nın yokluğuna ya da gereksizliğine delil olarak sunulan tesadüfi oluş düşüncesi bu kanunların kaynağı probleminin cevabı değildir.⁶²

Hayatın kaynağı sorununa ilahi akıl ile cevap vermekle birlikte bu görüşünü son bilimsel gelişmelerle teyit eden Flew, kendiliğinden varlığa gelmeyi benimseyen kuramların kanıtlama gücü yok denecek kadar zayıf görüşler olduğunu belirterek, biyologların DNA incelemelerinin hayatın başlangıcının ilahi aklı gerektirdiğini kanıtlayan en önemli delil olduğunu ileri sürmektedir.⁶³ Bununla birlikte hayatın kaynağı probleminin sadece bilim adamlarının cevaplaması gereken bir şey olmadığını söyleyerek felsefi açıdan meseleye bakılmasının zorunluluğuna dikkat çekmektedir. Canlı varlıkların özgün amaçları, kodlanmış kimyaları ve üreme kabiliyetlerinin kendiliğinden oluşamayacağı gerçeğinin, canlı olmanın anlamı ve üremenin kaynağının materyalist bakış açısıyla açıklanamayacağının önündeki en büyük engel olduğunu ileri sürmektedir. Flew, bu noktada Aristonun teolojinin canlı varlıkların hayatları açısından gerekli olduğunu söyleyen teolojik hayat düşüncesini temel alarak, amaçlı ve üreyen hayatın kaynağı için yapılabilecek tek açıklamanın sonsuz bir aklın varlığı olduğunu iddia etmektedir.⁶⁴

Leslie, *Infinite Minds*, Oxford: Clarendon, 2001.

61 Flew, *Yanılmışın Tanrı Varmış*, s. 114.

62 Flew, *Yanılmışın Tanrı Varmış*, s. 115.

63 Flew'un bahsettiği bilimsel gelişmeleri ele alan Richard Cameron, John Haldane, David Conway, Carl Woese ve George Wald gibi bilim adamlarından yaptığı alıntılar için bkz. *Yanılmışın Tanrı Varmış*, s. 119-124.

64 Flew, *Yanılmışın Tanrı Varmış*, s. 124.

Evrenin Varoluşu

Evrenin varoluşu meselesinde Flew'ün görüşlerinin temelini oluşturan iki temel soru vardır. Bunlardan ilki bir şeyin yoktan var olmasının imkânı olup olmadığı, ikincisi ise ilk soruya verilecek cevabın evrenin nasıl meydana geldiği konusundaki görüşü nasıl etkileyeceğidir. Flew, ateist olduğu dönemde evrenin başlangıcı ve sonu olmayan mutlak bir gerçek olduğunu kabul ettiğini, büyük patlama kuramıyla birlikte bu düşüncesinin değiştiğini ifade etmektedir.⁶⁵ Büyük patlama kuramı sonucunda evrenin bir başlangıcı varsa, bu başlangıcın sebebinin ne olduğu sorusu onun düşüncesinin kökten değişmesini sağlamıştır. Fakat kendisinin de kabul ettiği gibi ateistler bu kuramı fiziki bir açıklama olarak görürken⁶⁶ Tanrı'ya inananlar evrenin Tanrı tarafından yaratıldığına delil göstermiştir.⁶⁷

Flew, Hawking'in büyük patlamadan öncesinin bilimsel veya fiziki açıklamasının şimdilik yapılamadığı, hatta evrenin varlığının kendinden olduğu varsayımıyla hareket edildiğinde, ona başlangıç ya da son izafe edilemeyeceği dolayısıyla bu durumun yaratıcı düşüncesini gereksizleştirdiği görüşünden yola çıkarak,⁶⁸ fiziğin son etapta agnostik kalması gerektiği düşüncesine varmıştır. Yani şayet büyük patlama varsa ona neyin yol açtığını bulmak fiziki olarak imkânsızdır. Flew bu durumda söz konusu meselenin bilimsel olmaktan çok felsefi açıdan değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır.⁶⁹ O, bilimsel çıkmazdan kurtulmak için David Conway'ın *The Rediscovery of Wisdom* ve Swinburne'ün *The Existence of God*⁷⁰ adlı eserlerinde yer alan kozmolojik argümanın felsefi yorumlarına ve bu argümana yönelik eleştirilerin cevaplarına başvurmuştur. Özellikle Swinburne'ün kozmolojik argümanının umut verici ve muhtemelen doğru olduğunu söylemektedir.⁷¹

Swinburne, kendi kozmolojik delilini oluştururken, evrenin bir başlangıcı olup olmamasının yani büyük patlama gibi bir olayın gerçekleş-

65 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 128.

66 Quentin Smith, büyük patlama kozmolojisinin Tanrı'ya inanmakla bağdaşmaz olduğunu savunmaktadır. Çünkü alemin ilk hali olan büyük patlamada hayatın varlığı için olumsuz şartlar bulunmaktadır. Bu nedenle bu patlamanın hayatta donatılmış aleme yol açacağını gösteren her hangi bir fiziksel kanıt bulunamaz. Sonuçta büyük patlama kendiliğinden oluşmuş bir olaydır. Ayrıntılı açıklama için bkz. Peterson vd. *Akıl ve İnanc: Din Felsefesine Giriş*, s. 115-117.

67 Craig, ortaçağ islam filozoflarından esinlenerek oluşturduğu kelim kozmolojik argümanının temelini büyük patlama teorisine kurar. Bu sebeple alemin başlangıcına dair büyük patlama modeline ve termodinamiğin ikinci kanununa başvurur. Bkz. William L. Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1979.

68 Stephen Hawking'in bu görüşleri için bkz. *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. S. Say-M. Uraz, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1991.

69 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 130.

70 Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon, 2004., Kitabın Türkçe çevirisi için bkz. *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa 2001.

71 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 135.

şip gerçekleşmediğinin belirleyici olmadığını öne sürer. Bu durumda evrenin bir başlangıcı olup olmaması onun delilini etkilenmeyecektir. O, bu noktada evrenin bilimsel olmayan bir açıklaması olabileceği düşüncesinden hareket etmektedir. Bir bakıma bilimin evrenin varlığını kesin sonuçlarla açıklayamadığı düşüncesi onun delilinin temel dayanak noktalarından biridir. Aynı zamanda o, evreni açıklamada bilimin tıkandığı noktada dinin devam ettiğini söyleyerek teizmin, evrenin kişisel bir açıklamasını yapmada her daim ısrarlı olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü bilim bize evrenin bir düzene sahip olduğunu belli bir noktaya kadar varan nedenler dizisiyle açıklar. Fakat din bu nedenlerin ötesindeki daha derin nedeni varsayar. Bu bilimi inkâr etmek değil, bilimin açıklama nedenini açıklamaktır.⁷²

Bu noktada biz büyük patlama kuramının bilimsel açılımını tartışmayacağız. Şunu belirtmek gerekir ki, bu kuramdan yola çıkılarak kurulan argümanın felsefi yorumlarına ciddi itirazlar yöneltilmiştir. Bunlardan bazıları, alemin yoktan yaratılmasına sebep olacak failin neden şuurlu bir varlık olarak tanımlanması gerektiği, şayet bir ilk neden tanımlanacaksa bunun birden fazla olup olmayacağı ve farz edilen nedenin de bir nedeni olup olmadığı vb. hususlardır.⁷³

Tanrı Anlayışı ve Ateizm Eleştirisi

Ateizmden Tanrı inancına rasyonel yolculuğunu tamamlayan Flew'un nasıl bir Tanrı tasavvur ettiği bu yolculuğun en önemli adımlarından birisidir. Flew, Habermas ile münazarasında Aristo'nun Tanrı'sına inandığını söylese de, Aquinas'ın Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullandığı beş delili Aristo'dan aldığını, şayet Tanrı'nın varlığını ispatlamışsa bu Tanrı'nın Hıristiyanlığın Tanrı'sı olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre, nizam delili Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için yeterlidir.⁷⁴ Daha önce görüldüğü gibi ateizmden vazgeçişinde daha çok nizam delilinin son hali olarak nitelendirilebilecek hassas ayar argümanından ve Aristo'nun Tanrı düşüncesinden yola çıkmaktadır. Böylece hem teizme hem de deizme göz kırpmış⁷⁵ hem de Hıristiyan Tanrı anlayışına çok da uzak olmadığını ima etmiştir.⁷⁶

72 Swinburne, *The Existence of God*, s. 120 vd.

73 Evrenin yoktan var edildiği önermesine dayanarak öne sürülen delillerin ayrıntılı eleştirisi için bkz. Adolf Grünbaum, "The Pseudo-Problem of Creation in Physical Cosmology", ed. J. Leslie Mackie, *Physical Cosmology And Philosophy, Philosophical Topics*, New York: Macmillan, 1990, ss. 92-112.

74 Thomas Aquinas'ın Tanrı kantlamasında kullandığı beş yolun sonuncusu nizam delilidir. Bkz. Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s. 28-42.

75 Rasyonel teoloji eleştirisinde bulunan Aliye Çınar, deizm ve teizm ikilisinin çok farklı anlayışlar olmadığını belirterek, rasyonel teoloji içerisindeki Tanrı anlayışlarının birer inanç olduğunu öne sürmektedir. Yani deizm ve teizm rasyonel teolojinin şubeleri olarak aynı şeyin farklı ifadeleridir. Bkz. Aliye Çınar, *Tanrı Yanılışı Üzerine: İnanmak ya da İnanmamak*, İstanbul: Profil Yay., 2009 s. 94-102.

76 Flew, Piskopos Wright'ın İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu, Tanrı'nın oğlu vasıtasıyla insanlara görüldüğü, İsa'nın yeniden dirilişi gibi konulardaki düşünceleri karşısında mantıken

Fakat bununla birlikte kötülük problemi, vahiy ve ahiret inancı gibi hususlar Flew'ün Tanrı anlayışı hususundaki düşüncelerini etkilemiştir. Çünkü o, ateizmden Tanrı inancına oradan da Hıristiyan inancına dönüş yapıp yapmayacağı sorusuna karşılık, kötülük meselesinden dolayı böyle bir şeyin pek de mümkün olmadığını dile getirir.⁷⁷ Buna rağmen Habermas, onun Tanrı'ya ve onun birçok niteliğe sahip olduğuna inandığını söylerken teist olarak nitelendirilebileceğini fakat vahye, mucizelere ve Tanrı'nın insanla herhangi bir ilişki içinde olabileceğine inanmadığını ileri sürmesiyle deist olarak ifade edilmesinin daha doğru olacağını belirtir.⁷⁸ Bu durum Habermas için Flew'ün vahiy düşüncesini tamamen reddettiği anlamına gelmez. Nitekim Flew, çok hevesli olmasa da vahiy düşüncesine açık olduğunu ileri sürer. Şöyle ki, mesela fizikçi Gerald Schroeder'in Tekvin 1 ile ilgili yorumlarının kendisini etkilediğini ve bilimsel olarak işlenen bu İncil yaklaşımının vahiy ihtimalini artırdığını söylemektedir.⁷⁹ Bu açıklamalarından dolayı Habermas, onunla mülakatlarındaki farklı düşüncelerinden dolayı, Flew'ün vahye inanma olasılığı bulunduğunu sürekli vurgulamaktadır.⁸⁰

Ayrıca Flew, ölümden sonra bir hayatın var olmadığını, var olmasını ümit ettiğini söylemektedir. Bu noktada ölüme yakın insan tecrübelerinin örnek olarak verilmesini faydasız bir çaba olarak görmekle birlikte bu yolla cennet ve cehennem doktrinlerinin kanıtlanamayacağını düşünmektedir. Bu tarz tecrübeler çok etkileyici olsa da bu tecrübeyi yaşayanlar, yaşadıkları tecrübeyi ölüm sonrası tecrübe ile karıştırmaktadırlar. Ayrıca bu tecrübeler kanıtlanamaz derecede subjektiflik içermektedir. Oysa ölüme yakın tecrübeler, mesela kalp ya da beyin fonksiyonlarının durduğu kimselerde ve anlarda kanıtlanabilseydi, Flew için bu durum ahiretin varlığı hususunda sağlam bir delil olmuş olurdu.⁸¹

Buna rağmen kendisi mucizelere inanmasa da onun için, İsa'nın yeniden dirilişi, diğer dinlerdeki pek çok mucizevi olaydan daha mantıklı ve inanmak için evlâdır. O, şayet Tanrı'ya mucizeler yoluyla inanılacaksa bunun herkesi ikna edici tarzda mucizelerle mümkün olması gerektiğini ima ederken, Hıristiyanların İsa'nın yeniden dirilişine inanması noktasında geçerli sebepleri olabileceğine vurgu yapar. Şöyle ki vahyin Tanrı'sına rasyonel olarak iman etmiş birisi için bu tarz

imkânsız şeyler dışında, her şeye kadir bir gücün yapabileceği şeylere sınır çizilemeyeceğini belirtmektedir. Onun bu kitaptaki son cümlesi, ilahi gücün her şeyi yapabileceği olmuştur. Bkz. *Yarılmışın Tanrı Varmış*, s. 194.

77 Flew, & Habermas, s. 211.

78 Habermas, s. 433

79 Flew, & Habermas, s. 199.

80 Habermas, s. 440.

81 Flew, & Habermas, s. 206.

inançlar rasyonel temelli inancın ikincil yansımalarıdır.⁸² Burada dik-
kat çekilmesi gereken çelişki, mucizelere inanmayan Flew'ün rasyonel
temelli Tanrı inancına sahip olduktan sonra inanılan yeniden diril-
me olayının kabul edilebilirliğine işaret ederken, Hıristiyanlığı diğer
dinlere nazaran daha makul gösterme çabasıdır. Bu durumun bize,
Flew'ün bir yandan deist olduğunu söylerken diğer yandan Hıristiyan
inancının kendisi üzerindeki geçmişinden gelen etkisine göre düşün-
celerini geliştirdiği yorumunu yapma hakkını verdiğini düşünüyoruz.
Böylece delile göre hayatını yönlendirdiğini iddia eden Flew, bilinçaltı
ve kültürel faktörlerden kaynaklanan sebeplerden ötürü subjektif yo-
rumlarda bulunabilmekte ve kendisi ile çelişebilmektedir.

Ayrıca Flew'un bu açıklamaları reformist epistemoloji savunucula-
rının iddialarını çağrıştırmaktadır. Reformist epistemolojiye göre Tanrı
inancı temel bir inançtır. Her türlü inancın delille temellendirilmesi
gerektiği düşüncesine karşılık, bu anlayışta delille temellendirileme-
mesine rağmen, bizim için değişmez ve temel olan inançlar olduğu
kabul edilir. Tanrı inancı böyle bir inançtır. Bu nedenle kendisinin
temel inanç olarak kabul edildiği tanrı inancına dayanarak oluşmuş
birçok inanç da rasyonellik niteliği kazanır.⁸³ Flew, Hıristiyanlık hu-
susundaki düşüncelerini reformist epistemoloji taraftarlarından etki-
lenerek ileri sürmüş olabilir. Fakat şayet bu durum Hıristiyanlık için
geçerliyse tüm dini inançlar için de geçerli olmalıdır. Aslında daha
ciddi sorun Flew'ün reformist epistemolojide dile getirilen düşünce-
ler serdetmesine rağmen, bu yaklaşımın tenkit ettiği hatta meydan
okuduğu tüm inançların delillendirilmesini öngören klasik temelciliği
savunmasıdır.⁸⁴

Atizm eleştirisi Flew'ün kendi düşüncelerinin tamamlanması için
ayrı bir öneme sahiptir. Dolayısıyla o, ateist delillerin irdelenmesi için
Roy Abraham Varghese'den bir çalışma yapmasını istemiştir. Bu çalış-

82 Flew, & Habermas, s. 209-210.,

83 Mehdiyev, Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyo-
nellliği, s. 66-80., Reformist epistemolojinin en önemli savunucuları Nicholas Wolterstorff
ve Alvin Plantinga'dır. Bu sebeple reformist epistemoloji hakkındaki ayrıntılı bilgi için
bkz. Nicholas Wolterstorff, "Can Belief in God Be Rational?" *Faith and Rationality: Rea-
son and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, Notre Dome: University
of Notre Dome Press, 1983, s. 135-186., Alvin Plantinga, "Reformed Epistemology", *A
Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn, Charles Taliaferro, Malden:
Blackwell Publishing Ltd., 2005, s. 383-389.

84 Klasik temelcilik, tüm inançlarımızın kendilerinden en küçük dahi şüphe edilemeyecek
şekilde delile dayandırılması gerektiğinin ileri sürüldüğü yaklaşımdır. Aydınlanmacı ras-
yonel delile dayalı doğal teoloji bu yaklaşımın bir ürünüdür. Mehdiyev, Çağdaş Din Fel-
sefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği, s. 68., Bu yönüyle
temelcilik imancılık düşüncesine tam zıt konumda yer alır. İki tutumun karşılaştırıldığı
ayrıntılı bir çalışma için bkz. Hanifi Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım:
Temelcilik ve İmancılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XL, 1999, S. 157-
176.

ma Flew'ün bahsi geçen kitabının ekler bölümünde "The New Atheism: A Critical Appraisal of Dawkins, Dennett, Wolpert, Haris and Stenger" (Yeni Ateizm: Dawkins, Dennett, Wolpert, Haris and Stenger'a Eleştirel Yaklaşım) başlığıyla kendisinin de tasdik ettiği düşünceleri içerecek şekilde yer almıştır.⁸⁵

Varghese, teist ve ateistlerin bir şeyin var olması için öncesinde başka bir şeyin olması gerektiği, ebediyen var olan bir gerçekliğin nasıl meydana geldiği sorusunun cevabında böyle bir gerçekliğin meydana gelmediği, aksine her zaman var olduğu noktasında hemfikir olduklarını belirtir.⁸⁶ Varghese, ateistlerin evrenin ebediyen var olduğu iddialarına karşılık, bu ebediyen var oluşun kaynağını açıklayamadıklarını ve hiçbir zaman da açıklayamayacaklarını ileri sürmektedir.⁸⁷ Hayat denen şeyin nasıl başladığı hususunda Dawkins ve diğerlerinin yetersiz açıklamalara sahip olduğunu söyleyen Varghese, evrimle açıklanan materyalist hayat felsefesinin ve bilim görüşünün, Flew'ün da bahsettiği insancıl ilkeyi görmezden geldiğini öne sürmektedir.⁸⁸

Ateizmle teizm/deizm arasındaki tartışmaların son döneminde gündemde olan şey, iki tarafın da birbirini salt bilim yoluyla ikna etme çabasıdır. Tabii ki bu tartışmada felsefi argümanlar da kullanılmaktadır. Ancak, aslında ateistlerin ya da teistlerin sadece bilimsel yolla birbirini ikna etmesinin imkânı sorgulanmalıdır. İki taraf da gerçekten bilimsel verilerin ve delillerin götürdüğü yere mi yönelmektedirler? Ateistler, hayatın nasıl başladığı, evrenin niçin ve nasıl var olduğu, fizik kanunlarının neden böyle olduğu gibi soruların cevabını bilimin gelecekte cevaplayacağını, teistler ise Tanrı düşüncesi olmadan bu soruların ikna edici bir cevabının bulunamayacağını kabul etmektedir. Teistler, ateistlerin bilimin bir cevap bulana kadar susması gerektiği çıkarımını yapabilirler. Fakat yukarıda belirtildiği gibi sorun sadece bilimsel açıdan belirlenebilecek kesin hükümlerin verilip verilemeyeceğidir. Çünkü aynı itirazı ateistler de teistlere yöneltebilir. Onlar, Tanrı'nın varlığının kesin kanatlanamadığı, bu nedenle bilimin açıklama durumunun onun varlığının lehine kesin sonuçlara varıncaya kadar teistlerin susması gerektiğini iddia edebilirler. Bu tablo, "bilimsel

85 Ülkemizde yapılan ve yeni ateizmin felsefi temellerini eleştiren kapsamlı bir çalışma için bkz. Kemal Batak, *Natüralizm Çıkmazı: Dennetten Dawkins'e Yeni Ateizmin Felsefi Temelleri ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayınları, 2011.

86 Ateizm ve teizm arasındaki bu karşılığın işlendiği bir çalışma için bkz. Aydın Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımsızlığın Felsefi Boyutları*, İstanbul: Kaknüs Yay., 2001.

87 Dawkins'in tanımıyla, felsefi natüralist olan bir ateist, fiziksel dünyaya aşkın bir gerçekliğin olmadığına inanan kişidir. Bkz. Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tuncay Bilgin, İstanbul: Kuzey yay., 2009, s. 15-14.,

88 Flew, *Yanılgısız Tanrı Varmıyorsa*, s. 154 vd., Dawkins doğal seçilimin, tüm bilginin nereden geldiği problemini çözmenin tek yolu olduğunu vurgular. Bu nedenle teistlerin bahsettiği tanrı varsayımının insancıl ilkedan yola çıkarak kesin olarak kanatlanamayacağını iddia eder. Bkz. Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, s. 107-151.

teoriler belli dönemlerde, belli açıklama tarzlarıdır”⁸⁹ ifadesini kabul edebilme ile ilgili bir durumdur.

Değerlendirme

Bu bölüme kadar Flew’ün ateist olduğu dönemdeki temel argümanlarını ve Tanrı’ya inanmaya başlamasının epistemolojik dayanaklarını gördük. Gelineen noktada yapılması gereken, onun ateist dönemde bağlı bulunduğu iddialarına cevap bulup bulmadığını tartışmak ve sunduğu delillerin “delilin götürdüğü yere git” ilkesinin tazammunlarını ne kadar gerçekleştirdiğini irdelemektir. Bu değerlendirmeyi yapmadaki amaç, onun ateizmden Tanrı inancına yolculuğundaki iddialarının tutarlı olup olmadığını sorgulamaktır.

Tanrı hakkında konuşmanın imkanı problemi Flew’ün inanç yolculuğundaki çözülemeyen temel hususlardan birisidir. O, Tanrının var olup olmadığı ve kanıtlanması meselelerinden önce Tanrı hakkında nasıl konuşulacağı meselesinin irdelenmesi gerektiği düşünmekteydi. Fakat Flew, ateist olduğu dönemde cevap bulamadığı din dili problemini çözmeden Tanrı’nın varlığını kabul etmiştir. Bu durum kendi düşünceleriyle çeliştiğini göstermektedir. Ayrıca onun Tanrı hakkında konuşmak ile ilgili temel tutumunda mantık hatası vardır. Bir şeyin varlığını kabul etmeden onun neliğini ya da nasıllığını tartışmak hatalı bir tutum olacaktır. Neticede din dili konusundaki ateist iddialarına deist olduğu dönemde tatmin edici cevap veremeyen Flew, sadece bu konuda daha önce ifade edilen görüşleri tekrarlamakla yetinmiştir.⁹⁰

Kötülük meselesi Flew’ün iki hususta çelişkiye düştüğünü göstermektedir. Ateizm varsayımını negatif ateizmle başlatıp, teist ve pozitif ateist tutumları aynı kefeye koyan Flew, negatif ateizm kanadında kalmamış pozitif ateizme uygun argümanlar öne sürmüştür. Bu tablo karşısında onun olumlu iddiaya sahip tarafın kanıtlanma yükümlülüğüne sahip olduğu düşüncesine göre hareket etmediğini söyleyebiliriz. Bunun en bariz delili kötülük meselesidir. Dahası o, Tanrı’nın var olmadığını en kesin delili olarak gördüğü kötülük meselesinin çözülemediğini itiraf etmekte hatta bu doğrultuda her hangi bir dini inanca bağlanamayacağını ve deist olarak kalacağını söylemekteydi. Din dili konusunda olduğu gibi o, bu probleme verilen cevapları sıralamakla

89 Çınar, *Tanrı Yanılgısı Üzerine: İnanmak ya da İnanmamak*, s. 21.

90 Bu konuda görüşlerine başvurduğu düşünürlerden bir tanesi Tracy’dir. Tracy’e göre kişiler bilinçli şekilde hareket eden aracı varlıklardır. Tüm araçların bilinçli şekilde hareket edebilmesi için bedenli varlıklar olmalarına gerek yoktur. Her eylemi bilinçli olan Tanrı da aracıdır. Fakat o, eylemleri eşsiz olan bir kişilik olduğu için, onun için bütün varlıkları meydana getiren aracı niteliği kullanılabilir. Ayrıntılı açıklamalar için bkz. Thomas F. Tracy, *God, Action and Embodiment*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984, s. 146 vd.

yetinmiştir.⁹¹ Kısacası “Delilin götürdüğü yere git” ilkesince hareket etmesine ve ateist dönemde en kesin delil olarak baktığı kötülük problemini çözememesine rağmen, deist de olsa bir Tanrı inancına sahip olması Flew'ün kendi sistemi açısından çelişki doğurmuştur.

Tanrı inancına sahip olma aşamasında öne sürdüğü deliller Flew'ün inanç yolculuğunun en tartışılır mevzusudur. O, Tanrı'ya inanmadaki en önemli etkenin bilimsel gelişmeler ve hayatın başlangıcı, doğadaki düzen vb. hususlarda ateist bilim adamlarının ikna edici cevap verememesi olduğunu belirtmekteydi. Aynı şekilde teist bilim adamlarının düzen ve düzenin devamının açıklanmasında Tanrı'ya baş vurmalarının ateist açıklamaya göre daha kolay anlaşılır olduğunu söylemekteydi. Flew'ün bu düşüncelerinden şu sonuç çıkar ki; aslında tasarım ve düzenin devamı konusunda kesin kanıtlardan ziyade ikna edici açıklama ya da anlaşılması kolay izahlar vardır ve o, bu konuda sadece kesin delillerden ziyade bilimsel gelişmeleri farklı yorumlamaya ve anlamaya meyletmıştır. Özellikle bilimsel gelişmeleri sübjektif bir tutumla kaynak göstermesinde aşikâr bir tezat bulunmaktadır. Çünkü önemli bilim adamlarından hiçbirinin ilahi tasarımcıya atıf yapmadan bu evreni açıklamadığı ileri sürmektedir. Fakat mevcut olgusal durum onun iddia ettiği gibi değildir.⁹² Kısaca Flew'ün delillere ve bilimsel gelişmelere yönelik sadece bakış açısının değiştiğini söyleyebiliriz.

Bu nedenle bu bilimsel gelişmeleri, var olan kanıtın daha fazla ayrıntılı şekilde ifade edilmesi bağlamında faydalı fakat Tanrı'nın varlığının kesin kanıtı olarak kabul edilmesinde aşırı iddialı addedebiliriz. 20. yüzyılda gelişen Big Bang kozmolojisinden sonra, tasarım delilinin son şekli olarak ortaya çıkan hassas ayar kanıtı kapsamında, evrendeki yaşam koşullarını ifade etmek için insancı ilke (anthropic principle) ileri sürülmüştür. Böylece son dönemdeki bilimsel keşiflerin Tanrı'nın varlığı için ikna edici deliller olduğu iddia edilmiştir. Her ne kadar bilimsel olarak açıklamalar eksik olsa da tasarım delilinin önceki formlarında mantıksal olarak bu tarz iddialar öne sürülmüştür. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, bu bilimsel gelişmelerden sonraki aşamada yine felsefi açıklamalara başvurulmakta ve Tanrı'nın varlığı bu şekilde kanıtlanmaktadır.

91 Bunlardan ilki Tanrı'nın dünyaya müdahale etmediğini savunan Aristotelesçi yaklaşım diğeri insanların özgür olmasından kaynaklanan kötülük ihtimalini belirten özgür irade savunmasıdır. Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmuş*, s. 146.

92 Mesela yeni ateizm modasının temsilcilerinden biri olarak addedebileceğimiz ve aynı zamanda teizmin kayda değer öncülerinden olan William Lain Craig ile de münazarada bulunan önemli bilim adamlarından Victor J. Stenger'ı örnek gösterebiliriz. Hatta Dawkins gibi onun eserleri de dünyanın her yerinde olduğu gibi ülkemizde de tercüme edilmeye başlanmıştır. Bilimden yola çıkarak ilahi tasarımcının yani Tanrı'nın gereksizliğini iddia eden eseri için bkz. Victor J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis*, Newyork: Prometheus Books, 2007.

Antropik ilkede, bilimsel verilere dayanan birçok fiziksel ölçü ve değer neden öyle olduğunun bilimsel açıdan açıklanamadığı fikrinden yola çıkılarak, amaçlı ve bilinçli bir tasarımcı fikrinin bu durumu açıklamada daha ikna edici olduğu fikri ileri sürülmektedir.⁹³ Yani Tanrı'nın varlığı, bu bilimsel gelişmelerin sonucunda tasarım kanıtının yeni şekli olarak öne sürülen bir hipotezdir. Temel iddia da karşıt hipotezden daha makul gerekçelere dayandığıdır. Halbuki antropik ilkenin temel iddiasında bir tezat bulunmaktadır. Şöyle ki, antropik ilke olarak ifade edilen bilimsel dengenin hassas ölçüleri, bilimden yola çıkılarak elde edildiyse, daha ilerisinin bilimle elde edilebileceği düşüncesi içi boş bir iddia değildir. Bu durumun aksine bir noktaya kadar bilime iman eden belli düşünürler, bilimin tıkandığı noktada farklı açıklamalara başvurmaktadırlar. Nitekim yukarıda görüldüğü üzere Flew'ün kendisi de her ne kadar bilimsel açıdan Tanrı'nın varlığına inandığını belirtse de ele aldığı üç delilin kendi başına Tanrı'nın varlığını kanıtlamadığını, Swinburne gibi düşünürlerin felsefi yorumlarına dayanarak, önemli olanın bu delillerden elde edilen yapıların anlaşılması olduğunu itiraf etmekteydi.

Dolayısıyla bilimin ilerlemesiyle Tanrı'ya yer kalmayacağını savunanlarla, bilimdeki boşlukların Tanrı'nın varlığına işaret ettiğini, bununla yetinmeyip bilimdeki son gelişmelerin Tanrı'nın varlığının kesin delili olduğunu savunanların unutmaması gereken önemli husus, iman mefhumunun bilgi eksikliği olmadığı, aksine bilgiyle mutlak hakikate erişilemeyeceğinin itiraf edildiği bir tavır olduğudur. Yani bilimsel ilerleyişin imanı diskalifiye edeceği ya da bilimin şimdi olduğu gibi gelecekte de Tanrı'nın varlığını rasyonel anlamda kesinliğe kavuşturacağını savunanlar yanılmaktadırlar. Eğer imanı temellendirmek için öne sürülmüş teist deliller ve karşı tutumu ifade eden ateist deliller, bütün insanlar tarafından kabul edilmiyor ve bazı eleştirilerle her zaman karşı karşıya kalıyorsa, iki tarafın da öne sürdüğü önermelerin bilgide bulunması gereken kesinlikten ve dolayısıyla bağlayıcılıktan uzak olduğu söylenebilir. Bu tablo içerisinde her hangi tutumdaki önermelerin fazla ihtimal oranına sahip olduğu öne sürülse bile, bahsedilen kesinlikten kaynaklanan bağlayıcılığa binaen sadece akli yolla bir sonuca varılması zorlaşacaktır. İşte bu sebeple Tanrı inancı salt akli yolla kanıtlanamaz düşüncesi daha makul görünmektedir. Mesela Flew, Tanrı inancına ulaşırken bunu kesin akli yolla ve bilimsel delillerle yaptığını ileri sürmemelidir. Fakat yeni bilimsel gelişmelerle Tanrının var olma olasılığının var olmama olasılığından daha fazla olduğunu iddia edebilir. Halbuki ilerleyen bilimsel süreçte yeni bilimsel gelişmeler bu ihtimaliyet oranını sürekli değiştirecektir. Belki bilimsel

93 Hüseyin Şahin, *Tanrı'nın Varlığına Dair Modern Delillerden İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili*, Artuklu Akademi, 2014/1 (2), s. 62.

gelişmeler sonucunda Flew'ün pozisyonu karşı mevzide yer almaya göre çok fazla avantaja sahip olacak. Fakat bunun tam tersinin olma ihtimali her zaman varolacaktır. Dolayısıyla imanı ve inancı tamamen bilime dayandırmak ve inancın rasyonelliğini bilimsel delillerin gücüyle orantılı kılmak kabul edilmesi zor bir durumdur. Bu nedenlerden dolayı Flew'ün ileri sürdüğü "rasyonel yolculuk" olayı pek de ikna edici görünmemektedir.⁹⁴

Flew'ün inançsızlıktan inanca yolculuğu dini bağlamda değerlendirildiğinde ulaşılan sonucun tasdik edilmesi zordur. Yukarıda irdelendiği gibi Flew, bu serüvende kendisinin çok az dahil olmasına rağmen, bir çerçeve çizmektedir. Daha doğrusu o, bu yolculuk kendisinin olmasına rağmen, din dili, kötülük, bilimsel gelişme ve felsefi görüşler açısından her daim başkalarının fikirlerine bağlı kalarak pasif duruma düşmüştür. Oysa inanan kişinin bu olguda hiçbir etkisinin olmaması ve tamamen dışsal etkenlerden yola çıkarak imana sahip olması, o kişi açısından varoluşsal bir sorun olacaktır. Çünkü iman olgusunda varoluşsal bir boyut ve doğal teoloji ile elde edilemeyecek kişisel bir yön vardır. Bundan dolayı rasyonel teoloji ile inancın sağlam ve yeteri şekilde gerçekleştiği iddiası dinin ve imanın işlevselliğini hedef alacaktır. Çünkü şayet inanma ve iman etme vakıaları tamamen akli ve bilimsel açıdan mümkünse, Flew'ün durumunda olan birçok kişi, aynı delillere bakarak onun iddia ettiği rasyonel ya da bilimsel imana sahip olması gerekir. Ve daha genel anlamda dinin temel inanç önermelerine hatta dinin kendisine gerek kalmaz. Sonuçta Flew'ün bahsettiği tarzda inanç şeklinin ve Tanrı anlayışının, kişisel ve insani alanla iletişimi olan Tanrı anlayışına, vahiy ve peygamberlik müessesesine ve diğer birçok niteliğe sahip din açısından kabul edilmesi imkansızdır.

Habermas ile münazaralarında tartışılan önemli hususlardan biri olan deizm-teizm konusunda Flew'ün içinde bulunduğu karmaşık mevzi, rasyonel teoloji eleştirisinden yola çıkarsak daha net ortaya çıkacaktır. Rasyonel Teoloji iki şekilde ifade edilebilir. Bunlardan ilki aşkın teolojidir ki, bunda salt teorik akıl yoluyla kavramdan varlık fikrine ulaşılmaya çalışılır. İkincisi doğal teolojidir ki, bu doğadan, evrenin içinden hareket ederek yaratıcı fikrine ulaşma çabasıdır.⁹⁵ Kant,

94 Çünkü ateistler de aynı delillerden yola çıkarak kendi tutumlarını rasyonel olarak yorumlayabilir. Bu konuda belli ölçüde bize yardımcı olabilecek husus "Parite Argümanı"dır. Parite argümanı, Tanrı'ya inanamamanın mümkün olduğu gibi inanmanın da imkan dahilinde olduğunu ifade eder. Bu argümanda temel amaç, dini inançlarla dini olmayan her türlü inancın eşit epistemik statüye sahip olduğunu ortaya koymaktır. Bu argüman ateistler tarafından reddedilse de özellikle reformist epistemoloji taraftarları tarafından savunulmaktadır. Mehdiyev, Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği, s. 19., Biz bu argümanı ters okuyarak, Flew'ün gerekçelerinden hareket edildiğinde ortaya koyduğu rasyonellik iddiasının, aynı gerekçelerle eşit şekilde ateist tutum için de geçerli olduğunu ileri sürebiliriz.

95 Çınar, *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*, s. 2.

aşkın teolojinin varlık fikrinden hareket ederken, doğal teolojinin evrende varolan parçalardan bütüne yani varlığa doğru hareket ettiğini belirtmektedir. Bu nedenle o, aşkın teolojide Tanrı tasavvurunun deist, doğal teolojininkinin ise teist nitelikte olduğunu belirtir.⁹⁶ Kant'ın rasyonel teoloji eleştirinden yola çıkan Aliye Çınar'a göre doğal teoloji ile aşkın teoloji gerektiğinde karşılıklı olarak birbirlerine dönüşmektedir. Kozmolojik kanıtın ontolojik kanıtı geri döndüğü gibi, doğal teoloji de nihai aşamada aşkın teolojiye müracaat eder. Buradan yola çıkarak rasyonel teoloji içerisindeki deist inançla teist inancın birbirinden çok da farklı olmadığı sonucu elde edilebilir.⁹⁷

Bu durum Flew'ün rasyonel tutumundan yola çıkarak ulaştığı deist Tanrı tasavvuru hakkında da geçerlidir. Fakat burada küçük bir ayırım fark edilmelidir. Flew, aslında doğal teoloji yoluyla Tanrı'nın varlığını kabul etmekte, nihai aşamada savunduğu argümanın temellendirmesini felsefi olarak yapmaya çalışmaktadır. Bu duruma bakıldığında doğal teoloji ile hareket eden Flew'ün teist Tanrı inancına sahip olması gerekirken, Kant'ın iddiasının aksine deist bir anlayışa sahip olmuştur. Bu noktada Aliye Çınar'ın yorumu bizim için çıkış noktasıdır. Deizmle teizmin birbirine geri dönmesi fikri, Flew'ün düşünce seyirindeki durumu özetlemektedir. Sonuçta kötülük meselesindeki çıkmazları da hesaba katan Flew, aşkın teolojinin Tanrı anlayışını kabul ederek deist olduğunu belirtmiştir.

Netice itibarıyla rasyonel teolojinin, imanı aklın egemenliği altına alma çabası olduğu söylenebilir. Bu yolla dinin yerine aklın egemenliğindeki bir teoloji inşa edilmiş olacaktır. Böyle bir teolojide iman ve inanç kavramlarının içeriği değişecek, imanın Tanrı'yı bilmekle eşdeğer görüldüğü bir anlayışa ulaşılabilecektir. Tabii ki bu durumun kabul edilmesi imkânsızdır. Çünkü din açısından bakıldığında rasyonel teolojide kabul edilen Tanrı inancının dindekiyle aynı olmadığı aşikârdır.⁹⁸ Rasyonel teolojinin Tanrısı, her şeyi bilen ve her şeyi önceden ayarlayan bir varlık olarak, zaman dışı matematik dâhisidir. Evrenin işleyişinden insani durumlara kadar mükemmel bir hassas ayar mekanizmasına sahip olan bu Tanrı anlayışında, ne mucizeye ne duaya vb. unsurlara gerek vardır. Bu Tanrı önceden her şeyi en ince ayrıntısına kadar ayarladığı için, evrene ve onun içinde olanlara hiçbir müdahalede bulunmamaktadır.⁹⁹ Flew'ün düşünce/inanç serüvenindeki tüm eksiklikler ve çelişkiler aslında bu durumun bir özetidir.

96 Kant, A631/B659.

97 Çınar, *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*, s. 3.

98 Kant'ın "inanca yer açmak için bilgiyi inkâr ettim" sözü bu bağlamda değerlendirilebilir. Çünkü Tanrı'nın varlığının kanıtlanmayacağını düşünen Kant, bilgi olarak tanımlanan verilerden değil inançtan yola çıkarak numen alanına ulaşabileceğini belirtmektedir. Bkz. Kant, BXXIX.

99 Çınar, *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*, s. 173-177.

Sonuç

Flew'ün delillerin götürdüğü yere git ilkesine uymadığı ve yaşadığı düşünsel serüvenin, onun subjektif yorumuna göre şekillendiği görülmektedir. Çünkü ateist ve deist dönemlerine bakıldığında Flew'ün Tanrı'nın varlığı konusunda öne sürdüğü argümanların, bir dönem olumsuz diğer dönem olumlu sonuca götürdüğünü varsayabileceğimiz bir durum söz konusu değildir. Ateist olduğu dönemde kötülük meselesi, Tanrı kavramının anlamsızlığı ve teistik delillerin eleştirisi üzerinden görüşlerini temellendirirken, Tanrı inancına sahip olduğu dönemde daha çok son dönemdeki hassas ayar ve big bang teorilerinden yola çıkmaktadır. Bu noktada onun önceki dönem düşüncelerini çürüten görüşlere sahip olması ve tutarlılığı sağlaması gerekmektedir. Fakat biz bu ikna edici tutumu göremedik.

Bununla birlikte özellikle dini ve metafizik alanda, delillerin her zaman kişiyi kesin bir sonuca götürmeyeceği gerçeği, onun ortaya koyduğu delillerin kesin kanıt niteliğine sahip olmadığını göstermektedir. Doğa kanunları, hayatın varlığı ve evrenin başlangıcı gibi hususlarda farklı yorumlar yapılabilmektedir. Gelinek noktada Flew'ün bu tarz kanıtlama uğraşısıyla elde edilen Tanrı inancının tutarlı ve ikna edici nitelikte olmadığı, kişisel kabullerle sınırlı olduğu kabul edilmelidir. Dolayısıyla modern bilimin ve bu bilim içerisindeki fiziksel, biyolojik vs. bulgular aracılığıyla inşa edilecek Tanrı anlayışının, zaman içerisinde farklı bilimsel bulgularla değişebileceğini ve mevcut dini anlayışla uyumlu bir açıklama olmayacağını görmek zor olmasa gerektir. Nitekim aynı bilimsel gerçekliklerle Tanrı'nın var olmadığına kanaat getirenler bulunmaktadır. Bununla birlikte bilimdeki yeni gelişmelerin Flew'ün öne sürdüğü gerekçeler hakkında bugünden çok farklı bilgiler sunabileceği ihtimali, bu temel üzerine inşa edilmiş felsefi inanç önermelerinin de objektifliğini sorgulamayı gerektirmektedir.

Kaynakça

- Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, New York: Dover Pub., 1946.
- Batak, Kemal, *Natüralizm Çıkmazı: Denneet'ten Dawkins'e Yeni Ateizmin Felsefi Temelleri ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Blackstone, William, *The Pproblem of Religious Belief*, New York: Prentice-Hall, 1963.
- Bucaille, Maurice, *İnsanın Kökeni Nedir?*, çev. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.
- Craig, W. Lane, *The Kalam Cosmological Argument*, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1979.
- "The Teleological Argument and the Anthropic Principle", *The Logic of Rational Theism: Exploratory Essays*, ed. W. L. Craig and M. McLeod, Edwin Mellen, New York, 1990
- Çetin, İsmail, İman ve İnkârın Rasyonel Değeri, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, S. 1, 2002.
- Çınar, Aliye, *Modern Batı Düşüncesinde Rasyonel Teoloji*, İstanbul: Düşünce Kitabevi Yay., 2008.
- Tanrı Yanılgısı Üzerine: İnanmak ya da İnanmamak*, İstanbul: Profil Yay., 2009.
- Davies, Paul, *God and the New Physics*, New York: Simon & Schuster, 1983.
- Dorman, Emre, *Modern Bilim: Tanrı Var*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.
- Evans, C. Stephan, *Din Dili Problemi*, Çev. Ferhat Akdemir, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 28.
- Evans, D., "A Reply to Flew's *The Presumption of Atheism*," *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 2, No. 1, 1972.
- Flew, Antony, "Divine Omnipotence and Human Freedom" *New Essays in Philosophical Theology*, (ed.) Antony Flew & Alasdair MacIntyre, SCM Press, London, 1955.
- God and Philosophy*, Prometheus Books, New York, 2005.
- "Theology and Falsification" *New Essays in Philosophical Theology*, (ed.) Antony Flew & Alasdair MacIntyre, SCM Press, London, 1955.
- "The Falsification Response", *Religious Studies*, vol. 5, No. 1, 1969.
- The Presumption of Atheism, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 2, No. 1, 1972.
- Yanılgı Tanrı Varmış*, çev. Hasan Kaya ve Zeynep Ertan, Profil Yayıncılık, İstanbul: 2014.
- Flew, A. & Habermas, Gary R., "My Pilgrimage from Atheism to Theism: A Discussion between Antony Flew and Gary Habermas", *Philosophia Christi*, Vol. 6, No. 2, 2004.
- Habermas, Gary, Antony Flew's Deism Revisited, *Philosophia Christi*, 2007, Vol. 9, No. 2, 2007.
- Hare, R. M., "Theology and Falsification" *New Essays in Philosophical Theology*, (ed.) Antony Flew & Alasdair MacIntyre, SCM Press, London, 1955.
- Hick, John, *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice Hall International Edition, 1990.
- Hume, David *Dialogues Concerning Natural Religion*, Indianapolis: Hackett, 1980.
- Jammer, Max, *Einstein and Religion*, New Jersey: Princeton University Press, 2002.
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, çev. J. Meiklejohn, New York: Prometheus Books, 1990.
- Kütük, Selçuk, *Ateizm Yanılgısı*, İstanbul: Açılım Kitap, 2010.
- Mackie, J. L., "Evil and Omnipotence," *Mind*, New Series, Vol. 64, No. 254, pp. 200-212.
- The Miracle of Theism: Argument fort against the Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Mehdiyev, Nebi, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, İstanbul: İsam Yay., 2008.
- Mitchell, Basil, "Theology and Falsification" *New Essays in Philosophical Theology*, (ed.) Antony Flew & Alasdair MacIntyre, SCM Press, London, 1955.
- Nagel, Ernest, "Philosophical Concepts of Atheism", *Critiques of God: Making the Case against Belief in God*, ed. Peter A. Angelles, Newyork: Prometheus Books, 1997.

- Ögçem, Ergin, Antony Flew'da Tanrı'ya Dair Paradigma Değişikliği, İslam Medeniyetleri Araştırma Dergisi, C. 1, S. 2, 2015, ss. 6-36.
- Özcan, Hanifi, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XL, 1999, S. 157-176.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yay., 2006.
- Planck, Max, *Where Is Science Going?*, trans. James Murphy, Norton, New York, 1977.
- Plantinga, Alvin, "The Free Will Defence.", *Readings in Philosophy of Religion: An Analytic Approach*, ed. Baruch A. Brody, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1975.
- Polka, Brayton, Philosophy without God? God without Philosophy?: Critical Reflections on Antony Flew's God and Philosophy, *The European Legacy*, Vol. 11, No. 1, 2006, pp. 35-46.
- Rowe, William, "The Problem of Evil and some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, No. 4, 1979, pp. 335-341.
- Scriven, Michael "God and Reason", *Critique of god: Making the case against Belief in God*, ed. Peter A. Angeles, Newyork: Prometheus Books, 1997, s. 95-114.
- Stenger, Victor J., *God: The Failed Hypothesis*, Newyork: Prometheus Books, 2007.
- Swinburne, Richard, "Design Defended", *Think, Philosophy for Everyone*, ed. Stephen Law, Vol., 2, Issue 6, Cambridge University Press, March, 2004, s. 13-18.
- The Chorenge of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1977.
- The Existence of God*, Oxford: Clarendon, 2004.
- Şahin, Hüseyin, *Tanrı'nın Varlığına Dair Modern Delillerden İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili*, *Artuklu Akademi*, 2014/1 (2).
- Tracy, Thomas F., *God, Action and Embodiment*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984.
- Uslu, Ferit, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Varghese, R. Abraham, *Great Thinkers on Great Questions*, Oxford: Oneworld, 1998.

KORANVERSE, DIE BASMALA UND IHRE VERWENDUNG IM BABURNAME

Dr. Mesut AVCI¹

Özet

Babür Şah'ın iyi bir İslami eğitim aldığı hatıratında görmek mümkün. Bunu kitabında İslam'ın neredeyse her konusundan bahsetmesinden anlayabiliriz.

Babür'ün Kur'an'dan ayetleri kullanması belli bir zamanı kapsamaktadır. Babür içkiye tövbe etmeye kadar neredeyse hiç ayet kullanmamış. Babür bu tövbesinden sonra dini kişiliğinin daha çok arttığını göstermek istercesine bol bol Kur'an'dan ayet kullanmıştır. İkincisi ise düşmanı olarak gördüğü Rana Senga ile yaptığı zorlu savaş sürecinde. Babür ayetleri kullanırken, hiçbir ilmi kriter gözetmeden istediği yerde ve anlamda kullanmıştır. Bu da bazen ayetin asıl anlamı dışında farklı anlaşılmasına yol açmıştır. Yine yer yer ayetlerin tamamını kullanmak yerine ayetlerden parçacıklar almıştır.

Babür Şah'ın kullandığı ayetleri tek tek ele alıp, bu ayetler hakkındaki farklı yorumları, Babür'ün bu ayetleri nerede ve niçin kullandığından hareketle Babür'ün Kur'an ilimleri ile olan ilgi ve alakasını da tespit etmiş olacağız.

Anahtar Kelimeler: Babür Şah, Baburname, Kur'an, ayet

Abstract

Although Baburname is no work of Qur'an exegesis, but rather a collection memoirs, as revealed in many Qur'an verses cited. The object of this inquiry is to reveal Babur's intention concerning the purpose of their use. Babur's knowledge of the Qur'an and his efforts to call on exegetical traditions of Islamic savants conveys Babur's fundamental attitude towards the Qur'an. This is an important source of knowledge for the study of Baburname according to Islamic criteria.

In Baburname, Qur'anic verses are cited in two particular contexts: First, when Babur renounced from alcohol. Second, during the difficult context of war against Rana Sanga. For the latter context, he cites verses from 21 surahs, most of them are from the surah al-Baqara. His use of the verses cannot be based upon a definite principle. He rather uses them in a rather spontaneous way, whenever he needs them to support his arguments.

Keywords: Babur Shah, Baburname, Qur'an, verse.

Baburs Verwendung von Koranversen umfasst eine bestimmte Zeitspanne. Bis Babur dem Alkohol abschwor, hat er so gut wie keine

1 Dr. Phil., Freie Universität Berlin, Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften.

Koranverse verwendet. Er berichtet davon, dass mit seinem Verzicht auf Alkohol auch viele weitere Personen ihm darin gefolgt seien. Babur verwendet nach seiner Abschwur des Alkohols viele Koranverse, so als wollte er zeigen, dass seine Religiosität zugenommen habe. Bemerkenswert ist, dass dies eine gewisse Zeit angehalten hat und dann auffällt, dass Babur in späteren Zeiten die Verwendung von Koranversen reduziert hat. Als ungefähre Übersetzung der Koranverse wurde die Version von Paret verwendet.

Im kommenden sollen die Koranverse, die Babur verwendet hat, aufgegriffen und diesbezüglich verschiedene Korankommentare (Tafsir) überliefert werden und im Anschluss wird der Frage nachgegangen, wo und weswegen Babur diese Verse verwendet hat. Zum Schluss soll das Verständnis Baburs zu diesen Versen mit dem Verständnis der islamische Koranexegeten (Mufassir) verglichen werden. Die Koranverse werden nach der im heutigen Koran vorherrschenden chronologischen Anordnung vorgenommen:

Die Basmala

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes.

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

Alle Gelehrten sind sich darin einig, dass die Basmala,² die am Anfang jeder Sura (Korankapitel) steht, ein Vers des Korans ist. Zudem wurde die Basmala im 30. Vers der Sura Naml (Kapitel 27 im Koran) klar und deutlich erwähnt. Jedoch gibt es eine Meinungsverschiedenheit unter den Gelehrten, ob die Basmala am Anfang der Suren ein Teil der Sura ist oder einen eigenständigen Vers darstellt. Der bekannte Koranexeget at-Tabarî sagt bei der Erklärung zur Basmala: „Allah, der Erhabene lehrt seinen Propheten am Anfang jeder Sache mit seinen schönen Namen (al-Asma' al-Husna) zu beginnen. Die Formel „Basmala“ bedeutet Allah mit schönen Namen zu benennen und zu sagen, dass ich z.B. diese und jene Sache mache, indem ich ihn (bezieht sich auf Allah) erwähne.“³

An den zwei Stellen, wo Babur die Basmala verwendete, tat er dies, indem er sie als eine Zeiteinheit verwendet. Die erste Stelle:

2 Die Basmala bezeichnet die Formel „Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes“, womit die Koranlesung begonnen wird.

3 At-Tabarî, Abu Ca'far Muhammad b. Carir; *afsr-i At-Tabarî*, Terc: Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, İstanbul, Hisar Yay., 1996, 1/76-77.

نچوك كيم بزنيك ولايت لار اصطلاحدا كچه كوندوزنى يكرمه تورت قسمت قيليب تورلار هر قايسى يسنى بر ساعت دپتورلار و هر ساعتنى التيمش قسمت قيليب تورلار هر قايسى سيني بر دقيقه ديب تورلار كيم هر كچه و كوندوز نيك تورت يوز قيرق دقيقه بولغاي دقيقه نيك مقدارى تقريباً التى قاتله فاتحه نى بسم الله بله اوغونچه دور كيم بر كچه كوندوز سيكز منيك التى يوز قيرق نوبت فاتحه نى بسم الله بله اوغونچه بولغاي هند ايلي كچه كوندوزنى التيمش قسمت قيليب تورلار.⁴

Die Tag-und-Nacht-Dauer teilt sich wie bei uns in 24 Teile, genannt Stunden. Jede Stunde ist wiederum unterteilt in sechzig Minuten. Ein Tag und eine Nacht dauern also 1440 Minuten. Die Minute entspricht der Zeit, um sechsmal die Fatiha und die Basmala zu lesen. Während eines Tages und einer Nacht kann man also 8640 Mal die Fatiha und die Basmala lesen. (Stammler, 718)

Bizim vilayetlerde geceyi ve gündüzü yirmidörde bölüp her birine saat, her saati de altmışa bölüp her birine dakika demişlerdir. Her gece ve gündüz bin dörtüyz kırk dakika oluyor. Dakikanın uzunluğu yaklaşık altı defa Fatiha suresini birlikte okuyuncaya kadardır ki, bir gece ve gündüzde sekiz bin altıyüz kırk defa *bismillah* ile birlikte Fatiha suresi okunabilir (Arat, 503).

Sura 1: Die Eröffnung (al-Fatiha)

Kurze Informationen zur Sura Fatiha:

Die Sura Fatiha⁵ setzt sich aus sieben Versen zusammen und wurde in Mekka offenbart. Es wurde von vielen anderen Bezeichnungen der Sura Fatiha berichtet. Die Fatiha, deren Bezeichnungen auch „Umm al-Qur'an" (Die Mutter des Korans) ist, beinhaltet weitere tief-sinnige Bedeutungen. Es ist sehr schwer, all die Bedeutungen, die sie beinhaltet, zu erfassen und seine Erhabenheit kennt Allah allein.⁶

Die Stelle, in der Babur die Sura Fatiha verwendet, ist wirklich bemerkenswert, denn er zog einen Analogieschluss zwischen der Zeit und der Rezitation der Sura Fatiha und Basmala. Die Fatiha ist die erste Sura (Kapitel) des Korans. Es gibt jede Menge Überlieferungen in der islamischen Kultur bzgl. der Vorzüge dieser Sura. Wenn man die Anordnung der Suren im Koran betrachtet, so fällt auf, dass sie der Länge nach angeordnet sind. Doch obwohl die Sura Fatiha zu den kürzeren Suren gehört, beginnt der Koran mit ihr. Da der Begriff

4 Baburname: 288b, 289a.

5 Die Bedeutung der Sura die Eröffnung (Fatiha): "1 Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes. 2 Lob sei Gott, dem Herrn der Menschen in aller Welt, 3 dem Barmherzigen und Gnädigen, 4 der am Tag des Gerichts regiert! 5 Dir dienen wir, und dich bitten wir um Hilfe. 6 Führe uns den geraden Weg, 7 den Weg derer, denen du Gnade erwiesen hast, nicht (den Weg) derer, die d(ein)em Zorn verfallen sind und irregehen!" (Paret, 13)

6 at-Tabarı, Tafsır, 1/68.

Fatiha in der Bedeutung von „die Eröffnende oder der Anfang von Sachen, die Stück für Stück auftreten“ entnommen wurde, weist der Eigenname bereits auf seine Bedeutung hin. Az-Zamahşarı beispielsweise weist darauf hin, dass die Fatiha die erste Sura im Koran war, die in einem Stück offenbart wurde. Der Zusatz „Amin“, der am Ende des Sura hinzugefügt wird, bekräftigt noch einmal den Wunsch nach Vergebung und, je nach theologischer Denkrichtung, bedeutet es auch, dass diese Vergebung zustande kommt, wenn dies zum gleichen Zeitpunkt mit den Engeln ausgesprochen wird. Da es hierdurch auch ein Mittel für die Annahme der Bittgebete wurde, wurde die Rezitation der Fatiha am Anfang oder Ende jedes Bittgebetes in einem Gottesdienst als obligatorisch betrachtet. Dies führte weiterhin dazu, dass der Begriff Fatiha unter vielen Türken als Bittgebet (Du'a) aufgefasst wird.⁷

Nach dieser kurzen Einführung, soll ihre Verwendung im Baburname näher betrachtet werden:

نچوك كيم بزنيك ولايت لار اصطلاحدا كچه كوندوزنى يكرمه تورت قسمت قيليب
تورلار هر قايسى يسنى بر ساعت دپتورلار و هر ساعتنى التيمش قسمت قيليب
تورلار هر قايسى سيني بر دقيقه ديب تورلار كيم هر كچه و كوندوز نيك تورت
يوز قيرق دقيقه بولغاي دقيقه نيك مقدارى تقريباً التى قاتله فاتحه نى بسم الله بله
اوقوغونچه دور كيم بر كچه كوندوز سيكز منيك التى يوز قيرق نوبت فاتحه نى بسم
الله بله اوقوغونچه بولغاي هند ايلي كچه كوندوزنى التيمش قسمت قيليب تورلار.⁸

Die Tag-und-Nacht-Dauer teilt sich wie bei uns in 24 Teile, genannt Stunden. Jede Stunde ist wiederum unterteilt in sechzig Minuten. Ein Tag und eine Nacht dauern also 1440 Minuten. Die Minute entspricht der Zeit, um sechsmal die Fatiha und die Basmala zu lesen. Während eines Tages und einer Nacht kann man also 8640 mal die Fatiha und die Basmala lesen. (Stammler, 718)

Bizim vilayetlerde geceyi ve gündüzü yirmidörde bölüp her birine saat, her saati de altmışa bölüp her birine dakikka demişlerdir. Her gece ve gündüz bin dörtyüz kırk dakika oluyor. Dakikanın uzunluğu yaklaşık altı defa Fatiha suresini Bismillah ile birlikte okuyuncaya kadardır ki, bir gece ve gündüzde sekiz bin altıyüz kırk defa Bismillah ile birlikte Fatiha suresi okunabilir (Arat, 503).

Dadurch, dass die Rezitation der Sura die Fatiha zur Zeit von Babur in den muslimischen Gesellschaften weit verbreitet war, konnte nun jeder die Zeiteinheit, die mit der Fatiha ausgedrückt werden sollte, wissen. Genau aus diesem Grunde könnte Babur sie auch als Zeiteinheit verwendet haben. Es ist möglich, im Baburname Ähnliches

7 Kufraı, Kasım; "Fatiha", MEB İslam Ansiklopedisi, IV/526-527.

8 Baburname: 288b, 289a.

auch für anderen Sachen zu finden. Auch die Gebetszeiten beispielsweise, wurden im Baburname zu Zeiteinheiten. Mit Ausdrücken wie „die Zeit des Mittagsgebets“ oder „die Zeit des Nachmittagsgebets“ waren viel mehr Zeitabschnitte gemeint.

– Sura 2: Die Kuh (al-Baqara)

Kurze Informatione zur Sura „Baqara“ (2. Kapitel des Korans):

Al-Baqara, das im Arabischen „die Kuh“ bezeichnet, ist der Name des zweiten Kapitels im Koran. Es gibt unter den Gelehrten Konsens darüber, dass der erste Vers dieser Sura der erste Vers überhaupt war, der in Medina offenbart wurde. Nach einigen Überlieferungen wiederum ist der letzte offenbarte Vers des Korans auch in dieser Sura enthalten. Diese Sura, die 286 Verse umfasst, ist die längste Sura des Korans. Diese Sura enthält im Allgemeinen Themen, wie die Erschaffung Adams, den Zorn Gottes über die Söhne Israels und die Gründe hierfür, die Errichtung der Ka'ba und den Wechsel der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka, das Gebet, Fasten, die Almosengabe, das Verbot von Mord, Alkohol, Unzucht und Themen, die mit der Eheschließung zu tun haben. Daraus wird ersichtlich, dass diese Sura sowohl über einen langen Zeitraum hinweg offenbart wurde, aufgrund der verschiedenen Offenbarungsgründe der Verse (Asbab an-Nuzul), als auch Gebote und Verbote beinhaltet.⁹

Sura 2 „Die Kuh“: Vers 5

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Sie sind von ihrem Herrn rechtgeleitet, und ihnen wird es wohl ergehen.¹⁰

Onlar Rabblerinin inayetiyle hidayet üzere olup felah bulmuşların ta kendileridir.

Als erstes sollen die Sichtweisen der Koranexegeten zu diesem Vers dargelegt werden: Nach Abu Malik, Ibn 'Abbas und Ibn Mas'ud ist mit denjenigen, denen es wohl ergehen wird, im Vers, jene gemeint, die gläubig sind, Gottesfurcht in sich tragen und an das Verborgene, den Propheten Muhammad und den Propheten vor ihm glauben. Jene wurden dadurch gekennzeichnet, dass sie rechtgeleitet sind und dass es ihnen wohlgehen wird.

Nach einigen anderen Exegeten sind damit jene Gottesfürchtige beschrieben worden, die an das Verborgene und an das glauben, was

9 Ateş, Ahmed; "Bakara" İslam Ansiklopedisi, MEB, Eskişehir Etam A.Ş. Matbaa Tesisleri, 2001 II/242-243.

10 Paret, Rudi; *Der Koran – Übersetzung von Rudi Paret*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2010, I: 13.

den Propheten Muhammad und den Propheten vor ihm offenbart wurde. Andere Gelehrte wiederum sehen darin Leute der Schrift beschrieben, die sowohl an das glauben, was den Propheten Muhammad mitgeteilt wurde, als auch an das, was den Propheten vor ihnen offenbart wurde. Diese wurden so charakterisiert, dass sie sowohl rechtgeleitet sind, als auch, dass es ihnen wohlgehen wird. Der Ausdruck „und ihnen wird es wohl ergehen“, der im Vers vorkommt, wurde von ‘Abd Allah b. ‘Abbas folgendermaßen erklärt: „Dies sind also diejenigen, die errettet sind und die von den Sachen, die ihnen Angst einflößen und wovor sie flüchten, sicher sind.“ Dies sind also diejenigen, die durch die Taten, die sie vollbrachten, und den Glauben, den sie gegenüber Allah pflegten, in die ewigen Paradiesgärten eingehen werden und darin vorfinden werden, was immer sie wollen. Wiederum sind dies diejenigen, die sicher vor der Qual sind, die Allah zur Strafe seiner Feinde vorbereitet hat.¹¹

Nach diesen Informationen soll das Augenmerk auf die Stelle, wo Babur diesen Vers benutzt, und den Grund hierfür, gerichtet werden:

و ترك خود صنوبری هیات افتاب شعاعرا چون قلوب مجاهدان فی الله باوج ارتفاع
 رسانیده صفی چون سد سکندری اهن فام و مانند طریق شرعیت پیغمبری باستقامت
 و استحکام متین قوت و متانتش کانتهم بُنیانٌ مَرُضُوصٌ و فلاح و فیروزی بمقتضای
 أُوْلَئِکَ عَلَی هُدًی مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ باهلی ان صفت مخصوص.¹²

Die Krieger aber der Heere des Islam – die Bäume im Garten der Tapferkeit - stellten sich gleich Pinienreihen auf, erhoben ihre Helmspitzen zum Himmel, die in der Sonne funkelten wie „die Herzen derjenigen, welche streiten im Namen des Herrn“. Ihre Schlachtreihe war wie der Eisenwall Alexanders, aufrichtig und fest wie das Gesetz des Propheten, und so wie es geschrieben steht: „Gott liebt diejenigen, die um seinetwillen in Reih und Glied kämpfen und feststehen wie ein festgefügtter Bau“ (Koran 61:4), und wurden glücklich zum Sieg geführt, wie es da lautet: „Sie sind von ihrem Herrn rechtgeleitet, und ihnen wird es wohlgehen.“ (Koran 2:5). (Stammler, 775)

Yiğitlik bağının ağaçları olan İslam gazileri, çam fıstığı ağaçları gibi saflar bağlayarak¹³ güneş gibi parlayan sanevber heybetli mızraklarını, Allah yoluna cihat edenlerin kalpleri gibi yüksekliğin zirvesine çıkardılar. İskender’in seddi gibi demir renkli bir saf ve Peygamberin şeriatının yolu gibi doğruluk ve sağlamlık bakımından dayanıklı bir sığınak meydana getirdiler.

11 at-Tabarı, Tafsir, I/115.

12 Baburname: 319a

13 Baburname: 319a

“Kendi yolunda kenetlenmiş binalar gibi”¹⁴ bunun sağlamlığına bir işaret, kurtuluş ve zafer,

“Onlar Rabblerinin inayetiyle...” gereğince, o halka has bir sıfattır (Arat, 541-542).

Babur verwendete diesen Vers, um sein Heer zu charakterisieren, und betrachtete sie in gewisser Hinsicht, wie eine auserwählte Gruppe. Wenn die Erklärung der Koranexegeten herangezogen wird, dann wird ersichtlich, dass dies normalerweise die Eigenschaften aller Muslime charakterisiert. Babur hingegen betont, dass dieser Vers im Besonderen sein Heer beschreibt. Es könnte daraus auch geschlossen werden, dass das feindliche Heer sehr gut vorbereitet war. Babur hatte regelrecht zunächst selbst daran geglaubt, dass sein Heer das feindliche Heer, wie stark es auch sein sollte, besiegen würde und hat den Grund dieses festen Glaubens auf den erwähnten Vers zurückgeführt.

Sura 2 „Die Kuh“: Vers 34

أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

... Der weigerte sich und war hochmütig. Er gehörte nämlich zu den Ungläubigen.¹⁵

At-Tabari sagt hierzu: „Wie sehr dieser Vers auch Iblis (Teufel) insbesondere meint, so umfasst sie auch jeden, der sich hochmütig den Geboten und Verboten Gottes nicht fügt.“¹⁶

Babur hingegen, verwendete diesen Vers gegen Rana Sanga, der sich ihm gegenüber aufgelehnt hatte:

...اصحاب کفر و ارباب اسلام اطاعت و انقیاد نواب فرخنده فرجام مارا اختیار نموده طریق عبودیت را بقدم صدق و اخلاص پیمودند. اما سنار کافر که در سوابق ایام دم اطاعت نواب خجسته فرجام ما میزد اکنون بمضمون
أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ عمل نموده شیطان صفت سر کشیده ه...¹⁷

Die meisten Stämme und Völkerschaften, Moslems oder Ungläubige, entschieden sich für die Unterwerfung unter den Fürsten des Sieges, und folgten dem Weg in die Unterwerfung mit aufrechem und freiem Gang. Aber Rana Sanga, der ungläubige Tyrann, der sich in früheren Zeiten noch mit seinem Gehorsam dem Fürsten des Wohlergehens gegenüber gebrüstet hatte, handelte, wie in dem Vers steht: „Er weigerte sich, zeigte seinen Hochmut und wurde ein Ungläubiger.“ Er erhob sich, gleich dem Satan, und warf sich zum Heerführer der Verfluchten und Verirrten auf. (Stammler, 772)

14 Qur'an: Sura Saff, 61:4

15 Paret (2010) I: 15.

16 at-Tabari, Tafsir, I/182.

17 Baburname: 317a

... Müslüman ve kafir olan kavimlerin büyük bölümü, geleceği kutlu nevvabımıza itaat edip baş eğmeyi seçerek doğruluk ve samimiyet adımlarıyla kulluk yolunu tuttular.

Fakat daha önce geleceği uğurlu nevvabımıza itaat etmekten dem vuran kafiri şimdi, (bu ayet) sözüne uygun olarak iş işleyip şeytan gibi başkaldırdı...(Arat, 538).

Babur verglich die Auflehnung ihm gegenüber mit der Auflehnung des Teufels gegenüber Allah. Der Teufel wurde hochmütig, indem er sich gegen den Befehl Allahs stellte und warf sich nicht vor Adam nieder. Rana Sanga hatte sich gegen Babur erhoben und ihm nicht gehorcht.

Sura 2 „Die Kuh“: Vers 127

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

Und (damals) als Abraham dabei war, die Grundmauern – die des Hauses (der Ka'ba) – aufzuführen, (er) und Ismael (und zu Gott betete): Herr! Nimm (es) von uns an! Du bist der, der (alles) hört und weiß.¹⁸

Ohne auf die Exegesen der islamischen Quellen zurückzugreifen, lässt sich sagen, dass in diesem Vers von der Errichtung der Ka'ba in Mekka die Rede ist. Babur betonte, dass dieser Vers bei einer Aufschrift einer Moschee, die Timur Beg in Samarkand erbauen ließ, in großer Schrift aufgesetzt wurde. Daraus wird ersichtlich, dass der eigentliche Grund, weswegen Babur diesen Vers anführt, das Ausmaß des Bauwerkes ist. Das lässt sich aus dem Kontext, in dem der Vers verwendet wird, erschließen:

مسجد نینک کتابه سیدا بوایت نی واذیرفع ابراهیم القواعد الی اخره انداق اولوع ق
خط بیله بتیب تورلار کیم پیر کروه یاوق یردین او قوسه بولور¹⁹

Als in ihrer Vorderfront der Koranvers “Und (damals) als Abraham dabei war, die Grundmauern – die des Hauses (der Ka'ba) – aufzuführen, (er) und Ismael (und zu Gott betete): Herr! Nimm (es) von uns an! Du bist der, der (alles) hört und weiß“ eingemeißelt wurde, geschah dies in so großen Lettern, dass man es noch aus einer Entfernung von einem, ja sogar fast zwei Körüh lesen kann. Es ist auch ein sehr stattliches Bauwerk. (Stammler, 174)

Caminin kitabesindeki ayetini öylesine büyük harflerle yazmışlardır ki, bir küruh mesafeden okumak mümkündür. Bu da çok büyük bir binadır (Arat, 186-187).

18 Paret (2010) I: 23.

19 Baburname: 45b

Sura 2 „Die Kuh“: Vers 181

فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Wenn dann jemand es abändert, nachdem er es (aus dem Mund des Sterbenden) gehört hat, trifft die Schuld daran (ausschließlich) diejenigen, die es abändern. Gott hört und weiß (alles).²⁰

Dieser Vers bringt deutlich zum Ausdruck, dass derjenige, der mit etwas beauftragt ist, selber die Strafe zu tragen hat, wenn er die Erfordernisse des Vermächtnisses nicht ausführt. Babur hingegen erwähnte diesen Vers in dem Edikt, das er nach seinem Abschwur zum Alkohol erließ und ließ verlautbaren, dass jeder, der davon mitbekommt, dafür verantwortlich sei, und dass jene, die dem nicht folgten, die Strafe hierfür selber zu tragen hätten.²¹ Babur scheint damit ausdrücken zu wollen, dass er mit einer generellen Ansage an die Menschen, die unter seiner Verantwortung stehen, der ihm auferlegten Verantwortung gerecht wurde.

Sura 2 „Die Kuh“: Vers 249

أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ...

...Diejenigen aber die damit rechneten, daß sie (am jüngsten Tag) Gott begegnen würden, sagten: ‚Wie manche geringe Schar hat schon mit Gottes Erlaubnis über eine große gesiegt! Gott ist mit denen, die geduldig sind.²²

Die Bedeutung des Verses nach Fahraddin ar-Razi: Die Anzahl einer Schar spielt keine Rolle. Das wichtige ist der göttliche Beistand. Wenn der Beistand Allahs da ist, dann spielt die Unterlegenheit in der Anzahl und die finanzielle Schwäche keine Rolle. Wenn die Heimsuchung kommt, dann nützt auch die beste Vorbereitung und die Überlegenheit der Schar nichts.²³

Als Babur diesen Vers verwendete, brachte er zum Ausdruck, dass die feindliche Schar durch die Verlesung dieser Verse in Unruhe geriet und zerstreut wurde.

20 Paret (2010) I: 28.

21 Baburname: 314a

22 Der gesamte Vers: „Und als Saul mit den Truppen ausrückte, sagte er: ‚Gott wird euch mit einem Fluß auf die Probe stellen. Wer daraus trinkt, gehört nicht zu mir.‘ Da tranken sie mit wenigen Ausnahmen daraus. Und als er und diejenigen, die mit ihm gläubig waren, ihn passiert hatten, sagten sie: ‚Wir haben heute keine Kraft (zum Kampf) mit Goliath und seinen Truppen.‘ Diejenigen aber die damit rechneten, daß sie (am jüngsten Tag) Gott begegnen würden, sagten: ‚Wie manche geringe Schar hat schon mit Gottes Erlaubnis über eine große gesiegt! Gott ist mit denen, die geduldig sind.‘ (Paret, 37)

23 Razi, Fahraddin, *Tafsir al-kabir (Mafatih al-gayb)*, Dar al-Fikr, Beirut, 1415/1995, 5/359

ياغينى باسقاج تمام چريك كيشى توشور ماككا و ياغينى قولاماقه بارديلار مينيك بله ساناغليق اون بر كيشى قاليب ايدى اول اون بر كيشدين عبد الله كتابدار ايدى مقيم هنوز توروب اوروشا دور ايدى كيشيميز نيك ازىغه باقمای تينكرى كا توكل قليب نقاره لارنى قاقيب غنيم سارى باقيب بوردوك كوپ و ازغه تينكرى دور پركوچى بو دركهدا يوقتور كيشى نيك كوچى كم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ نِقَارَهُ اوغنى استماع قليب بزنيك متوجه بولغا نيميز بليب قرار طريقيق اونوتوب فرار يولين توتى.²⁴

Nachdem meine Leute ihre Gegner geschlagen hatten, machten sie sich an ihre Verfolgung, warfen sie vom Pferd und machten Gefangene. So blieben nur noch elf Krieger an meiner Seite, unter ihnen 'Abdullah der Bibliothekar. Muqim aber hielt immer noch seine Stellungen und setzte den Kampf fort. Ohne unserer geringen Zahl zu achten, ließ ich die Trommeln rühren und marschierte im Vertrauen auf Gott diesem Feind entgegen. (Stammmler, 526)

Düşmanı mağlup edince, bütün askerimiz, adamları ele geçirmeye ve düşmanı takip etmeye koyuldu. Yanımda onbir kadar adam kalmıştı. Bunlardan biri Abdullah Kitabdar'dı. Mukim hala yerinde mukavemet ederek vuruşuyordu. Adamlarımın azlığına bakmayarak ve Allah'a tevekkül edip davullar çalarak düşmanın üzerine yürüdük." (Bu ayeti okuyarak) naralarımızı duyunca, bizim harekete geçtiğimizi anlayarak mukavemttten vaz geçip kaçma yolunu seçtiler...(Arat, 399).

Zuletzt lässt sich sagen, dass Babur bei den Versen, die er verwendet, statt gewisse Kriterien zu verfolgen, insofern, dass er statt bei irgendeinem Vers, den er verwendet, den Offenbarungsgrund zu betrachten oder die Meinung der Koranexegeten heranzuziehen, lieber die Verse so verwendet, wie er es versteht und für richtig hält. Ein weitere Sache, die auffällt ist, dass Babur sich ausschließlich mit der äußeren Bedeutung des Verses begnügt. Es scheint, dass die Existenz einer Mehrdeutigkeit der Verse ihn nicht allzu sehr interessiert zu haben scheint. Diese waren zu jener Zeit weniger von Bedeutung.

آل عمران – **Sura 3: Die Sippe 'Imrans (Al 'Imran)**

Kurze Informationen über die Sura:

Die Sura „Das Haus 'Imrans“ besteht aus 200 Versen und wurde in Medina offenbart. Der arabische Ausdruck für diese Sura „Al 'Imran“, bedeutet „Die Sippe 'Imrans.“ Das war der Name von Moses Vater. Der Vater von Maria hieß ebenso 'Imran. „Die Sippe 'Imrans“ ist eine gesegnete Familie, aus der Propheten hervorgingen. In dieser Sura ist die Rede von 'Imran, Maria, Zacharias und von Jesus, den Maria ohne Vater auf die Welt brachte, und höchstwahrscheinlich wurde anleh-

nend an diese Familie, diese Sura „Die Sippe ‘Imrans“ benannt.²⁵

Sura 3 „Die Sippe ‘Imrans“: Vers 21

... فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ...

... denen verkünde (dass sie) eine schmerzhaftige Strafe (zu erwarten haben)!²⁶

Wenn der gesamte Vers betrachtet wird, dann wird deutlich, dass die Bedrohung im letzten Teil des Verses, viel mehr an die Menschen, die am Anfang des Verses erwähnt werden, gerichtet ist. Es ist eine Androhung für jene:

1. die nicht an die Zeichen Gottes glauben,
2. unberechtigterweise die Propheten töten und
3. (überhaupt) diejenigen Menschen töten, die zur Gerechtigkeit auffordern.

Babur verwendete diesen Teil des Verses, wie auch schon im Vers zuvor, für Rana Sanga und seine Anhängerschaft. Es scheint, dass Babur sehr aufgebracht war, als er von jenen sprach, die ihn und das, was er machte, nachahmten, und er daraufhin diesen Vers mitten in seiner Rede verwendete:

که هر يك چون دود دعوی سرکشی می نمودند و در قطری از اقطار قاید جمعی از کفار بودند مانند اغلال و سلاسل بدان کافر فاجر متصل کشتند و ان عشره کفره که بر نقیض عشره میشره لوای شقاوت فزای ”فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ...“ می افراشتند توابع و عساکر بسیار و پرکنات...²⁷

Außerdem verstärkten noch viele vornehme Ungläubige, die ihm zuvor noch nie beigestanden hatten, aus Hass gegen die Heere des Glaubens seine Macht, so dass zehn unabhängige Fürsten, von denen jeder, gleichsam wie Rauch, den heißen Odem der Empörung ausstieß und Anführer einer ketzerischen Streitmacht in einem der Grenzlande war, sich wie die Glieder einer Kette diesem lasterhaften Ungläubigen anschlossen. Diese zehn Ungläubigen erhoben ungleich dem Spruch: „Die Zahl zehn ist ein gesegnetes Vorzeichen“ ihr Banner, auf dem die Worte standen: „Verkündige ihnen grausame Qual! (Stammler, 773)

İş o dereceye vardı ki, on bağımsız hakim, her biri duman gibi dikbaşlılık davasında bulundular ve her biri bir kıta da kafir kütlelerinden birine komutan olarak o kötü huylu kafire, halhal ve zincir gibi yapıştılar. Aişere-i Mübeşşerenin tersine, haydutluğu arttıran,

“Onlara, acı bir azabı müjdele”

25 at-Tabarı, Tafsir, 2/195.

26 Paret (2010) I : 44.

27 Baburname: 317b – 318a

Bayrağını çeken bu on kafir kalabalık kullara, askerlere ve geniş pergenelere sahiptiler. (Arat, 538-539)

Daraus wird ersichtlich, dass Babur diesen Vers insbesondere für jene verwendete, die zunächst aus Angst oder anderen Gründen, gegenüber dem islamischen Heer stumm blieben, dann aber neben Rana Sanga, der an Einfluss zugenommen hatte, gegen das Heer Stellung bezogen.

Sura 3 „Die Sippe ‘Imrans“: Vers 26

قُلْ لِلّٰهِ الْمُلْكُ تُوْتِي الْمُلْكُ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكُ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ.

Sag: Herr Gott, der du über die Herrschaft verfügst! Du gibst die Herrschaft, und du entziehst sie, wem du willst. Du machst mächtig, und du machst niedrig, wen du willst. (All) das Gute (was man sich wünschen kann) liegt in deiner Hand. Du hast zu allem die Macht.²⁸

Babur sah die Ankunft von Hüsrev Şahund von vielen weiteren, die mit ihrem ganzen Hab und Gut kamen, um in seinem Dienste zu stehen, als eine Gunst Allahs an. An folgender Stelle taucht dieser Vers auf:

بر ایکی کری دین سونک مین اتلانیب اوردوغه کیلدیم اول داغی توشکان یر یکا باردی اوشبو کوندین اولوق کچک یخشی یمان بیگ و پک نوکرلاری خیل خیل کوچ و مال لاری بله اندین ایر لیب بزکا کیلا باشلادی تانکاسی نماز پشین نماز دیکرکا چه هیج کیشی انیک قاشیدا قالمادی ”قل اللهم مالک الملک توتی الملک من تشاء وتنز الملک مم تشاء و تعز من تشاء و تذ ل من تشاء بيدك الخير انك على كل شىء قدير.“عجب قادری دور بر کیشی کیم یکرمه اوتوز منینک نوکر نیک ایکاسی ایدی قهلهغه دین کیم در بند اهنین هم دیرلار هندوکش تاغی غه چه سلطان محمود میرزا غه تعلق ولایات تمام انیک تحت تصرفیدا ایدی بر محصلی حسن برلاس اتلیق قاری مردک ایلا ک تین اویاج غه چه درشت لوق لار بله محصل لیق قلیب بزنی کوچوروب توشورور ایدی بر یاریم کوندا اوروش یوق تالاش یوق بز نیک دیک قلاش و مغلوک ایکی یوز ایکی یوز الیک کیشی نیک قاشیدا انداق خوارزار وز بون و عاجز قیلدی کیم نی نوکری کا اختیاری قالدی نی مالیغه نجانى غه.²⁹

Nach einem oder zwei Geri kehrte ich in mein Lager zurück und er in das seine. Denselben Tag noch verließen ihn seine Begg und die Gefolgsleute seiner Begg, vornehme und geringe, gute und schlechte, ein Stamm nach dem anderen, begleitet von ihren Familien und mit ihrem Besitz, und schlossen sich uns an. Zwischen den beiden Gebeten des darauffolgenden Nachmittags blieb nicht ein Mann auf seiner Seite.

28 Paret (2010) I: 45.

29 Baburname: 124a-124b.

O du mein Gott! Du bist der König der Könige! Du verleihst ein Reich, wem du willst, und nimmst es, wem du willst, du verleihst Macht und Größe und demütigst, wen du willst. Die Gnade ist in deiner Hand, und du allein bist Herrscher aller Dinge.

Wie wunderbar ist die göttliche Macht! Dieser Mann, einst Herr über zwanzig- oder dreißigtausend Gefolgsleute, der über Sultan Mahmuds Länder herrschte, von Qahluga - man nennt es auch „Eisentor“ - bis zu den Bergen des Hindukusch, er, dessen Steuereintreiber namens Hasan Barlas, dieser alte schandbare Zwerg, uns marschieren und halten ließ, gerade so, wie es ihm gefiel, mit der ganzen Grobheit eines Steuereintreibers, von Ilek bis zur Ubaj-Furt - dieser Mann wurde ohne einen Schwertstreich binnen eines halben Tages hilflos und ohnmächtig gemacht, all seiner Macht über seine Gefolgsleute, sein Hab und Gut und über sein eigenes Leben beraubt, und dies von den wenigen zweihundert oder zweihundertfünfzig atmen und geschlagenen Hungerleidern, die wir waren. (Stammler, 337-338)

Bir iki geriden sonra ben ata binip karargaha geldim, o da indiği yere gitti. O günden itibaren büyük küçük ve iyi kötü beyleri ve yiğitleri aileleri ve mallarıyla birlikte ondan ayrıлып yığın yığın bize gelmeye başladılar. Ertesi gün öğle ve ikinci namazına kadar onun yanında hiç kimse kalmadı. (bu kısımda yukarıda ki ayet gelmektedir) Allah fevkaledede kudretlidir. Bir kimse ki, yirmi otuzbin nökerin sahibiydi. Kabend-i Ahenin diye de bilinen Kahluga'dan (kagulga) Hindukuş dağına kadar Sultan Mahmud Mirza'ya ait olan vilayetler tamamen onun tassarufu altındaydı. Bir tahsildarı, Hasan Barlas adlı ihtiyar bir herif, Ilek'ten Ubaç'a (Uyaç, Ivaç) kadar kaba bir şekilde tahsildarlık yapıp bizi göç ettirip indiriyordu. Ama işte bak, bir buçuk günde, muharebe ya da mücadele yapmaksızın, bizim gibi fakir ve yenilmiş ikiyüz ikiyüzelli adamın önünde böylesine sefil, aşağılık ve aciz bir vaziyette düşmüştü ki, ne adamlarına ne malın ne de canına yetecek kudreti kalmadı. (Arat, 279-280)

Sura 3 „Die Sippe ‘Imrans’: Vers 139

وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ .

Und lasst (in eurem Kampfwillen) nicht nach und seid nicht traurig (wegen der Schlappe, die ihr erlitten habt), wo ihr doch (letzten Endes) die Oberhand haben werdet, wenn (anders) ihr gläubig seid!³⁰

Der Teil, in dem Babur scheinbar die meisten Verse verwendet, ist die Kanva- Schlacht gegen Rana Sanga. Es scheint somit, dass Babur dieser Schlacht enorme Bedeutung beimaß. So viele Verse, wie

er im Zusammenhang mit dieser Schlacht aufschrieb, hat er an keiner zweiten Stelle verwendet. Wenn man über die möglichen Gründe nachdenken sollte, so kommen einige Antworten in Frage. Der erste Grund ist der, dass Babur diese Schlacht gegen ein ungläubiges Volk führte, um bei seinen Worten zu bleiben. Denn in den vorherigen Kapiteln brachte Babur zum Ausdruck, dass viele Menschen (oder auch Ungläubige) Zuflucht bei Rana Sanga suchten und zweitens, dass Babur dies als so etwas wie einen Heiligen Krieg betrachtete und ihm große Bedeutung beimaß. Diesen Vers, den er aus der Sura "Das Haus Imrans" entnahm, bestätigt diese Annahme. Dieser Vers wurde dem Propheten Muhammad in einer sehr schweren kriegerischen Auseinandersetzung, wie der des Uhud-Krieges, offenbart. Um diesen Teil besser verstehen zu können, ist es wichtig, einen Blick auf die Stelle im Baburname zu werfen, an der dieser Vers vorkommt.

مجاهدان غازی کہ در عین سراندازی و جانبازی بودند از هاتف غیبی نوید ولا تهنوا
ولا تحزنوا اتم الا علون می شنوندند...³¹

In dem Augenblick aber ,als die Heiligen Krieger des Glaubens ihr Leben hingaben und allen Tod zu leiden bereit waren ,vernahmen sie die Stimme eines unsichtbaren Boten ,der ihnen gute Nachricht verkündete., „Gebt nicht auf und betrübt euch nicht !Durch euren Glauben werdet ihr erhöht ,“!und....(Stammler, 785)

Baş ve can oynatmakta olan gazi mücahidler, görünmeyen çağırıcıdan gelen "Gevşemeyin, üzölmeyin eğer inanyorsanız, mutlaka siz üstün gelecekseniz" müjdesini işitip göze görünmeyenin habercisinden...(Arat, 547).

Das, was hier insbesondere auffällt, ist, dass derjenige, der diesen Vers verliest, ein unsichtbarer Bote ist. Es wird überliefert, dass dieser Vers in der Schlacht von Uhud offenbart wurde, um den Propheten und seine Gefährten, die viele Verluste und eine Niederlage hinnehmen mussten, zu trösten. Die Verwendung dieses Verses von Babur wirkt wie ein vorsorglicher Lichtblick gegenüber irgendeinen unerwartetem Ausgang, den die Schlacht nehmen könnte (wie z.B. eine Niederlage).

المائدة – Sura 4: Der Tisch (al-Ma'ida)

Kurze Informationen zur Sura 4:

Es ist die fünfte Sura des Korans und wurde in Medina offenbart. Nach der weitläufigen Meinung umfasst sie 120 Verse, nach einigen anderen Auffassungen 122 oder 123 Verse. Der Begriff Ma'ida bedeu-

tet "Tisch". Die Koranexegeten führen die Namensbezeichnung für die Sura auf den 112. Vers zurück, in dem einige Anhänger Jesus verlangen, dass ein gedeckter Tisch vom Himmel herabgesandt werden soll. In dieser Sura werden die erlaubten und verbotenen Dinge zum Essen erwähnt, dass man die Mitmenschen gut behandeln soll, von Völkern, denen Propheten und Bücher gesandt wurden, von den Katastrophen, die einige dieser Völker aufgrund ihres Verhaltens ereilt haben, und wie die Muslime sich gegenüber Juden und Christen zu verhalten haben. In dieser Sura wurde Versen, die zur Gerechtigkeit, Aufrichtigkeit und Gottesfurcht auffordern, ein breiter Platz eingeräumt.³²

Sura 4 „Der Tisch“: Vers 90

...فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ .

...Meidet es! Vielleicht wird es euch (dann) wohl ergehen.³³

Nachdem Allah in den vorherigen Versen erwähnte, dass es nicht erlaubt ist, dass einige Menschen sich selbst die reinen Sachen, die er erlaubt hat, für verboten erklären, erwähnt, verbietet er den Menschen die Dinge, die er für verboten erklärt hat:

„Ihr Gläubigen! Wein, das Losspiel (maysir), Opfersteine (ansab) und Lospfeile (azlam) sind (ein wahrer) Greuel (riğs) und Teufelswerk. Meidet es! Vielleicht wird es euch (dann) wohl ergehen.“ (Paret, 89)

In der ersten Phase, wurde der Alkohol in Medina nicht für verboten erklärt, der Alkoholkonsum, Handel etc. waren weiterhin erlaubt. Doch in den Jahren danach wurde dies für verboten erklärt. Dieser Vers ist der erste, in dem der Alkohol für verboten erklärt wurde. Wenn man betrachtet, wie Babur diesen Vers verwendet, dann fällt auf, dass er sich so verhält, so wie bei den anderen Versen auch, als sei der Vers gerade eben offenbart worden und das er sofort den Erfordernissen des Verses nachkommen würde. Der Vers war schon vorher bekannt, doch da der Alkohol in jener Zeit unter den Menschen so weit verbreitet war, so dass der Alkoholkonsum in einigen Gesellschaften als ein Zeichen von Männlichkeit betrachtet wurde, wiederum in anderen Gesellschaften für Mut stand, stieg die Relevanz dieses Verses wieder. In einigen Gesellschaften wird heutzutage bspw. ein besonderer Alkohol, der dem Gast gereicht wird, als ein Zeichen der Freundschaft aufgefasst. Wenn der Gast diesen Alkohol nicht annimmt, wird das mit Argwohn entgegengenommen. C. Schönig sagt zu der Bedeutung des Alkohols in jener Gesellschaft³⁴: Als der beste Muslim wurde zu

32 Çetin, Nihad: "Maide" in İslam Ansiklopedisi., MEB, VII/196-197.

33 Paret (2010) I: 89.

34 Zur Zeit von Babur.

dieser Zeit jener aufgefasst, der bis mittags Alkohol trank und nach dem Mittag davon abließ.

In einer Gesellschaft, wo der Alkohol solche Ausmaße annahm, war der Schritt, den Babur tätigte, wichtig. Als Babur dieses Ereignis schildert, erzählt er, dass viele mit ihm zusammen dem Alkohol abschworen, so wie die Prophetengefährten zur Zeit als dieser Vers offenbart wurde, ihre ganzen Weinkrüge auf den Straßen zerbrachen und versuchte damit die gleiche Atmosphäre zu erreichen. So, wie schon erwähnt wurde, interpretierte Babur diesen Vers, wie bei den anderen auch, wie er es für richtig hielt. Der größte Hinweis darauf ist, dass Babur bei keinem einzigen Vers irgendeine andere Erklärung, außer seiner je erwähnt hat. In diesem Kontext verwendete Babur diesen Vers:

فرمان عالم مطیع شرف نفاذ یافت که در ممالک محروسه (حرسها الله عن الافات والمخالات) مطلقاً هیچ افریده مرتکب شرب خمر نشود و در تحصیل ان نکوشد و خمر نسازد و نفروشد و نخرد و ندارد و نبرد و نیا رد فَأَجْتَبَاهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَشَكَرًا عَلَى هَذِهِ الْفَتْوحِ وَتَصَدَقًا بِقَبُولِ تِلْكَ التَّوْبَةِ النَّصُوحِ...³⁵

Nachdem nun dieser Vorsatz glücklich ausgeführt und wir in unserer Gewissheit bestärkt wurden, haben wir dieses Edikt, dem alle Welt gehorcht, hinausgeschickt und befohlen, daß in den von unserer Macht beschützten Ländern - Gott möge sie vor allem Streit und Unheil bewahren - kein Mensch sich mehr dem Wein ergeben, auch nicht versuchen solle, sich welchen zu beschaffen, noch solchen herstellen oder verkaufen, noch dergleichen besitzen oder solchen ein- oder ausführen darf. „Enthaltet euch darum, so werdet ihr einst vielleicht zu den Glückseligen gehören! (Stammler, 765)

... Bu niyetin tamamlanmasının (tövbe niyetinin) ve bu emniyetin alınmasının ardından muhafazamız altındaki memleketlerde – Allah buraları felaket ve belalardan korusun – hiçbir canlı bireyin şarap içmemesi, onu elde etmeye çalışmaması, şarap yapıp satmaması ve dahi satın almaması, götürüp getirmemesi, hatta evinde bile bulundurmasını ve(bu ayet...) anlamını da içeren, alemin boyun eğdiği فرمان emredildi (Arat, 533).

الأَنْعَام – Die Sura 6: Das Vieh (al-An'am)

Kurze Informationen zur Sura 6:

Diese (sechste) Sura umfasst 165 Verse. Die meisten Verse wurden in Mekka offenbart. Diese Sura beschäftigt sich, wie auch die anderen Suren, die in Mekka offenbart wurden, mit Glaubensinhalten.

Sura 6 „Das Vieh“: Vers 45

...وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

... Lob sei Gott, dem Herrn der Menschen in aller Welt! ³⁶

Babur verwendete diesen Vers, als er die kriegerische Auseinandersetzung, die gegen Rana Sanga geführt wurde, erzählte. Dieser Vers wurde nach Babur bei dem Siegesbrief, den Šayh Zayn verfasste, verwendet:

جون بو فتح نامه دين اسلام چريكى نيك كىفتى و كفار خيلى نيك كىمتى صفوف و ياسال نيك تور وشلارى و ال اسلام و اهل كفر نيك اوروشلارى مشخص و معلوم بولور اول جهته دين بى زياده و نقصان اوشول فتح نامه كيم زين انشا قليب ايدى ثبت بولدى الحمد لله الذى صدقه وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده ولا شىء بعده يا من رفع دعائم الاسلام بنصر اوليايه الراشدين و وضع قوايم الاصنام بقهر اعدايه الماردين فُقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ و صلى الله على خير خلقه محمد سيد الغزاة والمجاهدين و على اله و اصحابه الهداة الى يوم الدين.³⁷

Da der Siegesbrief, den Šayh Zayn später verfaßte, alle Einzelheiten über das islamische Heer und die große Zahl der Ungläubigen mitteilt und die Stellungen ihrer Abteilung wie auch die Kämpfe zwischen Muslimen und Ungläubigen erklärt, füge ich ihn hier ein, wobei ich weder etwas hinzugefügt noch etwas weggelassen habe.

Gelobt sei Gott, der Seine Versprechen hält, Seinen Dienern hilft und ihnen den Sieg schenkt und Seinem Heer den Ruhm, der die Feinde zerstreut hat - der Einzige, neben dem nichts besteht.

Du, der Du die Pfeiler des Islam errichtet, den Heiligen den Sieg geschenkt hast, Du, der Du die falschen Götter von den Podesten gestürzt hast, die aufständischen Feinde unterworfen und bis auf den letzten die Anhänger der Sünde ausgelöscht hast.

Gelobt sei Gott, Herr beider Welten. Möge er die beste seiner Kreaturen segnen, Muhammad, den Herrn der Streiter für den Glauben, seine Familie und seine Begleiter, die den rechten Weg weisen bis zum Tage des Jüngsten Gerichts. (Stammler, 770)

İslam askerinin durumu ve kafirler sürüsünün özellikleri, safların durumu ve Müslümanlarla kafirlerin savaşının tamamen bilinmesi için Şeyh Zeyn tarafından kaleme alınan şu fetihname aynen buraya alındı.

36 Der gesamte Vers: „Und die Leute, die frevelten, wurden ausgerottet. Lob sei Gott, dem Herrn der Menschen in aller Welt!“. Paret (2010) I: 96.

37 Baburname: 316a, 316b.

Her türlü hamd, vaadine sadık, kuluna yardımcı olup ve askerine arka çıkarak düşmanlarını tek başına aşağılayan ve her şeyin onun sayesinde ayakta durduğu Allah'a mahsustur. Doğru yola girmiş velilerinin yardımıyla İslam'ın sütunlarını yükselten; putların ayaklarını, asi düşmanlarını kahrederek alçaltan; zulüm edenlerin kökünü kıran Allahım (yardım sendendir). Alemlerin Rabbi Allah'a hamdolsun.

Allah'ın Salat ve selamı kıyamete kadar yaratıklarının en hayırlısı, gazilerin ve cihat savaşçılarının efendisi Muhammed'in, soyunun ve yol gösterici eshabının üzerine olsun (Arat, 537).

الأعراف – Die Sura 7: Die Höhen (al-A'raf)

Kurze Informationen zur Sura 7:

Der Plural des Wortes „'Urf", ist nach der Erläuterung des Wörterbuches Tağ al-'Arus „Uruf" und „'Urf" in der Bedeutung von „eine Anhöhe (aus Sand)", aber so wird auch jede Anhöhe bezeichnet. Es wird auch vermerkt, dass dieses Wort von der arabischen Wurzel „'Ir-fan" (zu wissen) abgeleitet wird. Die Höhen (al-A'raf) ist der Name der siebten Sura im Koran. Den Namen erhielt die Sura dadurch, dass es eine Gruppe von Menschen geben wird, die auf einer Anhöhe stehen werden, nachdem die Paradiesbewohner das Paradies und die Höllenbewohner die Hölle betreten haben, oder aber auch, dass diese Gruppe, die auf der Anhöhe steht, die Merkmale von den Einwohnern des Paradieses, als auch der Hölle in sich tragen.

Sura 7 „Die Höhen“: Vers 23

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ

Sie sagten: „Herr! Wir haben (indem wir dein Verbot mißachteten) gegen uns selber gefrevelt. Wenn du nicht uns vergibst, und dich unser erbarmst, werden wir (dereinst) zu denen gehören, die den Schaden haben.“³⁸

Babur verwendete diesen Vers an zwei Stellen. Obwohl er an einer Stelle den gesamten Vers aufschrieb, ließ er bei der zweiten Stelle Teile davon aus. Wir werden versuchen, den ersten Vers, wo er ihm vollständig verwendet, zu analysieren. Babur verwendete diesen Vers aufgrund eines Fehlers, den er beging. Es wurden Sitzungen organisiert, in denen anhand von Gedichten gespielt und gescherzt wurde. Die Dichter stellten dabei ihr Können unter Beweis. In diesen Sitzungen wurde über einige Personen noch mehr gescherzt. Babur las diesen Vers, weil er Gedichten, Spielchen und Scherzchen dieser Art abschwor, doch an einer Stelle diese Reue brach und davon ausging,

38 Paret (2010) I: 110.

dass er deswegen von einer Krankheit erfasst wurde. Im Baburname wird diese Begebenheit folgendermaßen dargestellt:

جاله داشعرايتور ايل خيل بار ايردى لار مثل شيخ ابوالوجد و شيخ زين و مل عليخان و تردى
 پك خاكسار ينه بعضى لار هم بار ايردى صحبت محمد صالح نيك بو بيتى مذكور بولدى كيم
 محبوبى هر عشوه كريرا چه كند كس جاى كه تو با شى دكريرا چه كند كس
 ديدوك كيم بوكو شه دا ايتسونلار طبع نظمى بار ايل ايتماق مقاميدا بولديلار چون ملا
 عليخان بله خيل مطايبه قيليلور ايردى هزل طريقي بله بو بيت بدهيه دا خاطر غه كيلدى
 مانند تو مدهوش كر يراچه كندكس هر كا و كن ماده خر يرا چه كند كس
 موندن بورون يخشى و يمان جد و هزل هر نى خاطر غه يتسه ايدى مطابه طريق بيله
 كا هي منظوم بولور ايدى هر نچوك قبيح و زشت نظم هم بولسه مرقوم بولور ايدى اول
 فرصت ته كيم ميبين نى نظم قيلا دور ايدم خاطر فاترغه خطور ايدى و حزين كونكو
 لكا مونداق يتى كيم هيغ بولغاي اول تيل دين كيم مونداق الفاظنى درج قيلغاي ينه
 فكر ينى قبيح سوزلار كا خرج قيلغاي و دريغ بولغاي اول كونكول دين كيم مونداق
 معانى ظهور ايتكاي ينه زشت خيالار اندا خوطور ايتكاي اندن برى هجو و هزل
 شعر و نظمى دين تارك و تا يب ايدم بو بيت نى ايتور محل اصلا خاطر غه يتمادى
 و بو معنى هر كز كونكولكا خطور ايتمادى بر ايكى كون دين سونك بگرام دا توشكا
 ندا ريزانده ليق بولوب استيم بو ريزانده ليق صرفه غه منجر بولدى هر يوتالكان دا
 قان توكررا كر شتيم بيلد يم كيم بو تنبيه قاندين دور و بو تشويش نى قيلغان دين ...
 ينه باشدين استغفار و اعتذار مقاميدا بولوب بو نوع باطل انديشه دين و بو يوسونلوق نالايق
 پشه دين كونكونى تبد وروب قلم نى سيندوردوم اول دركا دين عاصى بنده لار غه بو نوع
 تنبه لار دولتى دور عظيم هر بنده هم كيم مونداق لاردين متنه بولغاي سعادتى دور جسيم.³⁹

Auf dem Floß befanden sich einige Leute ,die Verse vortragen konnten ,wie etwa Šayh Abu l-Wağd, Šayh Zayn, Mulla ‘Alı Han, Tardı Beg Haksar und viele andere. Im Lauf der Unterhaltung wurde folgendes Distichon von Muhammad Salih vorgelesen:

Wer Koketterie sich erwählt zur Geliebten,
 was soll er machen?
 Wo bleibt für anderes Raum, wenn sie
 beherrscht den Platz?

Ich bat sie, weitere derartige Distichen zu verfertigen. Diejenigen, die dichten konnten, wußten alle etwas vorzutragen.

Da Mulla ‚Alı Khan immer besonders geneckt wurde, fiel mir folgendes Distichon ein:

Was soll mit einem geschehen, der, wie du,
nur Unsinn erzählt?
Was mit einer Eselin tun, die aussieht
wie eine Kuh?

Es gab eine Zeit, in der ich alles, was mir in den Sinn kam, zum Spaß in Verse setzte, die ich aufschrieb, ob sie nun gut oder schlecht, ernst oder scherzhaft, abscheulich oder plump waren. Als ich den *Mubin*, schrieb, kam mir, da mein Geist schwach und mein Herz traurig war, ein Gedanke, der mich erschreckte: „Es ist töricht, eine Sprache, die über so viele schöne Worte verfügt, für hässliche Sätze zu missbrauchen. Es ist schade, wenn schlechte Gedanken ein Herz bewegen, das schon so viele erhabene Regungen gezeigt hat.“ Von da an enthielt ich mich aller satirischen und scherzhaften Verse.

Als ich aber das erwähnte Distichon schrieb, hatte ich diese guten Vorsätze vergessen und aus meinem Herzen verbannt...

Wieder flehte ich Gott um Erbarmen an, erbat Verzeihung, wandte mein Herz von dieser so unschicklichen Beschäftigung und diesen falschen Gedanken ab und zerbrach meine Schreibfeder. Diese Hinweise, die der Himmel seinen widerspenstigen Dienern zukommen lässt, sind eine wahre Gnade und ein großes Glück für die, die es betrifft. (Stammler, 647-649)

Salda Şeyh Ebülvecd, Şeyh Zeyn, Molla ‚Alı Han, Terdi Bey Haksar ve diğerleri gibi şiir okuyan çok adam vardı. Sohbetle bulunan Muhammed Salih'in şu beyti okundu.

Her işve yapanın mahbupluğunu nşan ne yapsın;

Senin bulunduğun yerde başka birisine insanın ne lüzumu var.

Bu örneğe göre başka beyitler söylemelerini emrettim. Şair olanlar söylemeye başladılar. Molla ‚Alı Han'a çok latife edilirdi. Latife kabilinden şu beyit hemen hatırlandı:

Senin gibi akılsız bir bekriyi insan ne yapsın;

Her öküz doğuran dişi eşeği insan ne yapsın.

Bu zamana kadar, iyi ve kötü, ciddi ve şaka, hatıra ne gelirse, latife olsun diye bazen manzum olurdu; her ne gibi çirkin ve kaba nazım olsa bile söylenirdi. O zamanlar *Mubin*'i nazıma çeviriyordum; hatıra utur ve hazindi. “Böyle sözleri biriktiren ve düşünceyi kötü sözlere kullanan dile ve böyle anlamları göstererek akla çirkin hayaller geti-

ren gönüle yazık” diye düşündüm. İşte o zamandan beri de hiciv ve şaka vadisinde şiir ve nazım söylemekten vazgeçmişim ve tövbeliydim. Onun için bu beyiti söylemek zamanı hiç aklıma gelmedi ve bu anlam da hiç bir vakit gönüle doğmadı.

Bir iki gün sonra, Bigram'a indiğimizde nezleye tutuldum ve ateşim yükseldi. Sonra da bu nezle öksürüğe çevirdi. Her öksürüşte kan tükürüyordum. Ateşimse hiç düşmüyordu. Derken bunun nereden geldiğini ve neden ıstırap çektiğimi anladım. bundan sonraki bölümde Babür iki ayet (Fetih suresi, 48/10 ve A'raf suresi, 7/23.) ve kısa bir şiir kullandıktan sonra şöyle demiştir:

Bir kez daha bağışlanmayı dileyip tövbe ederek, bu türdeki boş fikirlerden ve böyle uygun olmayan alışkanlıklardan gönlümü çevirip kalemimi kırdım. O dergahtan asi kullar için bu türdeki uyarılar büyük bir devlettir ve bunlar sayesinde akıllanıp uslanan her kul için büyük bir mutluluktur (Arat, 454-455).

Babur brachte zum Ausdruck, dass dies eben ein Fehler war und er dafür Reue bekunden müsse. Den Vers dichtete er in gewisser Hinsicht auch als Beweis dafür, dass dies eben erforderlich sei. Wenn man sich die zweite Stelle anschaut, an der dieser Vers vorkommt, dann wird klar, dass auch da wieder von einer Sünde die Rede ist und von den Gewissensbissen wegen dieser. Als Babur erklärt, dass er dem Wein abgeschworen hat, zählte er neben einigen Versen auch diesen Vers auf. Diese Reue und diese große Anstrengung gegenüber dem Ego (Nafs), bezeichnet er als großen Ğihad (bzw. Heiligen Krieg):

... در اقبال کشوده افتتاح این جها د بجهاد اکبر که مخالفت نفس است امر فرمود م.
 القصة «ربنا ظلمنا انفسنا» بر زبان اخلاص بیان اورده...⁴⁰

Die Hilfe Gottes hat uns die Tür mit dem Satz geöffnet: „Wer immer wieder anklopft, dem wird aufgetan.“ Er hat uns den Heiligen Krieg befohlen, den größten von allen, der darin besteht, gegen seine eigenen Neigungen zu kämpfen. Wir haben also aufrichtig erklärt und in die Tafeln unseres Herzens geschrieben: „Ich komme zu dir und bin der erste der Gläubigen!...(Stammler, 764)

... sözünün gereğince ikbal kapısını açtı ve bu cihada başlamakla birlikte nefse muhalefetten ibaret olan en büyük cihadı da emretti. ... (ayet).. ayetini gönülden bağlılık diline getirerek,...(Arat, 532-533).

التوبة – Die Sura 9: Die Buße (at-Tawba)

Kurze Informationen über die Sura 9:

Az-Zamahşari sagte zu dieser neunten Sura des Korans Folgendes: "Diese Sura hat viele Bezeichnungen, wie z.B. Bara'a, Tawba (der heute in den Koranexemplaren verwendete Name), Muqashkisha, Muba'sira, Musharrida, Muhziya, Fadiha, Musira, Hafire, Munakkila, Mudamdima und Sura al-Azab, denn in dieser Sura ist die Rede von der Annahme der Reue der Gläubigen."

Es wurde überliefert, dass Hudayfa folgendes sagte: „Ihr bezeichnet diese Sura als die Sura Reue (Tawba). Ich schwöre bei Allah, dass diese Sura, ohne jemanden auszulassen erschüttert und in Frage gestellt hat.“⁴¹

Sura 9 „Die Buße“: Vers 52

قُلْ هَلْ تَرَبُّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ ...

Sag: Erwartet ihr für uns (vielleicht) etwas anderes als eine der beiden besten (Möglichkeiten, die in Betracht kommen, nämlich Sieg oder das Paradies)...⁴²

Mit einem der beiden Möglichkeiten (bzw. Belohnungen) ist entweder der Märtyrertod in einer Schlacht oder der Sieg gemeint. Jeder der beiden Möglichkeiten ist eine Besonderheit für den muslimischen Soldaten. Babur wollte damit unterstreichen, dass seine Soldaten motiviert von diesem Vers, mit größtem Eifer gekriegt haben.

همه اهل جهاد در غایت جدو اجتهاد را غلب مقاتله امده ایه کریمه قُلْ هَلْ تَرَبُّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ را منظور نظر داشتند و عزیمت جان فشانی کرده لوای جان ستانی افراشتند.⁴³

Alle Kämpfer des Heiligen Krieges kämpften mit Ausdauer gemäß dem Spruch: „Was könnt ihr erwarten außer den beiden schönsten Belohnungen, Sieg oder Martyrium“, und opferten sich und pflanzten ihr Banner (des Tötens) auf. (Stammeler, 783)

Bütün cihat ehli, en yüksek çabalama ve gayretle, vuruşmaya rağbet göstererek ...ayet.. ayet-i kerimesini göz önünde tuttular. Canlarını feda etmeyi göze alarak, can alma bayrağını yükselttiler (Arat, 545-546).

41 Razi, Tafsır al-kabır, 11/ 397-398.

42 Der gesamte Vers: „Sag: Erwartet ihr für uns (vielleicht) etwas anderes als eine der beiden besten (Möglichkeiten, die in Betracht kommen, nämlich Sieg oder das Paradies)? Wir aber erwarten für euch, daß Gott euch mit einer Strafe trifft (die unmittelbar) von ihm aus der durch uns (über euch kommen wird). Wartet (nur) ab! Wir warten mit euch ab.“ Paret (2010) I: 137.

43 Baburname: 322b

Des Ausdruck Baburs „Banner (des Tötens)“ ist interessant, denn es findet sich weder ein Vers noch ein Hadith, das die religiöse Bedeutung solch eines Banners unterstreicht. Es scheint so, dass Babur, wie so oft, den Vers so interpretiert hat, wie er ihn selber verstand und mehr als das, so dass er eine Sache zum Beweis angebracht hat, den der Islam nicht einfach so grundlos befürworten würde.

Sura 9 „Die Buße“: Vers 73

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ ...

Prophet! Führe Krieg gegen die Ungläubigen und die Heuchler (oder: Setzte den Ungläubigen und den Heuchlern heftig zu)...⁴⁴

Den größten Teil dieser Verse, verwendete Babur in der Kanna-Schlacht, die er gegen Rana Sanga führte. In dieser Schlacht verwendete er die Verse im Koran, die im Zusammenhang mit dem Djihad stehen.

...ملحوظ داشته فرمان واجب الاذعان جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ را بامضاء رسانیدند.⁴⁵

...bewiesen ihren Gehorsam gegen das immer zu befolgende Gebot: „Führt den Heiligen Krieg gegen die Heuchler und die Ungläubigen! (Stammler, 774)

... ayetini göz önünde tutarak, itaat edilmesi gerekli olan ..ayet... hükümünü uyguladılar (Arat, 540).

Sura 9 „Die Buße“: Vers 112

وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

und bring den Gläubigen gute Nachricht (von der Seligkeit, die sie im Jenseits erwartet)!⁴⁶

Hier erwähnt Babur einen anderen Vers, doch da der letzte Teil des Verses auch in der Sura „Die Reue“ vorkommt, wurde er in dieses Kapitel eingeordnet.

44 Der gesamte Vers:

“يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَيُنْسِ الْمَصِيرَ“

Prophet! Führe Krieg gegen die Ungläubigen und die Heuchler (oder: Setze den Ungläubigen und den Heuchlern heftig zu) und sei hart gegen sie! Die Hölle wird sie (dereinst) aufnehmen, - ein schlimmes Ende! (Paret (2010)I: 139)

45 Baburname: 318b.

46 Der gesamte Vers:

التَّائِبِينَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ
وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

Diejenigen, die bußfertig und fromm (w. Diener (Gottes)) sind, (Gott) loben, asketisch leben (?) (w. (als Wandermönche) umherziehen?) und sich (im Gebet) verneigen und niederwerfen, und die gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist, und auf die Gebote Gottes achtgeben (das sind die wahren Gläubigen). Und bring den Gläubigen gute Nachricht (von der Seligkeit, die sie im Jenseits erwartet)! (Paret (2010) I: 143.)

Wie auch schon oben erwähnt, verwendete Babur diesen Vers in der Schlacht von Kanva.

مجاهدان غازی که در عین سراندازی و جانبازی بودند از هاتف غیبی نوید و لا
تهنوا و لا تحزنوا انتم الا علون می شنودند و از منهی لاری مرثده نصر من الله
و فتح قریب و بشر المؤمنین استماع مینمودند چنان بشوق محاربه میکردند که از
قد سیان ملا ر اعلا ندای تحسین بدیشان میر سید و ملایک مقرب پروانه صفت
بر کرد سر ایشان میگردید و مابین الصلوتین نایره قتال چنان اشتعال یافت...⁴⁷

In dem Augenblick aber ,als die Heiligen Krieger des Glaubens ihr Leben hingaben und allen Tod zu leiden bereit waren ,vernahmen sie die Stimme eines unsichtbaren Boten ,der ihnen gute Nachricht verkündete., :Gebt nicht auf und betrübt euch nicht !Durch euren Glauben werdet ihr erhöht ,"!und eine andere ,die ihnen zurief., :Hilfe von Gott und ein nahe bevorstehender Erfolg !Bringe den Gläubigen gute Nachricht) "!Koran (61,13 Sie kämpften darauf mit solcher Begeisterung und Lust ,daß die Lobpreisungen der Heiligen im Himmel bis zu ihnen drangen ,und die Engel aus Gottes Nähe flatterten wie Schmetterlinge um ihre Häupter. (Stammeler, 785)

Müjdesini işitip göze görünmeyenin habercisinden "... Müminleri müjdele" müjdesini dinliyorlardı. O derece şevkle savaşıyorlardı ki, yüksek ruhların kutsilerinden kulaklarına beğeni sedaları geliyor ve Allah'a yakın olan melekler başlarının üstünde pervaneler gibi dönüyorlardı...(Arat, 547).

یوسف - **Die Sura 12: Joseph (Yusuf)**

Kurze Informationen zur Sura 12:

Die zwölfte Sura wurde vollständig in Mekka offenbart. Nach einer Überlieferung wurde diese Sura herabgesandt, nachdem Juden den Propheten Muhammad über die Geschichte Josephs (Yusuf) gefragt haben sollen. Diese Überlieferungen werden noch erwähnt werden. Die Gelehrten sagen dazu: „Gott, der Erhabene hat im Koran die Geschichten der Propheten erwähnt und in derselben Bedeutung, jedoch in verschiedener Form und Rhetorik zueinander, wiederholt. In diesem Sinne konnte niemand, der sich dem Koran widersetzt, weder den wiederholten, noch den nicht wiederholten Geschichten etwas in gleicher Form entgegensetzen. Jene, die hierüber sorgfältig nachdenken, begreifen das Wunder in den (göttlichen) Geboten sehr gut.“⁴⁸

47 Baburname: 323b.

48 Al-Qurtubı, *al-Gami' li-ahkam al-qur'an*, Terc. Beşir Eryasoy, İstanbul, Buruc Yay. 2005, 9/183

Sura 12 „Joseph“: Vers 53

وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ...

Und ich behaupte nicht, daß ich unschuldig sei. Die (menschliche) Seele verlangt (nun einmal) gebieterisch nach dem Bösen,...⁴⁹

Diese Sura erzählt von der Verleumdung, die dem Propheten Joseph widerfuhr und gibt einen Einblick in die Gespräche, die dabei geführt wurden. Es ist zweifelhaft, ob diese Worte den Propheten Joseph oder der Frau des Ministers zuzuordnen sind. Doch hier ist von einer Anschuldigung die Rede, aufgrund einer Missetat und dass in dieser Anschuldigung auch der Unschuldige nicht schuldlos ist. Babur schrieb diesen Vers am Anfang des Edikts, das er aufgrund seiner Abkehr vom Wein erließ. Als er davon berichtete, dass seine Seele ihm das Schlechte gebietet, verwendete er dafür diesen Vers in der Geschichte von Joseph. Die Seele (bzw. der Geist) gebiete das Schlechte, wenn sie sich selbst überlassen sei.

ارباب الباب كه محسين محالى صوراً اسباب و مخازن لالى نقوش صدق و ثوابت نقش
پذير جواهر زواهر اين معنى خواهد بودكه طبيعت انساني بمقتضاي فطرت ماييل لذات
نفساني است وترك مشتبهيات متوقف بر نوفيقي يزداني و تأييد اسماني نفسي بشر از ميل
بشر دور نيست و مَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ واجتناب از ان جز برأفت ملك.⁵⁰

...Und Spiegel zu den Pforten der Erkenntnis, die die Schatzkammern für die Perlen der Reinheit sind und das strahlende Siegel des Gedankens tragen, nach dem die menschliche Natur ihrem Wesen nach dazu geschaffen ist, den Geist zu genießen, und nach dem der Verzicht auf die Leidenschaften vom Beistand Gottes und der Hilfe des Himmels abhängt. Der Geist des Menschen kennt alle Neigung zum Bösen. Die Seele ist unabwendbar auch Anstifterin des Bösen. Dies kann nur durch die Güte des nachsichtigen Gottes vermieden werden. Die Gnade Gottes! Er gibt sie, wem Er will. Gott ist der Bewahrer der unendlichen Gnade! (Stammler, 763)

Akıl sahiplerinin, esbabın suretlerinin ma'kesi ve sadakat ile doğruluk incilerinin mahzeni olan fikir aynaları şu fikrin parlak cevherlerinin süsünü kabul edecektir: insanın doğası, yaratılış icabı nefsanî lezzetlere eğilimlidir. Şüpheli şeylere karşı olan isteği terk etmek ise Allah'ın yardımına ve semavi bir desteğe bağlıdır. İnsan kötülüğü eği-

49 Der gesamte Vers:

“وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَجِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ”

“Und ich behaupte nicht, daß ich unschuldig sei. Die (menschliche) Seele verlangt (nun einmal) gebieterisch nach dem Bösen, - soweit mein Herr sich nicht erbarmt. Er ist barmherzig und bereit zu vergeben.” (Paret, 169)

50 Baburname: 312b, 313a.

lim göstermekten uzak değildir.Ayet.... ve ondan sakınmak yalnızca bağışlayıcı padişahın inayetiyle olur (Arat, 530-531).

Die Sura 14: Abraham (Ibrahim)

Kurze Informationen zur Sura 14:

Die 14. Sura Abraham wurde in Mekka offenbart und umfasst 52 Verse. Abraham (Ibrahim), nach dem diese Sura benannt wurde, der in Babylonien auf die Welt kam und nach einer Überlieferung 200 Jahre alt wurde, gehörte zu den großen Propheten.

Die Menschen, die in Babylon lebten, beteten Götzen, den Mond, die Sonne und die Sterne an. Der Herrscher des Landes war Nimrod. Abraham wurde diesem Volk als Prophet entsandt. Er rief das heidnische Volk zur Rechtsleitung auf, doch sein Volk wies diesen Ruf von sich. Nimrod, der der Herrscher des Landes war, ließ Abraham, der seinem Ruf unbeirrt weiter nachging, mit einer Schleuder in ein großes Feuer werfen, das er eigens für ihn vorbereitet hatte. Doch mit dem Schutze Gottes, hat das Feuer ihn nicht verbrannt. Das Feuer wurde für ihn zu einer Art Paradies auf Erden. Einige der Menschen, die das sahen, fingen an, an ihn zu glauben. Einige andere wiederum, setzten ihre Verleugnung fort.⁵¹

Sura 14 „Abraham“: Vers 29

جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَيَبْسُ الْقَرَارُ

(In) die Hölle (haben sie sie versetzt), daß sie darin schmoren, - eine schlimme Unterkunft (w. ein schlimmer Grund)!⁵²

In dem Vers wird erklärt, dass jene Leugner, wie die der Qurayş „sich gegenüber einer großen Gunst undankbar gezeigt haben und so, sich und ihr Volk in das Höllenfeuer geführt haben, die jeden, der in sie reinfällt vernichtet“⁵³, indem sie den Propheten der Lüge bezichtigten. Babur verwendete diesen Vers in der Schlacht von Kanva, die er gegen Rana Sanga führte, die wir schon thematisiert haben. Er wollte damit ausdrücken, in welchen Ort die feindlichen Soldaten eingehen werden, die seine Soldaten töten. Der Teil, in dem das thematisiert wird, lautet wie folgt:

و بر انغار کفره بکرات و مرات حملها هر جانب جوانغار لشکر اسلام آوردند و خودرا بغزاة ذو النجاة رسانیدند و هر نوبت غازیان عظام بعضی را بزخم سهام ظفر فرجام بدار البوار یصلونہا جہنم و یبس القرار فرستاده بر خی را بر کردانیدند.⁵⁴

51 at-Tabari, Tafsir, 5/95.

52 Paret (2010) I: 180.

53 at-Tabari, Tafsir, 5/115 - 116.

54 Baburname: 322a.

Die Ungläubigen wiederholten mehrere Angriffe auf den linken Flügel des Heeres des Islam und drangen mächtig auf die Soldaten des Heils, die Kinder der Seligkeit, ein. Jedes Mal aber wehrten diese Tapferen sie mit ihren siegreichen Pfeilen ab, gemäß dem Wort, das da lautet: „In die Hölle haben sie sie gesandt, daß sie darin schmoren - fürwahr ein schlimmer Ort!“ (Koran 14,29) und zwangen damit andere, sich abzuwenden. (Stammler, 782)

Kafirlerin sağ kanadındakiler, İslam askerlerinin sol kanadının üzerine tekrar tekrar hücum ettiler ve kendilerini selamet bulmuş gazilere ulaştırdılar. Fakat her saldırılarında büyük gaziler, sonucu zafer olan okların yarasıyla onların bir kısmını "...ayet..." hüsrana evine gönderip bir kısmını da kaçırdılar (Arat, 544-545).

Auch hier lässt sich wieder sagen, dass Babur die Verse so verwendete, wie er es für richtig hielt.

– Die Sura 17: Die nächtliche Reise (al-Isra‘)

Kurze Informationen zur Sura 17:

Isra‘ wurde vom Verb asra‘a „nachts laufen oder sich auf den Weg machen“ abgeleitet und ist einer der Namen der 17. Sura des Korans. Dieses Wort wird auch benutzt, um die Nachtwanderung des Propheten auszudrücken und diese Bedeutung erhielt sie durch den Koran.⁵⁵ Isra‘ bedeutet also Nachtwanderung. Die Sura Isra‘ bekam ihre Bezeichnung durch die Nachtwanderung, mit der die Himmelsreise des Propheten begann. Diese Sura beginnt mit der Lobpreisung Allahs und endet mit dem Dank an ihn. Der Großteil der Sura wurde in Mekka offenbart, und sie umfasst 111 Verse.⁵⁶

Sura 17 „Die nächtliche Reise“: Vers 46

...وَحَدَّهُ وَلَوْ عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا.

...kehren sie (dir) in Ablehnung (deiner Botschaft) den Rücken.⁵⁷

Als Babur für eine Sache die Aufmerksamkeit erreichen will, benutzt er an einer Stelle Teile von zwei Versen. Er benutzt diesen Vers gemeinsam mit einem Vers der Sura Ahzab.

55 Schrieke, B.: "Isra" in: Encyclopaedia of Islam, New Edition, VII(1991)/97-100.

56 at-Tabari, Tafsir, 5/253.

57 Der gesamte Vers:

وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذُكِرْتُ بِرَبِّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحَدَّهُ وَلَوْ عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا

„Und wir haben über ihr Herz eine Hülle und in ihre Ohren Schwerhörigkeit gelegt, so daß sie ihn (d.h. den Koran, oder: es, d.h. was du ihnen sagst) nicht verstehen. Und wenn du im Koran deinen Herrn allein (als einzigen Gott) erwähnst, kehren sie (dir) in Ablehnung (deiner Botschaft) den Rücken.“ (Paret, 199)

Als der Prophet Muhammad bei der Koranrezitation "La İlaha İlla Allah" (Es gibt keinen Gott außer Allah) sagte, konnten das die Götzendienen, die sich um ihn befanden, nicht aushalten und flüchteten von dort. Ein Teil der Koranexegeten sagen, dass es Satane waren, die sich bei der Koranrezitation von dort entfernten.⁵⁸

Auch diesen Vers verwendete Babur in der Schlacht von Kanva. Er verwendete es für die Feinde, die besiegt wurden und flüchteten. Es ist bemerkenswert, dass der Vers damit diejenigen bezeichnet, die flüchteten, um den Koran nicht hören zu müssen, doch Babur hingegen, benutzte es für die Feinde, die von der Schlacht flohen.

همه هندوان کشته خوار و ذلیل بسنک و تفک همچو اصحاب فیل
 ز تنها بسی کوهها شد عیان بهر کوه از ان چشمه خون روان
 ز سهم سهام صف پرشکوه کرازان کریزان بهر دشت و کوه
 وَحَدَّهُ وَلَوْ عَلَىٰ أَذْبَارِهِمْ نُفُورًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَقْدُورًا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ وَ
 النَّصْرَ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ.⁵⁹

Erschlagen von den Steinen der Musketen

lagen die Hindus,

Wie auch die Führer der Elefanten,⁶⁰ vernichtet und tot.

Eine Fülle von Bergen aus Leichen

erschaute das Auge,

Aus jedem Berge ergoss sich eine Quelle von Blut.

Aus Furcht vor den Pfeilen der glanzvoll

gerüsteten Reihen

Flohen die Eber nach jedem Gefilde und Gebirge.

Sie wandten uns den Rücken. Gottes Geheiß hat sich erfüllt. Lob sei Gott, der alles hört und alles weiß! Gott allein verleiht den Sieg, er ist allmächtig und weise. (Stammler, 787)

Bütün Hindular, eshab-ı fil* gibi, tüfenk taşıyla hazin ve aşağılık olmuşlardı.

58 at-Tabarı, Tafsır, 5/ 289.

59 Baburname: 324b

60 Führer der Elefanten: So wird Abraha al-Ašram bezeichnet, der vom äthiopischen König Nağası Ashama zum Herrscher von Jemen und zum Führer der Elefanten ernannt wurde.

* Die gesamte Sura:

1 Die Polternde! 2 Was soll das heißen? 3 Wie kannst du wissen, was das heißen soll? 4 Am Tag, da die Menschen wie (versengte) Motten sein werden, die verstreut (am Boden) liegen, 5 und die Berge wie zerzauste Wolle (ist es so weit)! 6 Wer (dann auf Grund seiner guten Werke) schwere Waagschalen hat, 7 hat ein angenehmes Leben (im Paradies). 8 Wer (dann) aber leichte Waagschalen hat, 9 um den ist es geschehen (?) (w. dessen Mutter ist Hawiya, d.h. eigentlich; geht zugrunde). 10 Doch wie kannst du wissen, was das bedeutet? 11 Loderndes (w. heißes) Feuer. (Paret (2010) I: 435-436.

Cesetler yüzünden, her birinden kan çeşmesi akan dağlar ortaya çıktı.

Şevketli safların oklarının korkusundan sahra ve dağlarda

Domuzlar (veya bahadırlar) kaçıyorlardı. ... ayet...

Bilen ve işiten Allah'a hamederiz. Yardım yalnızca aziz ve hakim olan Allah'tandır (Arat, 548-549).

المؤمنون – **Die Sura 23: Die Gläubigen (al-Mu'minin)**

Kurze Informationen zur Sura 23:

Die 23. Sura wurde in Mekka offenbart und sie umfasst 118 Verse. Sie erzählt zunächst von den Eigenschaften der erretteten Gläubigen (mu'minin). Später dann erinnert sie von der ersten Erschaffung des Menschen und erwähnt die Fortpflanzung des Menschen, der aus Erde erschaffen wurde und erwähnt die verschiedenen Stadien, die er durchläuft. Der Prophet Noah wird kurz erwähnt. Dann erzählt sie von den Völkern Ad und Tamud, die vernichtet wurden. Sie erwähnt, wie Moses und sein Bruder Aaron zum Pharao gehen. Ferner bestätigt sie, dass Jesus und seine Mutter ein Wunder sind. Ebenso, dass der Prophet Muhammad, als er die Menschen aufrief, keinen Lohn verlangte. Im letzten Teil der Sura wurde dem Propheten befohlen ein Bittgebet zu sprechen.

Sura 23 „Die Gläubigen“: Vers 102

فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Denen, die dann schwere Waagschalen haben, wird es wohl ergehen.⁶¹

Am Tag des Jüngsten Gerichts werden gerechte Waagschalen aufgestellt, die die Taten der Menschen wiegen werden. Wessen gute Taten die schlechten Taten überwiegen, diesen wird es wohl ergehen. Sie werden vor der Strafe des Höllenfeuers geschützt und werden ins Paradies eingehen. Wessen schlechte Taten die guten Taten überwiegen, diese sind jene, die einen großen Verlust erleiden. Sie werden für ewig in das Höllenfeuer eingehen.⁶²

Babur verwendete diesen Vers an einer interessanten Stelle:

ونادر العصري استناد علي قلى كه باتوابع خود در پيش غول ايستاده بود مردانكيها کرده سنكهاى عظيم القدر كه چون در پله ميزان اعمالش نهند صاحبش فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ، فهو فى عيشة راضيه نام برارد و اكر بر كوه راسخ و جبل شامخش اندازند كالعهن المنفوش از پادار دارد.⁶³

61 Paret (2010) I: 243.

62 at-Tabari, Tafsir, 6/94.

63 Baburname: 322b.

Meister 'Alı Kuli, das Wunder seiner Zeit, hielt sich mit seinen Männern vor dem Zentrum und schlug sich äußerst tapfer. Er schoss auf die eherne Mauer der Ungläubigen Steinkugeln von solcher Größe, daß der, dem ein solcher in die Waagschale seiner Taten gelegt worden wäre, hätte sagen dürfen: „Dessen Werke schwer wiegen, wird im Paradies ein angenehmes Leben führen“ (Koran 101,6) - und wenn er sie gegen einen Berg geschleudert hätte, hätten sie diesen aus dem Boden gerissen „wie Flocken aus der Wolle“ (Koran 101,5). Die Kugelladungen, die Feldschlangen und Musketen zerstörten die aus den Körpern der Ungläubigen gebildeten Mauern. (Stammler, 783)

Adamlarıyla birlikte, merkezin önünde duran asrın nadir Şahsiyeti Üstad ‚Alı Kuli da yiğitlikler göstererek, kafirlerin demir kaplı hisara benzeyen saflarına öyle ağır taşlar fırlatıyordu ki, o taşların birini ameller terazisinin bir kefesine koysalar ...Ayet.. sırrına mazhar olurdu veya metanetli ve yüce bir dağa fırlatılsa ... başka ayet.. onu savururdu. Taş tüfenk ve darbzen atarak kafir cesetlerinin binalarından çoğunu yıktı (Arat, 545-546).

Es scheint, dass Babur diesen Vers einzig aus dem Grund verwendet hat, um die Größe der Steine zu betonen. Daraus kann auch Folgendes entnommen werden: Diejenigen, die diese Steine schleudern, werden aufgrund ihres Nutzens für das Heer auch gute Taten für diese Steine auf ihre Waagschale bekommen. Doch wenn man diese Bedeutung von Außen betrachtet, so scheint, dass diese Bedeutung gezwungen wirkt. Dieser Vers zeigt ganz offen, wie schon zuvor im Bezug auf Babur erwähnt wurde, dass er die Verse so verwendet, wie er es für richtig hält.

- Die Sura 24: Das Licht (an-Nur)

Kurze Informationen zur Sura 24:

Die 24. Sura wurde in Mekka offenbart und umfasst 64 Verse. In dieser Sura werden die Fundamente des Familienlebens genannt, das ein Grundpfeiler unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens ist und die Beziehung von Mann und Frau erklärt. Ferner räumt sie Platz für uneheliche Beziehungen und ihre Strafen ein, die eine der größten Gefahren ist, in die der Mensch fallen kann.⁶⁴

Sura 24 „Das Licht“: Vers 40

...ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ...

... über der eine (weitere) Woge liegt, und über der (auch noch) eine Wolke liegt...⁶⁵

64 at-Tabari, Tafsir, 6/99.

65 Der gesamte Vers:

أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرِ لَيْلٍ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ

Es wurde auch erwähnt, dass mit Finsternissen „Erschwernisse“ gemeint sind. Es bedeutet auch Erschwernis über Erschwernis. Nach einer anderen Erklärung sind mit der Finsternis, die Taten der Ungläubigen, das abgrundtiefe Meer, das Herz des Ungläubigen, das mit „einer Woge bedeckt wird, über der eine (weitere) Woge liegt“, die Unwissenheit, Zweifel und Verwirrung die ihn erfasst, und mit der Wolke die Versiegelung des Herzens gemeint.⁶⁶

Babur verwendete diesen Vers für Rana Sanga, den er vielfach als Ungläubigen bezeichnete.

القصة انكافر مغرور باطن كور ظاهر دلهاء باقساوت كفار سياه روزكاررا ظلمات بَعْضَهَا
فَوْقَ بَعْضٍ با يكد يكر موافق ساخته در مقام مخالفت و محاربه اهل اسلام و هدم
اساس شريعت سيد انام عليه الصلاة و السلام در امد.⁶⁷

Die Kämpfer für den Glauben im Heer des Padišah fielen - nach der Bestimmung Gottes - über das Haupt des einäugigen Betrügers, dieses falschen Messias, her und zeigten einsichtsvollen Sehern die Wahrheit des Spruchs: „Wenn Gottes Zeit kommt, wird das Auge blind“, und sie beachteten das Gebot des Korans: „Wer in den heiligen Krieg zieht, kämpft für seine eigene Seele“, und bewiesen ihren Gehorsam gegen das immer zu befolgende Gebot: „Führt den Heiligen Krieg gegen die Heuchler und die Ungläubigen! (Stammler, 774)

Sonuç olarak, içyüzünde mağrur ve görünürde kör olan bu kafir, günleri kara kafirlerin kasvetli gönüllerini, ...Ayet... gibi birbirlerine bağlayıp muhalefet ederek ve insanların efendisinin - Allah'ın Salat ve selamı üzerine olsun - şeriatının temelini yıkmayı kastederek Müslümanlarla savaşıma geldi (Arat, 539-540).

العنكبوت - Die Sura 29: Die Spinne (al-'Ankabut)

Kurze Informationen zur Sura 29:

Die 29. Sura umfasst 69 Verse. Die ersten elf Verse wurden in Medina offenbart und die restlichen Verse in Mekka. In den Versen ist die Rede davon, dass Allah alle Menschen, die er erschaffen hat, einer Prüfung unterzieht, dass er weiß, wer sein Wort hält und wer nicht, und dass die Zeit der Abrechnung mit Gewissheit eintreffen wird. Des Weiteren werden die Geschichten von Noah und Abraham erzählt. Die Lage derjenigen, die Allah beiseite lassen und sich andere

Oder (die Handlungen der Ungläubigen sind) wie Finsternis in einem abgrundtiefen Meer, das von einer Woge bedeckt wird, über der eine (weitere) Woge liegt, und über der (auch noch) eine Wolke liegt, - eine Finsternis über der andern: Wenn man seine Hand ausstreckt (w. herausbringt), kann man sie (vor Dunkelheit) kaum sehen. Wem Gott kein Licht verschafft, der hat (überhaupt) keines. (Paret, 248)

66 Qurtubi, al-Ġami' li-ahkam al-qur'an, 12/440.

67 Baburname: 318a.

Schutzherren nehmen, wird mit einer Spinne verglichen, die sich ein Netz baut. So wie das dünnste und widerstandsloseste aller Häuser das Spinnengewebe ist, genauso schwach und zerbrechlich sind die Schutzherren, die sich jene neben Allah nehmen. So wie ein noch so schwacher Windzug das Haus der Spinne zerstören kann, genauso sind ihre Schutzherren dazu verdammt, zerstreut und vernichtet zu werden. Aus diesem Kontext heraus bezieht diese Sura ihren Namen.⁶⁸

Sura 29 „Die Spinne“: Vers 6

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ ...

Und wer sich (um Gottes willen) abmüht (d.h. Kriegsdienst leistet?), tut das zu seinem eigenen Vorteil.⁶⁹

Als Gott bekannt gab, dass es ein Paradies (Wa'd) und eine Hölle (Wa'id) gibt, erklärte er, dass er kein eigenen Nutzen davon hat, indem er den Menschen für sein Handeln verantwortlich macht, denn er sagt von sich, dass er vor jeder Sache erhaben ist und dass seine Vollkommenheit von keiner Person oder Sache abhängt. Solche Ausdrücke finden sich oft im Koran.⁷⁰

Babur verwendete diesen Vers (wie auch im vorherigen Vers) in der Schlacht gegen Rana Sanga. Doch dieses Mal verwendete er diesen Vers, um den Grund zu erklären, weswegen das islamische Heer sich an der Schlacht beteiligt. Hier sah er Rana Sanga als den Antichristen (Dağğal) an und spornte zum Krieg gegen ihn an. Er sah sich regelrecht als den Mahdi an, und sein Heer als das Heer Mahdis, das gegen den Antichristen (bzw. falscher Messias) Krieg führt.

مجاهدان عساكر پادشاهی مانند قضاء الهی بر سر دجال کریمه و مَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ
لِنَفْسِهِ را ملحوظ داشته فرمان واجب جاهد الکفار والمنافقين را بامضاء رسانیدند.⁷¹

Die Kämpfer für den Glauben im Heer des Padišah fielen - nach der Bestimmung Gottes - über das Haupt des einäugigen Betrügers, dieses falschen Messias, her und zeigten einsichtsvollen Sehern die Wahrheit des Spruchs: „Wenn Gottes Zeit kommt, wird das Auge blind“, und sie beachteten das Gebot des Korans: „Wer in den heiligen Krieg zieht, kämpft für seine eigene Seele, und bewiesen ihren Gehorsam gegen das immer zu befolgende Gebot: „Führt den Heiligen Krieg gegen die Heuchler und die Ungläubigen! (Stammler, 774)

68 at-Tabarī, Tafsīr, 6/356.

69 Der gesamte Vers:

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

„Und wer sich (um Gottes willen) abmüht (d.h. Kriegsdienst leistet?), tut das zu seinem eigenen Vorteil. Gott ist auf niemand in der Welt angewiesen.“ (Paret, 277)

70 Razi, Tafsīr al-kabīr, 17/591.

71 Baburname: 318a, 318b.

Padişahın dini için savaşılan savaşıları Allah'ın yazgısı gibi o tek gözlü deccalin başına üşüşerek, "Kaza gelince, göz kör olur" cümlesini, basiret sahiplerinin nazarlarına arz ettiler ve ...bu ayet.. ayetini göz önünde tutarak, itaat edilmesi gerekli olan "Kafirlere ve münafıklara karşı cihat et.⁷² hükmünü uyguladılar (Arat, 539-540).

الأحزاب – Die Sura 33: Die Gruppen (al-Ahzab)

Kurze Informationen zur Sura 33:

Sie umfasst 73 Verse und wurde in Medina offenbart. In dieser 33. Sura wird vom Krieg, Familienrecht, soziale Beziehungen und von vielen anderen Sachen erzählt. Zudem erwähnt sie, wie man bei verschiedenen Angelegenheiten Urteile abgibt und viele Regeln, die für das menschliche Leben erforderlich sind. Es wird davon erzählt, dass das anvertraute Gut den Himmel und Bergen angeboten wurde, doch diese das ablehnten, doch der Mensch hingegen aufgrund seiner Frevelhaftigkeit und Unwissenheit diese annahm und, dass als Resultat daraus die Götzendiener und Heuchler bestraft werden und die Sura endet damit, dass Allah jedoch denjenigen verzeiht, die sich reuig zeigen.⁷³

Sura 33 „Die Gruppen“: Vers 38

وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا

...ist Gott so verfahren (w. Nach dem Verfahren Gottes bei denen, die früher dahingegangen sind) – was Gott befiehlt, hat Maß und Ziel.⁷⁴

Nachdem der Prophet Muhammad eine Frau namens Zaynab geheiratet hatte, die zuvor mit einem seiner Gefährten verheiratet war, doch sich später scheidem ließ, wurde dieser Vers offenbart, nachdem einige Menschen das missbilligten. Wie wir schon bereits für die Sura „die Nachtreise (Isra)“ erwähnten, scheint es auch hier so, dass Babur zwei Verse verwendet, indem er sie zusammenbrachte. Er sah es regelrecht als ein Schicksal an, dass er die Kanva Schlacht gewonnen hat und die Feinde den Rücken kehrten und flüchteten und dass Allah dieses Schicksal schon vorher festgeschrieben hatte. Als sei dies ein unvermeidbares Ereignis, dass der Feind besiegt werden sollte und dass Allah dies von Anfang an für Babur so festgeschrieben hatte.

72 Tevbe (Tawba), 9/73.

73 at-Tabarı, Tafsır, 6/467-468.

74 Der gesamte Vers:

مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرْجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا

“Und der Prophet braucht sich wegen dessen, was Gott für ihn verordnet hat, nicht bedrückt zu fühlen. Auch bei denen, die früher dahingegangen sind, ist Gott so verfahren (w. nach dem Verfahren Gottes bei denen, die früher dahingegangen sind) – was Gott befiehlt, hat Maß und Ziel – (Paret, 295)

راه دار الحرب ار زخمیان در راه مرده مانند جهنم پر شد و درك الاسفل از منافقان
جان بمالك دوزخ سپرده مملوكر دید از عساكر اسلامى هر كس بهر جانب كه شتافتى
در هر كامى خود كامى را كشته یافتى و آوردوى نامى از عقب منزهمان هر چند كوچ
نمودى هیچ قدمى از فرسوده محتشمى خالى نیافتى

”همه هندوان كشته خوار و ذلیل بسنك و تفك همچو اصحاب فیل

ز تنها بسى كوهها شد عیان بهر كوه از ان چشمه خون روان

ز سهم سهام صف پرشكوه كرازان كریزان بهر دشت و كوه

وَحَدَّهُ وَّلَوَّا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا و كان امر الله مقدوراً والحمد لله السميع العليم و ما
النصر الا من عند الله العزيز الحكيم. تحريراً فى بیست و پنجم شهر جمادى الاخر
سنة نهصد و سى و سه.⁷⁵

Der Weg des Schlachtfeldes war wie in der Hölle mit Toten bedeckt, der Grund der Hölle füllte sich mit Betrügnern, die ihr Leben dem König der Hölle geweiht hatten. Nach welcher Seite der Heere des Islam sich einer unserer Soldaten auch wandte, er stieß bei jedem Schritt an den Leichnam eines, der sich in seiner Leidenschaft verrannt hatte, und auf dem ganzen Schlachtfeld gab es keine einzige Stelle, an der nicht ein Feind niedergestreckt lag.

Erschlagen von den Steinen der Musketen

lagen die Hindus,

Wie auch die Führer der Elefanten, vernichtet und tot.

Eine Fülle von Bergen aus Leichen

erschaute das Auge,

Aus jedem Berge ergoss sich eine Quelle von Blut.

Aus Furcht vor den Pfeilen der glanzvoll

gerüsteten Reihen

Flohen die Eber nach jedem Gefilde und Gebirge.

Sie wandten uns den Rücken. Gottes Geheiß hat sich erfüllt. Lob sei Gott, der alles hört und alles weiß! Gott allein verleiht den Sieg, er ist allmächtig und weise.

Geschrieben am 25. im Monat des zweiten Jumada des Jahres 933 (29. März 1527). (Stammler, 786-787)

Savaş alanın yolu, yolda ölmüş yaralılar yüzünden cehennem gibi doldu. Cehennemin en dibi, cehennem malikine can vermiş münafiklarla dolup taşı. İslam askeri hangi tarafa seğırtse, her adımda

bir hodkamı ölü bulurdu. Şöhretli ordu bunun akabinde her ne kadar uzağa göç ederse, muhteşem bir Şahsın yıpranmış vücudundan hali bir yer bulamazdı.

“Bütün Hindular, eshab-ı fil gibi, tüfenk taşıyla hazin ve aşağılık olmuşlardı.

Cesetler yüzünden, her birinden kan çeşmesi akan dağlar ortaya çıktı.

Şevketli safların oklarının korkusundan sahra ve dağlarda

Domuzlar (veya bahadırlar) kaçıyorlardı.”

“...arkalarına dönüp kaçarlar⁷⁶ ...Allah'ın emri, olup bitmiş bir şeydir.”⁷⁷

Bilen ve işiten Allah'a hamdederiz. Yardım yalnızca aziz ve hakim olan Allah'tandır.

Dokuzyüz otuzüç senesi cemaziyülahir ayının yirmibeşinde yazıldı (Arat, 548).

الفتح – Die Sura 48: Der Erfolg (al-Fath)

Kurze Informationen zur Sura:

Sie umfasst 29 Verse und wurde in Medina offenbart. Diese 48. Sura beginnt mit einer frohen Kunde für den Propheten. Diese Kunde wird auf dem Rückweg nach Medina gegeben, nach dem Abkommen von Hudaybiyya und lässt klarstellen, dass am Ende dieses Abkommens ein offenkundiger Sieg zu erwarten sei. Die Sura endet, indem sie die Eigenschaften der Gemeinschaft (Umma) Muhammads klarlegt.⁷⁸

Sura 48 „Der Erfolg“: Vers 1

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا

Wir haben dir einen offenkundigen Erfolg beschieden.⁷⁹

Es gibt Meinungsverschiedenheiten darüber, um welchen Sieg oder offenkundigen Erfolg es sich dabei handelt. In diesem Zusammenhang ist ein Teil der Überlieferungen, die bei at-Tabarî vorkommen, folgender: Der Gesandte Gottes machte sich im sechsten Jahr der Auswanderung (Hiğra) des Monats Du l-Qa'da (der 11. Monat des islamischen Mondkalenders) auf dem Weg von Medina nach Hudaybiyya, das sich in der Nähe Mekkas befindet, um die kleine Pilgerfahrt ('Umra) durchzuführen. Die mekkanischen Götzendiener, die davon erfuhren, hinderten den Propheten und seine Gefährten daran mit dem Vorwand, dass sie sich blamieren würden und boten ihm an, einen zehnjährigen

76 İsra, 17/46.

77 Ahzab, 33/38.

78 at-Tabarî, Tafsîr, 7/451

79 Paret (2010) I: 360.

Vertrag mit ihnen zu unterzeichnen und versprachen ihnen, dass sie dann im Jahr darauf die kleine Pilgerfahrt durchführen dürften. Der Prophet akzeptierte diesen Friedensvertrag, der, von Außen betrachtet große Opfer verlangte, da er wusste, dass er später zum Vorteil für die Muslime werden würde, und unterschrieb ihn. So schlachteten sie die Opfertiere in Hodaybiyya, die sie für die kleine Pilgerfahrt mitgebracht hatten, und kehrten dann gemäß dem Abkommen wieder zurück nach Medina. Auf dem Rückweg von Hodaybiyya nach Medina wurde diese Sura offenbart und als ein großer Erfolg/Sieg bezeichnet.⁸⁰

Was also kann der Beweggrund Baburs sein, wenn er diesen Vers bei seinen Eroberungszügen benutzt? Das, was zutreffen könnte, und das wurde an einigen Stellen schon zum Ausdruck gebracht, ist, dass Babur die Verse in der Art und Weise verwendet, wie er es für richtig hält. Es scheint dabei, dass er, indem er der äußeren Bedeutung der Verse mehr Gewicht beimisst, des Weiteren, dass er den Offenbarungsgrund der Verse außer Acht lässt, und manchmal dazu beiträgt, dass die Botschaft, die der Vers geben will, falsch verstanden wird. Dieses Verhalten Baburs lässt sich überall feststellen. Sein Heer ist immer das islamische Heer und das feindliche Heer besteht immer entweder aus Ungläubigen und Heuchlern oder aus Abtrünnigen. Weiterhin fällt auf, auch wenn es schwer fällt, das zu sagen, dass er die Verse so benutzt, als wollte er ausdrücken, dass die Verse ihn an den Ort der Offenbarung erinnern:

و چون آثار غالبیت مجاهدان نامی و ارتفاع لوای اسلامی ظاهر شدن گرفت ساعتی ان کفار لعین و ان اشرا بی دین در حال خود متحیر ماندند و اخر دلها از جان بر کنده بر جانب راست و چپ غول حمله آوردند و در جانب چپ پیشتر هجوم کرده خود را نزدیک رسانیدند. اما غزاة شجاعت سمات ثمره ثواب را منظور داشته نهال تیر در زمین سینه هر يك نشانیدند و همه را چون بخت سیاه ایشان بر کردانیدند. قرین این حال نسایم نصرت و اقبال بر چمن دولت نواب خجسته مال ما وزید و مرده إنا فُتِحْنَا لَكَ فُتْحًا مُبِينًا رسانید. شاهد فتح،...⁸¹

Als die Zeichen des Sieges für die glorreichen Krieger des Glaubens und der Jubel über die Fahne des Islam sich zu erheben begannen, blieben die verfluchten Ungläubigen und dieses gottlose Gesindel für eine ganze Stunde durch Verwirrung geschwächt. Schließlich aber waren auch sie bereit, ihr Leben hinzugeben, und griffen von links und von rechts gegen das Zentrum hin an. Auf der linken Seite war ihr Angriff am stärksten und drangen ihre Waffen am weitesten vor. Allein die Krieger des Glaubens, voll Tapferkeit in ihren Herzen und die Früchte der himmlischen Belohnung vor Augen, pflanzten ihre Pfeile in die Brust eines jeden und ließen sie fliehen, wie es ihnen ihr dunk-

80 at-Tabari, Tafsir, 7/455.

81 Baburname: 323b, 324a.

les Schicksal bestimmte. Zur gleichen Zeit wehten die heiteren Winde des Sieges und guten Gelingens über die Weide unseres vom Glück gesegneten Fürsten und meldeten die frohe Nachricht: „Wir haben dir einen glänzenden Sieg beschieden...“ (Stammler, 785-786)

Meşhur mücahitlerin galibiyet eserleri ve İslam bayrağının yükselişi açıkça görünmeye başlayınca, o kafir kovulmuşlar ve şerir dinsizler, bir saat kadar şaşkın bir halde kaldıktan sonra, canlarından vazgeçerek, merkezin sağ ve soluna hücum ettiler. Sol tarafa fazla yüklenerek yakınlarla kadar geldiler. Fakat yiğitlik alametli gaziler, sevap meyvesini göz önünde tutarak, her birinin göğüs toprağına ok fidanları diktiler ve hepsini kara bahtları gibi geri püskürttüler. Bu sırada talih ve başarı rüzgarları nevvabımızın devlet çimenlerinde esti.

“Biz sana apaçık bir fetih verdik” müjdesini getirdiler... (Arat, 547).

Sura 48 „Der Erfolg“: Vers 3

وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيمًا

Und Gott wollte (oder: möchte) dir (damit?) zu einem gewaltigen Sieg verhelfen (oder: mächtige Hilfe leisten).⁸²

Da viele Erklärungen zu diesem Vers gemeinsam mit dem vorherigen Vers verbunden sind, scheint es nicht erforderlich, dies hier nochmal zu wiederholen. Ohnehin folgt dieser Vers sofort dem Vers, der zuvor behandelt wurde. Babur verwendete direkt den ersten und dritten Vers dieser Sura, ohne den zweiten Vers zu benutzen. Es scheint wahrscheinlich, dass er ihn deswegen ausließ, da der zweite Vers vom Propheten spricht. Der zweite Vers lautet folgendermaßen:

„Gott wollte dir (auf diese Weise) deine frühere und deine spätere Schuld vergeben (li-yagfira laka...), seine Gnade an dir vollenden und dich einen geraden Weg führen.“⁸³ und wenn wir daran den dritten Vers anhängen:

„Und Gott wollte (oder: möchte) dir (damit?) zu einem gewaltigen Sieg verhelfen (oder: mächtige Hilfe leisten)“

Die Erinnerung an den ersten Vers ergibt Folgendes: „Wir haben dir einen offenkundigen Sieg beschieden“ bedeutet, dass der erste Vers die Vervollständigung des zweiten und dritten Verses ist. Er ließ den zweiten Vers einfach aus, obwohl er dazu gehört. Der Grund hierfür scheint, wie schon erwähnt, dass diese Verse alle zusammen gehören und den wahren Zweck der Verse offenbaren.

82 Paret (2010) I: 360.

83 Sura 48: Der Erfolg Vers 2.

Im Baburname heißt es hierzu:

شاهد فتح كه جمال عالم ارایش بطره وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيمًا مزين كشته نير استقبال
در ستر اختفا بود ياری نموده قرين حال كرديد. هندوان باطل حال خودرا مشکل دانسته
كالهين المنفوش متفرق شدند وكالفراش المبهوث متلاشي كشتند.⁸⁴

Die Geliebte aber des Sieges schmückte ihre Schönheit - Zierde der Welt - mit den Worten: „Und Gott möchte dir zu einem gewaltigen Sieg verhelfen.“ (Koran 48,3) und schenkte uns das Glück, das hinter einem Schleier verborgen war, und ließ es Wirklichkeit werden.

Die törichten Hindus erkannten ihre schwierige Lage und zerstreuten sich „wie Flocken aus der Wolle“ und „wie versengte Motten“ (Koran 101,4). Viele fanden den Tod und starben auf dem Schlachtfeld. (Stammler, 786)

Fetih dilberi, dünyayı süsleyen “Ve Allah sana şanlı bir zafer verisin” perçemiyle süslenmiş ve gizlilik perdesi arkasında bulunan talih ve mutluluk kendisine yar olmuş bir vaziyette ortaya çıktığında, batıl Hindulular durumlarının güçlüğünü anlayıp “...Ayet..” dağılarak “...Ayet...” telaşa kapıldılar (Arat, 547).

Sura 48 „Der Erfolg“: Vers 10

...فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا.

...Wenn nun einer (eine Verpflichtung, die er eingegangen hat) bricht, tut er das zu seinem eigenen Nachteil. Wenn aber einer eine Verpflichtung, die er Gott gegenüber eingegangen hat, erfüllt, wird dieser (w. er) ihm (dereinst) gewaltigen Lohn geben.⁸⁵

Oh Muhammad, ohne Zweifel haben deine Freunde, die dir in Hudaibiyya den Treueschwur leisteten, dass sie gegen die Feinde kriegten und vor ihnen nicht abhauen werden, Allah den Treueschwur geleistet. Allah hat im Gegenzug zu diesem Treueschwur ihnen das Paradies versprochen. Sie leisteten den Treueschwur, um den Gesandten Gottes beizustehen. Wenn Allah es will, dann hilft er seinen Propheten auch ohne einen Treueschwur, denn die Kraft und Macht Allahs ist viel gewaltiger und erhabener, als ihre. Doch Allah hat mit ihren Treu-

84 Baburname: 324a

85 Der gesamte Vers:

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فِئْتَابِهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

„Diejenigen, die dir huldigen, huldigen (eigentlich nicht dir, sondern) Gott. Gottes Hand ist (bei ihrem Handschlag mit dir) über ihrer Hand. Wenn nun einer (eine Verpflichtung, die er eingegangen hat) bricht, tut er das zu seinem eigenen Nachteil. Wenn aber einer eine Verpflichtung, die er Gott gegenüber eingegangen hat, erfüllt, wird dieser (w. er) ihm (dereinst) gewaltigen Lohn geben.“ (Paret (2010) I:361)

eschwüren gezeigt, dass sie wahre Gläubige sind. Oh Muhammad, wer auch immer von nun an den Treueschwur, den er dir gegenüber leistete bricht, der tut dies zu seinem eigenen Nachteil, denn er schließt sich dadurch vom Paradies aus, das Allah denjenigen versprach, die den Treueschwur leisteten. Dem Propheten reicht die Hilfe Allahs aus. Wer nun sein Versprechen, das er Allah gegenüber abgab einhält, dass er Geduld und Ausdauer zeigt, wenn er dem Feind begegnet und Allah und seinem Propheten beisteht, dem wird Allah das Paradies zur Belohnung geben.⁸⁶

Babur begründet seine Krankheit, indem er sie darauf zurückführt, ein Versprechen nicht eingehalten zu haben, und führt den besagten Vers an:

بر ایکی کون دین سونک بکرام دا توشکاندا ریزانده لیق بولوب استیم بو ریزانده لیق
صرفه غه منجر بولدی هر یو تالکان دا قان توکررا کریشتم بیلدیم کیم بو تنبه قان دین
دور و بوتسویس نی قیلغان دین فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ
عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا.“

نی قلا تین سیننک بیله ای تیل جهتنکدین مینک اچم قاندور
نچه یخشی دیسانک بو هزل ایله شعر بریسی فحش و بری یالغان دور
کر دیسانک کویماین بو جرم بله جیلا ونکی بو عرصه دین یاندور.⁸⁷

Als wir ein oder zwei Tage später in Bigram eintrafen, bekam ich eine fiebrige Erkältung. Diese artete in einen Husten aus, wobei ich bei jedem Hustenanfall Blut spuckte. Ich wußte, woher dies kam und welche Krankheit ich hatte.

Wer sein Versprechen bricht,
hat den Schaden selber zu tragen.
Wer Gott sein Wort aber hält,
wird dafür reichlich belohnt.
O Zunge! was mach' ich mit dir,
da in dir mein Innerstes blutet?
Alles, was scherzhaft ist
du sprichst, ist Lüge und Trug.
Wenn aber wirklich der Wunsch, der Höll'
zu entkommen, dir reifet,
So zügle den Schritt und wende
vom Kampfplatz dich ab. (Stammler, 648)

86 at-Tabari, Tafsir, 7/460.

87 Baburname: 253a.

..Bir iki gün sonra, Bigram'a indiğimizde nezleye tutuldum ve ateşim yükseldi. Sonra da bu nezle öksürüğe çevirdi. Her öksürüşte kan tükürüyordum. Ateşimse hiç düşmüyordu. Derken bunun nereden geldiğini ve neden ıstırap çektiğimi anladım. ...Ayat...

Ey dil, sana ne yapayım; senin yüzünden benim içim kandır.

Ne kadar iyi desen de, hezil vadisinde yazdığım şiir ya edebe mugayir yahut da yalandır.

Eğer bu günahla yanmayayım derseni, dizginini bu yoldan çevir (Arat, 455-456).

الحديد – Die Sura 57: Das Eisen (al-Hadid)

Kurze Informationen zur Sura 57:

Al-Hadid (die arabische Bezeichnung der Sura) bedeutet Eisen. Dieser 57. Sura nach hat Allah das Eisen den Menschen auf die Welt geschickt, um Schlechtes oder Gutes damit zu vollbringen, denn daraus lassen sich auch Waffen herstellen. Nach dem Glauben der Sabiten kommt das Eisen vom Mars.⁸⁸

Diese Sura umfasst 29 Verse und wurde in Medina offenbart. Dies Sura handelt davon, dass Allah der Besitzer aller Dinge der Schöpfung ist und er allein die Verfügungsgewalt aller Dinge besitzt und dass sie (die Sura) Allah von allen Eigenschaften freispricht, die seiner Erhabenheit nicht gebühren. Desweiteren behandelt sie Themen, wie das Leben im Jenseits, die Propheten und ihre Wunder.⁸⁹

Sura 57 „Das Eisen“: Vers 16

أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ...

Wird es für diejenigen, die glauben, nicht (allmählich) Zeit, daß ihr Herz sich vor der Mahnung Gottes und vor der Wahrheit, die (als Offenbarung zu ihnen) herabgekommen ist,...⁹⁰

Babur verwendete diesen Vers, nachdem er dem Alkohol abschwor. Er brachte zum Ausdruck, dass dies eine Sünde ist und dass er deswegen Gewissensbisse habe:

88 Ruska, J. : "al-Hadid" in: Encyclopaedia of Islam, New Edition, III(1965)/22.

89 at-Tabari, Tafsir, 8/163.

90 Der gesamte Vers:

أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ

„Wird es für diejenigen, die glauben, nicht (allmählich) Zeit, daß ihr Herz sich vor der Mahnung Gottes und vor der Wahrheit, die (als Offenbarung zu ihnen) herabgekommen ist, demütigt, damit es mit ihnen nicht geht wie mit denen (w. und (daß) sie nicht wie diejenigen sind), die (schon) früher die Schrift erhalten haben, und denen es zu lange dauerte, so daß ihr Herz sich verhärtete und (schließlich) viele von ihnen Frevler waren? (oder: so daß ihr Herz sich verhärtete? Viele von ihnen waren (ja) Frevler.“ Paret (2010) I: 383.

غر ض از تصویر این مقاله و تقریر این مقوله انکه بمقتضای بشریت بر حسب مراسم پادشاهان و لوازم پادشاهی و بنا بر عادت صاحب جاهان از شاه و سپاهی در عنفوان ایام شباب بعضی از مناهی و برخی از ملاحی ارتکاب نموده می شد و بعد از چند روزی ندامت و حسرت تمام حاصل آمده يك يك از ان مناهی را ترك می نمود و بتوبه نصوح باب رجوع بدان مسدود میکشت اما توبه شراب که اهم مطالب ان مقصد و اعظم مارب ان مقصود است در حجاب الامور مرهونه باوقاتها محتجب مانده روی نمی نمود تا انکه درین اوقات فرخنده ساعات که بجهد تمام احرام جهاد بسته با عساکر اسلام مائردر مقابله کفار بمقاتله نشسته بودیم از ملهم غیبی و هاتف لاریبی مضمون میمون ألم یأْن لِلذَّیْنِ آمَنُوا أَنْ تَحْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِکْرِ اللّٰهِ شنوده جهت قلع اسباب معصیت بجد تمام قرع ابواب انابت نمودیم...⁹¹

Meine Gründe für diese Worte und was ich damit andeuten will, sind folgende: Bei genauer Betrachtung der menschlichen Natur und dessen, was bei den Königen und Großen dieser Welt gewöhnlicher Brauch ist, begeht doch ein jeder von uns, vom Herrscher bis herab zum Soldaten, in der Blüte seiner Jugend verbotene Taten und tut Dinge, die man nicht tun darf. Nachdem man solche Taten begangen hat, überfällt einen bald darauf Reue und beginnt man gegen sich zu klagen, schwört dann diesen verbotenen Taten ab und verschließt mit dem Schwur aufrichtiger Reue die Pforten des Rückfalls. Doch der Verzicht auf den Wein, der größte und bedeutsamste von allen, blieb noch immer hinter einem Schleier in der Kammer jener Taten verborgen, „die zu gegebener Zeit geregelt werden“, und offenbarte sich nicht früher als in dieser gesegneten und heilversprechenden Stunde, da wir nun, mit Anstrengung all unsrer Kräfte und festhaltend am Zeichen des Heiligen Krieges, dem nahtlosen Tuch, mit dem wir uns kleiden, gemeinsam mit den Heeren, die das Zeichen des wahren Islam bei sich tragen, den Ungläubigen gegenüber lagern und auf Leben und Tod den Kampf mit ihnen suchen. Durch geheime Eingebung und die Warnungen einer Stimme, die nicht irren kann, vernahmen wir die Worte: „Ist die Stunde nicht gekommen, für die, die glauben, daß sie ihre Herzen erniedrigen im Gedanken an Gott?“ Bei diesen Worten haben wir, um die Ursache der Sünde auszulöschen, heftig an die Tür der Reue geklopft. (Stammeler, 763-764)

Bu yazıyı yazmaktaki ve bu söylemektaki amaç şudur:

İnsanlığın icabı, padişahlık törenleri ve gerekli olan şeylerin yerine getirilmesi, Şah ve sipahilerden konum sahiplerinin göreneklere dolayısıyla gençlik anlarında bazı günahlar işleniyor v birtakım boş işlerle meşgul olunuyordu. Birkaç gün sonra tamamen hasret ve pişmanlık gelince, bütün bu işlenen günahlar birer birer terk ediliyor ve dönüş kapısı saf bir tövbeyle örtülüyordu.

Ama bu amaç yolunda istenilen şeylerin en önemlisi ve hissedilen ihtiyaçların en şiddetlisi olan şarap tövbesi "işler vakitlerine bağlıdır" perdesiyle örtülü kalmıştı.

Eksiksiz bir çalışmayla Djihad ehramını bağladığımız ve İslam esaslı askerle birlikte kafirlere karşı savaşa giriştiğimiz bu uğurlu anlarda, gözle görünmeyenin verdiği ilham sayesinde şüpheden arınmış çağrıciyanın gelen ...Ayet.. ince sözünü işiterek, günah sebeplerini kökünden atmak için tam bir gayret göstererek tövbe kapılarını çaldık (Arat, 532).

Sura 57 „Das Eisen“: Vers 21

... ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ.

...Das ist die Huld Gottes. Er gibt sie, wem er will. Gott ist voller Huld.⁹²

Die meisten Gelehrten haben gesagt, dass die Gaben des Paradieses, keine Vergeltung für die Gläubigen ist, aufgrund ihrer guten Werke, die sie vollbrachten, sondern vielmehr dass es eine Gnade Gottes ist. Mit dem Ausdruck „Gott ist voller Huld“, macht Allah auf die Besonderheit und Größe des Paradieses aufmerksam. Dies muss so sein, weil derjenige, der diese große Gunst erweist (Allah), diese Gunst lobt.⁹³

Es scheint, als bleibe der Vers unvollkommen, wenn man nur diesen Teil betrachtet. Deswegen wird offensichtlich, dass es sich bei der Gunst um das Paradies handelt, wenn man den vorherigen Teil des Verses betrachtet.

Es fällt dabei auf, dass Babur bei der Verwendung der Verse - und in den meisten Fällen verwendet er die Verse auf diese Weise - einen Teil nimmt und den anderen auslässt. Ein weiterer interessanter Aspekt ist, dass er so tut, als habe der Teil des Verses, den er verwendet, keinen Bezug zum anderen Teil. Doch aus der Wissenschaft der Koranexegese geht hervor, dass nicht nur die Teile innerhalb eines Verses betrachtet werden, sondern dass auch die Verse davor und danach berücksichtigt werden. An folgender Stelle verwendete Babur diesen Vers:

ارباب الباب که محسین محالی صورا اسباب و مخازن لالی نقوش صدق و ثوابست
نقش پذیر جواهر زواهر این معنی خواهد بود که طبیعت انسانی بمقتضای فطرت مایل
لذات نفسانی است و ترک مشتبهات متوقف بر نوبت یزدانی و تأیید اسمانی نفسی

92 Der vollständige Vers:

„Wetteifert (w. läuft um die Wette) nach Vergebung von eurem Herrn und (nach) einem Garten, der (in seiner Ausdehnung) so weit ist wie Himmel und Erde, und der für diejenigen bereitsteht, die an Gott und seine Gesandeten glauben! Das ist die Huld Gottes. Er gibt sie, wem er will. Gott ist voller Huld.“ (Paret, 384)

93 Razi, Tafsir al-kabir, 21/324-325.

بشر از میل بشر دور نیست وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ واجتناب از ان
جز برأفت ملك غفور نى ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ.⁹⁴

...Und Spiegel zu den Pforten der Erkenntnis, die die Schatzkammern für die Perlen der Reinheit sind und das strahlende Siegel des Gedankens tragen, nach dem die menschliche Natur ihrem Wesen nach dazu geschaffen ist, den Geist zu genießen, und nach dem der Verzicht auf die Leidenschaften vom Beistand Gottes und der Hilfe des Himmels abhängt. Der Geist des Menschen kennt alle Neigung zum Bösen. Die Seele ist unabwendbar auch Anstifterin des Bösen. Dies kann nur durch die Güte des nachsichtigen Gottes vermieden werden. Die Gnade Gottes! Er gibt sie, wem Er will. Gott ist der Bewahrer der unendlichen Gnade! (Stammler, 763)

Akıl sahiplerinin, esbabın suretlerinin ma'kesi ve sadakat ile doğruluk incilerinin mahzeni olan fikir aynaları şu fikrin parlak cevherlerinin süsünü kabul edecektir: insanın doğası, yaratılış icabı nefsanî lezzetlere eğilimlidir. Şüpheli şeylere karşı olan isteği terk etmek ise Allah'ın yardımına ve semavi bir desteğe bağlıdır. İnsan kötülüğü eğilim göstermekten uzak değildir. "Yusuf suresi 53. ayet" (ayetle ilgili bilgiler daha önce verilmişti.) ve ondan sakınmak yalnızca bağışlayıcı padişahın inayetiyle olur. ...ayet...(Arat, 531).

Es scheint so, dass die Verwendung von Teilen des Verses seitens Baburs dazu führt, dass er den Vers nur teilweise und in einer Art und Weise versteht, die weit weg von seiner eigentlichen Bedeutung liegt. Babur verwendete diesen Vers im Edikt, das er nach seiner Reue vom Alkohol erließ. Zunächst machte er auf das Schlechte des Egos (Nafs) aufmerksam, indem er den 53. Vers der Sura Joseph (Yusuf) verwendete. Nachdem er darauf hinwies, dass der Verzicht darauf nur mit der Hilfe Allahs möglich sei, verwendete er diesen Vers für seine eigene Reue. Es scheint, dass Babur „Die Reue“ als eine Huld von Allah auffasst, von der im Vers die Rede ist und dass Allah diese Huld erweist, wem er will. In diesem Fall könnte folgende Frage in den Sinn kommen: Würde die Schuld derjenigen, die keine Reue zeigen, Allah treffen, wenn „Die Reue“ eine Huld Allahs sei und er diese Huld erweise, wem er will? Doch wenn wir das Paradies als die Huld begreifen, so gibt Allah das Paradies, wem er will. Das Paradies gehört niemanden, außer Allah. Er kann darin jemanden eintreten lassen, der an ihn glaubt, aber auch gleichzeitig einen Sündigen. In diesem Fall kann keiner anderer behaupten, dass er nicht ins Paradies eingehen kann, denn Allah ist der Besitzer des Paradieses. Diese Deutung erscheint plausibler.

Es kann dazu führen, dass Verse, wie auch schon oben erwähnt, nicht verstanden bzw. falsch verstanden werden können, wenn die Wissenschaft der Koranexegese und weitere Wissenschaftsdisziplinen, die die Gelehrten aufgezählt haben, nicht beachtet wird.

الصف – Die Sura 61: Reih und Glied (as-Saff)

Kurze Informationen zur Sura 61:

Sie wurde in Medina offenbart und umfasst 14 Verse. Diese 61. Sura beginnt, indem sie klarstellt, dass alles was im Himmel und auf der Erde ist, Gott lobpreist. Es wird erwähnt, dass die Gläubigen Gottes Zorn erregen, die das, was sie sagen/predigen, selber nicht machen. Die Sura endet damit, dass die Jünger auf die Frage Jesus hin „Wer sind meine Helfer (auf dem Wege) zu Gott (man ansari ila llahi)?“, folgendermaßen antworteten „Wir sind die Helfer Gottes“ und mit dem Befehl, dass auch die Gläubigen Helfer auf dem Wege Gottes sein sollen.⁹⁵

Sura 61 „Reih und Glied“: Vers 4

... كَأَنَّهُمْ بُيُوتٌ مَّرْصُومٌ .

...(und) fest (stehen) wie eine Mauer (w. wie wenn sie ein festgefügtter Bau wären).⁹⁶

Die Bedeutung des Verses ist folgende: Allah liebt diejenigen, die während der Schlacht, die wie ein fest gefügter Bau stehen, ausharren und nicht davon fliehen.⁹⁷

Babur verwendete auch diesen Vers in der Schlacht von Kanva.

و بعزم مقابله و کار زار متوجه اوردوی اسلام شعار شدند غزاة عساکر اسلامی که اشجار ریاض شجاعتنده صنوبرصفت صفها کشیدند و ترک و خود صنوبر هیات افتاب شعاع را چون سد سکندری اهن فام و مانند طریق شریعت پیغمبری باستقامت و استحکام متین قوت و متانتش کَأَنَّهُمْ بُيُوتٌ مَّرْصُومٌ و فیروزی بمقتضای...⁹⁸

Sie rückten gegen das Lager des Sieges vor ,in der Absicht zu kämpfen .Die Krieger aber der Heere des Islam – die Bäume im Garten der Tapferkeit - stellten sich gleich Pinienreihen auf, erhoben ihre Helmspitzen zum Himmel, die in der Sonne funkelten wie „die Herzen derjenigen, welche streiten im Namen des Herrn“. Ihre Schlachtreihe war wie der Eisenwall Alexanders, aufrichtig und fest wie das Gesetz des

95 at-Tabari, Tafsir, 8/269.

96 Der gesamte Vers:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُيُوتٌ مَّرْصُومٌ

„Gott liebt diejenigen, die um seinetwillen in Reih und Glied kämpfen (und) fest (stehen) wie eine Mauer (w. wie wenn sie ein festgefügtter Bau wären). (Paret (2010) I: 393)

97 Qurtubi, al-Gami' li-ahkam al-qur'an, 17/301

98 Baburname: 318b, 319a.

Propheten, und so wie es geschrieben steht: „Gott liebt diejenigen, die um seinetwillen in Reih und Glied kämpfen und feststehen wie ein fest gefügter Bau“ (Koran 61,4), und wurden glücklich zum Sieg geführt, wie es da lautet: „Sie sind von ihrem Herrn rechtgeleitet, und ihnen wird es wohlgehen.“ (Koran 2,5) (Stammler, 775)

... Yüzlerini vuruşmak ve savaşmak niyetiyle, şıarı başarı olan orduya çevirdiler. Yiğitlik bağının ağaçları olan İslam Gazileri, çam fıstığı ağaçları gibi saflar bağlayarak güneş gibi parlayan sanevber heybetli mızraklarını, Allah yoluna cihat edenlerin kalpleri gibi yüksekliğin zirvesine çıkardılar. İskender'in seddi gibi demir renkli bir saf ve Peygamberinin şeriatının yolu gibi doğruluk ve sağlamlık bakımından dayanıklı bir sığınak meydana getirdiler... Ayet... Bunun sağlamlığına bir işaret, kurtuluş ve zafer. ... (Arat, 540-541).

Sura 61 „Reih und Glied“: Vers 13

... نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرٌ الْمُؤْمِنِينَ.

...Hilfe von Gott und ein naher (bevorstehender) Erfolg. Bring den Gläubigen gute Nachricht!⁹⁹

Im Vers ist die Rede von Sachen, die frohe Botschaften bringen; daher sollte man sie den Gläubigen kundtun. Dieser Vers kommt in ähnlicher Form im 112. Vers der Sura Tawba (“Die Reue”) vor.¹⁰⁰ Daher ist es nicht nötig, dies an dieser Stelle nocheinmal zu wiederholen.

عيس – Die Sura 80: Er zog die Stirne kraus (‘Abasa)

Kurze Informationen zur Sura 80:

Nach einigen Gelehrten wurde die 80. Sura in Mekka offenbart, nach einigen anderen in Medina. Sie umfasst 42 Verse.

Sura 80 „Er zog die Stirne kraus“: Vers 42

أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجْرَةُ

Das sind die Ungläubigen und Sünder.¹⁰¹

Am Tag des Jüngsten Gerichts, der mit einem tosenden Lärm eingeleitet wird, gibt es auch Gesichter, die mit einer Staubschicht bedeckt sind. Das sind die Gesichter jener, die Allah leugneten und die

99 Der gesamte Vers:

وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرٌ الْمُؤْمِنِينَ

„Und (noch) ein anderer (Handel?), der euch lieb ist (oder: (noch) etwas anderes (?), was euch lieb ist), (steht euch in Aussicht) : Hilfe von Gott und ein nahe (bevorstehende)r Erfolg. Bring den Gläubigen gute Nachricht!“ (Paret (2010) I:393)

100 Baburname: 323b.

101 Paret (2010) I:422.

nicht davor zurückscheuten im Diesseits sich gegen Allah aufzulehnen. Allah hat jene eben auf diese Art bestraft.¹⁰²

Babur setzte diesen Vers an den Anfang des Edikts, das er vor der Schlacht erließ, die er gegen Rana Sanga führte. Er bekräftigte, dass die Ungläubigen es verdient hätten bekämpft zu werden, dass der Vers sie erniedrige und führte förmlich diesen Vers als Beweis an, dass sie auch in dieser Welt erniedrigt werden müssten.

تواتر نعماء سبحانی باعث تکاثر شکر و ثنای یزدانیست و تکاثر شکر و ثنای یزدانی مورث تواتر نعماء سبحانی بر هر نعمت شکری مرتب است و هر شکربرا نعمتی از عقب ادای لوازم شکر از قدرت بشر متجاوز است و اهل اقتدار از استیفای مراسم آن عاجز علی الخصوص شکری که در مقابل نعمتی لازم آید که نه در دنیا دولتی از آن عظیم تر باشد و نه در عقبی سعادتی از آن جسیمتر نماید و این معنی جز نصرت بر اقویای کفار و استیلا بر اغنیای فجار که **أُولَئِكَ هُمُ الْكُفْرَةُ الْفَجْرَةُ** در بیان امثال ایشان نازلست نخواهد بود و در نظر بصیرت اربابا الباب احسن از آن سعادتت نخواهد نمود.¹⁰³

Die unaufhörlichen Wohltaten Gottes - er sei gepriesen - sind der Grund für die unzähligen Danksagungen und Lobeshymnen, durch die man die unaufhörlichen Wohltaten Gottes erlangt. Wie jede Wohltat eine Danksagung verdient, so folgt jeder Danksagung eine Wohltat. Es übersteigt des Menschen Macht, sich von der Schuld der Danksagung zu befreien, und auch die Mächtigen vermögen nicht, sich dieser Verpflichtung zu entziehen. Dank vor allem ist für eine Gnade Pflicht, die von keinem Reichtum dieser Welt und von keiner Glückseligkeit in der anderen Welt übertroffen wird: Diese Gnade ist der Sieg über die Mächtigsten der Ungläubigen und die Herrschaft über die reichsten Untreuen, von denen gesagt wurde: „Jene werden sein die Untreuen und die Freigeister!“ In den klarblickenden Augen der Weisen kann es keine größere Glückseligkeit geben. (Stammler, 771)

Allah'ın nimetlerinin konuşularak ağızdan ağıza yayılışı, şükür ve övgüsünün çoğaltılması da nimetlerinin konuşularak ağızdan ağıza yayılışını gerektirir. Her bir nimet bir şükür gerektirir ve her bir şükürden sonra da bir nimet kararlaştırılmıştır. Fakat şükürün gerektirdiği şeyleri yerine getirmek insanın kudretinin dışındadır. İktidar sahipleri onun merasimini yerine getirmekten acizdirler. Özellikle de bir nimete karşılık verilmesi lazım gelen şükürden büyük, ne dünyada bir devlet bulunur ne de ahirette ondan büyük bir mutluluk görünür. İşte bu nimet, ...Ayet... ayetiyle söylendiği gibi, emsalleri hakkında nazil olan kafirlerin kuvvetlileri üzerinde üstünlük bulmak ve günahkar zenginleri istila etmekten başka bir şey değildir...(Arat, 537).

102 at-Tabarı, Tafsır, 9/16.

103 Baburname: 316b.

القارعة – Die Sura 101: Die Polternde (al-Qari'a)

Kurze Informationen zur Sura 101:

Die Gelehrten sind sich darin einig, dass der Ausdruck „Die Polternde“ (al-Qari'a) eine der Bezeichnungen für den Tag des Jüngsten Gerichts ist. Dass der Tag des Jüngsten Gerichts so eine Bezeichnung erhält, ist verständlich aufgrund des Lärmes und Entsetzens, das sie mit sich bringt. Die 101. Sura umfasst 11 Verse und wurde in Mekka offenbart.

Die Sura 101 „Die Polternde“: Verse 4 und 5

يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ

Am Tag, da die Menschen wie (versengte) Motten sein werden, die verstreut (am Boden) liegen

وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ

Die Verse behandeln den Ausbruch am Tag des Jüngsten Gerichts. Um das Ausmaß und das Entsetzen dieses Tages auszudrücken, werden Berge erwähnt, die an jenem Tag wie zerzauste Wolle sein werden. An dem Tag werden die Menschen vor dem Entsetzen, der sie packt, verwirrt umherrennen. Der Vers zieht diesen Vergleich, um auszudrücken, dass diese Situation unvergleichbar angsteinflößend ist.

Babur verwendete diese Verse wieder in der Schlacht von Kanva. Er wollte die Zerstreung der besiegten Feinde mit dem Ausbruch am Tag des Jüngsten Gerichts vergleichen. Solcherlei Vergleiche werden auch im Türkischen vorgenommen. Im heutigen Türkisch werden beispielsweise Ausdrücke wie „Eine apokalyptische Ansammlung“ (mahşeri kalabalık) oder „Es war wie der Weltuntergang“ (kıyamet gibiydi) weiterhin verwendet. Es scheint so, dass auch Babur diese Verse verwendete, um diese Situation zu erklären, denn die eigentliche Bedeutung der Verse beschreibt Szenen am Tag des Jüngsten Gerichts.

Die Stellen, in denen Babur diese Verse benutzt, bestärken diese Sicht.

شاهد فتح که جمال عالم ارایش بطره وینصُرکَ اللهُ نَصْرًا عَزِيزًا مزین کشته نیر استقبال در ستر اختفا بود یاری نموده قرین حال کردید. هندوان باطل حال خودرا مشکل دانسته کالعهن المنفوش متفرق شدند وکالفراش المبثوث متلاشی کشتند. بسیاری کشته کشته در معرکه افتادند و کثیری از سر خود در کذ شته سردر بیابان اوارکی نهادند و طعمه زاع و زغن کردیدند و از کشته ها پشته ها افراخته شد و از سرها منارها پرداخته کردید.¹⁰⁴

Die Geliebte aber des Sieges schmückte ihre Schönheit - Zierde der Welt - mit den Worten: „Und Gott möchte dir zu einem gewaltigen Sieg verhelfen.“ (Koran 48,3) und schenkte uns das Glück, das hinter einem Schleier verborgen war, und ließ es Wirklichkeit werden.

Die törichten Hindus erkannten ihre schwierige Lage und zerstreuten sich „wie Flocken aus der Wolle“ und „wie versengte Motten“ (Koran 101,4). Viele fanden den Tod und starben auf dem Schlachtfeld. Die meisten, die ihr Leben opfern wollten, liefen in die Wüste der Verirrung, wo sie die Beute von Raben und Krähen wurden. Berge von Leichen türmten sich und Türme von abgeschlagenen Köpfen richteten sich auf. (Stammler, 786)

Fetih dilberi, dünyayı süsleyen “Fetih suresi 3. ayet” (Ayetle ilgili açıklama yukarıda geçmişti.) perçemiyle süslenmiş ve gizlilik perdesi arkasında bulunan talih ve mutluluk kendisine yar olmuş bir vaziyette ortaya çıktığında, batıl Hindulular durumlarının güçlüğüne anlayıp “atılmış yün gibi” dağılarak “yayılmış pervaneler gibi” telaşa kapıldılar. Çoğu savaş alanında öldü. Bir kısmı da başlarından geçerek, serserilik çölüne başvurular, kargalara ve çaylaklara yem oldular. Ölümlerden tepeler yükseldi ve başlardan minareler dikildi (Arat, 547).

Den fünften Vers dieser Sura verwendete Babur auch an einer anderen Stelle. An dieser Stelle ist interessant, dass er den Vers in der Art verwendete, der mit der oberen Stelle nichts zu tun hat. Dies bestätigt die Sichtweise, dass Babur die Verse in einem Kontext und in einer Art und Weise verwendet, wie er es selber für richtig hält. Während er diesen Vers oben für die Ungläubigen verwendete, tat er hier genau das Gegenteil, indem er es als Beweis für die guten Taten der muslimischen Soldaten verwendete.

و نا در العصرى استاد عليقلى كه با توابع خود در پيش غول ايستاده بود مردانكيها کرده
سنگهای عظیم القدر که چون در پله میزان اعمالش نهند صاحبش فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ
فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ، فهو فى عيشة راضيه نام برارد و اگر بر کوه راسخ و جبل شامخش
اندازند کالعهن المنفوش از پا درارد نجانب حصار آهن دثار و صف کفار انداخت و
بانداختن سنک و ضرب زن و تفک بسيارى از اينه اجسام کفاررا منهدم ساخت.¹⁰⁵

Meister 'Alı Qulı, das Wunder seiner Zeit, hielt sich mit seinen Männern vor dem Zentrum und schlug sich äußerst tapfer. Er schoss auf die eherne Mauer der Ungläubigen Steinkugeln von solcher Größe, daß der, dem ein solcher in die Waagschale seiner Taten gelegt worden wäre, hätte sagen dürfen: „Dessen Werke schwer wiegen, wird im Paradies ein angenehmes Leben führen“ (Koran 101,6) - und wenn er sie gegen einen Berg geschleudert hätte, hätten sie diesen aus dem Boden

gerissen „wie Flocken aus der Wolle“ (Koran 101,5). Die Kugelladungen, die Feldschlangen und Musketen zerstörten die aus den Körpern der Ungläubigen gebildeten Mauern. (Stammler, 783)

Adamlarıyla birlikte, merkezin önünde duran asrın nadir Şahsiyeti Üstad ‚Alı Kulu da yiğitlikler göstererek, kafirlerin demir kaplı hisara benzeyen saflarına öyle ağır taşlar fırlatıyordu ki, o taşların birini ameller terazisinin bir kefesine koysalar ...Ayet.. (Mü'minin suresi 102. ayet (Ayetle ilgili bilgiler yukarıda anlatılmıştır.) sırrına mazhar olurdu veya metanetli ve yüce bir dağa fırlatılsa "...atılmış renkli yün gibi..." onu savururdu. Taş tüfenk ve darbzen atarak kafir cesetlerinin binalarından çoğunu yıktı (Arat, 545-546).

Der Vers wurde an beiden Stellen mit verschiedenen Bedeutungen benutzt.

الإخلاص – Die Sura 112: Der Glaube ohne Vorbehalt (al-Ihlas)

Kurze Informationen zur Sura 112:

Es gibt Meinungsverschiedenheiten darüber, wo diese 112. Sura offenbart wurde. Während ein Teil der Gelehrten sagen, dass sie in Mekka offenbart wurde, sagen andere, dass sie in Medina offenbart wurde.

Die Verse der Sura 112 „Der Glaube ohne Vorbehalt“

1- قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

2- اللَّهُ الصَّمَدُ

3- لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ

4- وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

1- Sag: Er ist Gott, ein Einziger, 2 Gott, durch und durch (er selbst) (?) (w. der Kompakte) (oder: der Nothelfer (?), w. der, an den man sich (mit seinen Nöten und Sorgen) wendet, genauer: den man angeht?). 3 Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden. 4 Und keiner ist ihm ebenbürtig.¹⁰⁶

Babur verwendete diese Sura als Zeiteinheit, als er die Zeit erklärte.

ينه هر کرنی التمش بولوبتور لار کیم هر کچه کوندوز اوج منیک التی یوز پل بولغای ینه هر یل مقدارینی التمش قاتلا کوزنی یوموب اچقونچه بولغای ینه بر پلنی تجربه قیلیدی تقریباً سیکز قاتلا قل هو الله نی بسم الله بله اوقوغونچه بولدی کیم کچه کوندوز یکرمینک سیکز یوز قل هو الله بسم الله بله اوقوغونچه بولغای.¹⁰⁷

106 Paret (2010) I: 439.

107 Baburname: 289b, 290a.

Jedes geri ist wiederum in sechzig Teile, genannt pal, geteilt, das sind 3600 für die Dauer eines Tages und einer Nacht. Während der Dauer eines pal wird, so heißt es, das Auge sechzig mal geöffnet und geschlossen. Folglich kann man während eines ganzen Tages und einer ganzen Nacht das Auge 216000 Mal öffnen und schließen. Ich habe selber ausprobiert, dass man bei einem pal etwa achtmal den „Qul-hu-wa-llah“ und die Basmala vorsagen kann. Auf diese Weise könnte man also den „Qul-hu-wa-llah“ und die Basmala etwa 28 000 Mal während der Dauer eines Tages und einer Nacht lesen. (Stammer, 720)

Bir de her geriyi altmışa bölüp her birine pel demişlerdir; her gece ve gündüz üç bin altıyüz peldir. Her pelin süresini altmış defa göz açıp kapayınca kadar geçen zaman olarak saptamışlardır ki, gece ve gündüz ikiyüz onaltı bin defa gözü açıp kapayınca kadar sürer. Tecrübe edildi ve bir pelde sekiz defa bismillah ile birlikte kulhuvallah suresi okunabildi ki, gece ve gündüz yirmisekiz bin sekiz yüz defa bismillah ile birlikte kulhuvallah suresi okunabilir (Arat, 504-505).

Babur nannte diese Sura statt al-Ihlas „Qul-hu-wa-llah“. Es scheint, dass diese Sura damals durch diese Bezeichnung bekannt war. Dieser Brauch wird weiter fortgeführt. Viele in der Gesellschaft bezeichnen die Sura, die sie lesen, nach dem ersten Vers der Sura, indem sie denken, dass dies der Name der Sura ist. Im Südosten (der Türkei) ist beispielsweise die Sura al-Fatiha als „elham“ bekannt, das vom ersten Vers „al-hamdu li-llah“ abgeleitet wurde.

Es lassen sich einige Erklärungen dazu abgeben, weswegen diese Sura als eine Zeiteinheit verwendet wurde. Als erstes ist sie eine Sura, die leicht zu lesen ist, da sie die zweitkürzeste Sura des Korans ist. Zweitens, dass sie jeder aufgrund ihrer Kürze auswendig konnte und rezitierte und dadurch eine Zeiteinheit gewesen sein kann, die jeder verstand. Zuletzt noch, dass es viele Überlieferungen gibt, die den Vorzug dieser Sura betonen, dass sie von allen als wichtig erachtet wurde und aufgrund ihrer Relevanz wichtige Begriffe, wie die Zeit definierte und als Zeiteinheit diente.

Fazit dieses Kapitels

Dieses Kapitel schließt, indem auf einige Punkte hingewiesen wird, von anzunehmen ist, dass sie der Aufmerksamkeit nicht entgehen dürfen. Wenn als Erstes die Aufteilung der Verse innerhalb des Baburname betrachtet wird, so lässt sich mit Leichtigkeit sagen, dass sie, statt im ganzen Baburname durchgehend aufzutauchen nur im Zusammenhang mit zwei Themen vorkommen: Erstens in der Phase, in der Babur sich vom Alkohol abkehrte, und zweitens in der schwierigen Phase der Schlacht, die er gegen Rana Sanga führte.

Zweitens, der Umgang Baburs mit den Versen. Babur verwendet die Verse, so wie das auch schon angedeutet wurde, an jeglicher Stelle mit jeglicher Bedeutung, die er ihr beimisst, ohne dabei wissenschaftliche Kriterien zu berücksichtigen. Das wiederum trug zum falschen Verständnis der Verse bei und dazu, dass Babur an manchen Stellen Fehler machte.

Drittens, dass Babur Teile von Versen nahm und sie so verwendete, als seien diese eigenständige Verse.

Viertens, dass Babur nicht darauf achtete, warum die Verse ursprünglich offenbart, in welchem Kontext und an welchem Ort sie offenbart wurden und, dass er die Verse davor und danach dabei völlig ausließ. Dies ist wiederum nicht so verwunderlich, weil zu jener Zeit diese Art der Betrachtung nicht verbreitet war. Daher war es normal, dass dies vielen Menschen gar nicht bewusst war. Weiterhin lässt sich noch sagen, dass die Offenbarungsgründe oder andere Gründe bei der Analyse der Verse für die Menschen jener Zeit keine große Rolle spielten.

Als letztes noch, dass Babur bei den Versen, die er verwendete, nur Ausschnitte von ihnen nahm. Wie auch schon erwähnt, führt diese Herangehensweise dazu, dass die Verse manchmal falsch verstanden wurden.

Quellen

- Al-Qurtubi, *al-Ğami' li-ahkam al-qur'an*, Terc. Beşir Eryasoy, İstanbul, Buruc Yay. 2005.
- Ateş, Ahmed; "Bakara" İslam Ansiklopedisi, MEB, Eskişehir Etam A.Ş. Matbaa Tesisleri, 2001, II/242-243.
- At-Tabarı, Abu Ca'far Muhammad b. Carir; *Tafsır-i At-Tabarı*, Terc: Hasan Karakaya, Kerim Aytakin, İstanbul, Hisar Yay., 1996.
- Babur Mirza, Zahrudin Muhammad, *Baburnama*, Chaghatay Turkish Text with Abdul-Rahim Khankhanan's Persian Translation, Turkish Transcription, Persian Edition and English Translation by W.M. Thackston, Jr., Sources of Oriental Languages – Literatures 18, Edited by Şinasi Tekin and Gönül Alpay Tekin, Published at The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1993.
- Babur, Gazi Zahiruddin Muhammed, *Baburname*, Çevr: Reşit Rahmeti Arat; Önsöz ve Tarihi özet: Y. Hikmet Baydur; İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2006.
- Beveridge, Annette S., *The Babar-Nama*, Being The Autobiography of the Emperor Babar, the Founder of the Moghul Dynasty in India, Written in Chaghatay Turkish; now Reproduced in Facsimile Form a Manuscript Belonging to the Late Sir Salar Jang of Haydarabad, and Edited with a Preface and Indexes, Printed for: The Trustees of the „E. J. W. GIBB MEMORIAL“ and Published by Messrs. Luzac and Co., LTD., 46, Great Russell Street, London, W.C.r., 1971.
- Çetin, Nihad; "Maide" in İslam Ansiklopedisi., MEB, Eskişehir Etam A.Ş. Matbaa Tesisleri, 2001, VII/196-197.
- Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill 1960-2007.
- Encyclopaedia of Islam, THREE. Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Brill. 2007 - ...
- Kufrah, Kasım; "Fatiha", MEB İslam Ansiklopedisi, IV/526-527.
- Paret, Rudi; *Der Koran – Übersetzung von Rudi Paret*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2010, I: 13.
- Razi, Fahraddin, *Tafsır al-kabır (Mafatih al-gayb)*, Dar al-Fikr, Beirut, 1415/1995.
- Ruska, J. : "al-Hadid" in: Encyclopaedia of Islam, New Edition, III(1965)/22.
- Schrieke, B.: "Isra" in: Encyclopaedia of Islam. New Edition, VII(1991)/97-100.
- Stammler, Wolfgang, *Die Erinnerungen des ersten Großmoguls von Indien Das Babur-nama, Ins Deutsch übertragen und mit einem Vorwort von Wolfgang Stammler, Mit einer historischen Einführung von Sabakhat Azindzanova, Abd-al-Hayy Habibi und Mohibbul Hasan*, Zürich, Manesse Verlag, 1986.

عقل الإنسان بين وحي الطبيعة والقرآن

* رواد محمد محمود

Rawad Muhammed Mahmood

الملخص الملخص

تفرعت وجهة الوحي في خدمة الإنسان إلى ثلاثة فروع: الأول فرع وحي الرسل، والثاني فرع وحي البشر، والثالث فرع وحي الحيوان والأرض وجملة الكون، فَعَبَلُ كَلَامُ بُوْحِيهِ فِي تَحْقِيقِ نَفْسِ الْغَايَةِ وَالْمَقْصِدِ، فَالْوَحْيُ بِطَرِيقَتِهِ تَمَيَّزَ بِمِيزَتَيْنِ أَسَاسِيَّتَيْنِ: الْأُولَى، مِيزَةُ الْحِفْظِ وَالتَّدْوِينِ، وَالثَّانِيَّةُ، مِيزَةُ تَصْوِيرِ الشَّيْءِ وَتَغْيِيرِهِ بِالتَّحْدِيثِ، فَكَانَ الْوَحْيُ إِلَى الْإِنْسَانِ مَكْتُوبًا، وَكَانَ الْوَحْيُ إِلَى الْكَائِنَاتِ الْآخَرَى مُقَدَّرًا بِالْإِلْهَامِ، وَالتَّوْجِيهِ فَكُلَاهُمَا يُمَثِّلَانِ دَوْرَةَ مَهْمَةٍ فِي حَيَاةِ الْعَقْلِ، إِذْ أَنْ دَخَلَ الْعَقْلُ دَوْرَةَ الْوَحْيِ إِتْمَامًا وَتَحْقِيقًا لْغَايَةِ أَفْرَعِهِ الْآخَرَى، فَظَهَرَ أَنَّ الْعَقْلَ عَلَى ثَلَاثٍ: الْعَقْلَ الْمَتَعَلِّقَ، وَالْعَقْلَ الْمُفَكِّرَ، وَالْعَقْلَ الْيَقِينِيَّ فَأَمَّا كَيْفَ وَصَفَ تِلْكَ الْمَرَاكِلَ الَّتِي يَمُرُّ بِهَا الْعَقْلُ بِمَرْحَلَةِ التَّأْسِيسِ، وَالتَّعْقِيدِ ثُمَّ التَّأَصِيلِ بِالْيَقِينِ، فَلَا تَمَّتْ مَرَاكِلُ الْعَقْلِ أَفْرَعِ الْوَحْيِ، لِأَنَّ دَلِيلَهُ الْقِرَاءَةَ وَالْمَشَاهِدَةَ، فَكَمَا كَانَ فِي الْوَحْيِ لَفْظٌ بَعِيدَ الْمَعْنَى كَانَ فِي الطَّبِيعَةِ جَزْئِيَّاتٌ قَرِيبَةٌ وَبَعِيدَةٌ، فَوْظِيفَةُ الْإِنْسَانِ أَنْ يَسْتَقْرَأَ تِلْكَ الْجَزْئِيَّاتِ الْقَرِيبَةَ قَبْلَ الْبَعِيدَةِ؛ لِإِنْشَاءِ تَصَوُّرٍ كَافٍ يُوْهِلُهُ نَحْوَ الْبَعِيدِ، فَلِذَلِكَ أَثَّرَ فِي الْإِسْتِنْبَاطِ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا مِنْ مَقْصِدِ الْوَحْيِ وَبَيْنَ أَنْ يَكُونَ بَعِيدًا مِنْهُ، فَكَانَ التَّأَكِيدُ عَلَى الْحَوَاسِ تَأَكِيدًا عَلَى أَنْ يَسْتَجْمَعَ الْإِنْسَانُ حَوَاسَهُ وَأَنْ يَمُرَّ تِلْكَ الْمَرَاكِلَ إِلَى الْيَقِينِ، فَكَانَ أَكْثَرَ تَأَكِيدًا عَلَى السَّمْعِ مِنْ نَاحِيَّتَيْنِ: إِحْدَاهُمَا، تَعْلِيقُهُ بِالْمَوْجُودَاتِ الْكُونِيَّةِ، وَالْآخَرَى: غَالِبِيَّةُ ذِكْرِهِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنَ الْحَوَاسِ الْآخَرَى، فَمَلَأَ السَّمْعَ الْحَوَاسِ الْآخَرَى بِالْبَصْدِيِّ وَالتَّأَثِيرِ بِهَا؛ كَمَلَأَ الْعَقْلَ الْقَلْبَ بِالتَّعْقَلِ وَتَأَثِيرِهِ بِالْجَسَدِ، فَكَمَا يَنْبَغُ السَّمْعَ الْحَوَاسِ الْآخَرَى بِإِنْشَاءِ تَصَوُّرٍ عَنِ الشَّيْءِ، كَذَلِكَ يَعْطَلُ الْعَقْلَ الْجَسَدَ بِالتَّعْقَلِ فِي الْمَدَامَةِ عَلَى الصَّحِيحِ، وَالْمَنْعِ عَنِ الْخَطَأِ فِي الْقَوْلِ، وَالْفِعْلِ. الْكَلِمَاتُ الْمُفْتَاخِيَّةُ: الْوَحْيِ، الْعَقْلُ، الطَّبِيعَةُ.

Abstract

The divine revelation in the service of humanity may be divided into three parts: The first part is the revelation of the prophets. The second is the revelation of the human beings and the third part is the revelation of the animals, the earth and the entire universe. All parts of the divine revelation serve to the same and one purpose. The revelation has two distinctive features: The first feature is that it is written, common, legible and visible. The second feature is that the revelation communicates with creatures by inspiration and guidance. In this, human beings's reception of the revelations is distinct from those of other creatures. For human beings receive the revelation through reason as well as the senses. It is the purpose of this paper to elaborate on how human beings cognitive capacities engage in divine revelation and on how this process of engagement fulfills the ultimate aims of the divine revelation.

Keywords: Revelation, Mind, Nature.

Özet

İnsanın hizmetine yönelik vahyin yönünün üç şubesi vardır. Birinci şube resullerin vahyidir. İkinci şube insanın vahyidir. Üçüncü şube de hayvanların, yeryüzü ve tüm evrenin vahyidir. Bunların hepsi, gaye ve maksadın tahkik edilmesinde kendisine vahyedilen ile amel ederler. Vahyin kendisi ise geliş bakımından iki temel özellik taşır. Birincisi hıfzedilmesi ve tedvin edilmesindeki özelliğidir. İkincisi bir şeyin tasvir edilmesinde ve ortaya çıkışındaki özelliğidir. İnsana olan vahiy yazılıydı. Kâinatın geri kalan kısmına ise ilham ile takdir edilmiştir. Rehberlik etmesi bakımından bu ikisi de aklın çalışmasındaki devrelerin temsilinde önemli rol alırlar. Çünkü aklın vahyin evrelerine girmesi ve onu tahkik etmesinin amacı vahyin diğer şubeleri içindir. Bu durumda aklın üç şey üzerine olduğu ortaya çıkar. Kavrayan akıl. Düşünen akıl. Yakinde olan akıl. Akıllı, geçirdiği bu merhaleler ile vasıflandırmak kuruluş merhalelerini ve temellendirmeyi mümkün kılar. Bu yolla aklın aşamaları vahyin şubelerini uyumlu hale getirir. Vahyide manaya uzak olan lafız olduğu gibi doğada da birbirine yakın ve uzak olan cüzler vardır. İnsanın görevi bu yakın cüzleri uzak olandan önce incelemektir. Bu, uzak hakkında yeterince tasvir yapabilmesi için algısını inşa etmek içindir. Bundan dolayı çıkarımda vahyin maksadından uzak olması ile ondan uzak olmasının etkisi vardır. Duyular üzerinde olan teyit, insanın duyularını bir araya getirmesi ve bu merhalelerin geçilerek yakinin ortaya çıkması için gerekli olan bir teyittir. Bu teyidin en çok işitmek üzerinde olması ise iki yöndendir. Birincisi evrende mevcut olanlarla ilişkisidir. İkincisi Kur'anı kerimde, diğer duylara göre çok daha fazla zikredilmesidir. İşitmek, diğer duyları seda ve etki ile doldurur. Bu aynen aklın kalbi kavrama ile doldurması ve vücudun etkisi gibidir. İşitmenin, diğer duyları eşya hakkında tasvir inşa ederek uyarmasına benzer bir şekilde, akıl da vücudun kavramasını, doğrular üzerinde devam etmeyi, söz ve fiilde hata yapmaktan menetmeyi kavratmakla yapar.

Anahtar kelimeler: Vahiy, Akıl, doğa.

المدخل:

تأهل الإنسان، واشتد بناؤه بعد الوحي الإلهي الذي ارتقى به نحو مستويات عليا، بعد أن كانت دنيا لا تتجاوز حدود سداد العيش، والاحتياجات اليومية، منفصلة بنظر سطحي، وحكم بسيط، لا يؤهله لمعرفة تمكنه من معارف أخرى.

وللتنزيل إيقاع تأثيري في إعادة البنية العقلية، وإعمار أجزاء الإنسان، واستعداده نحو تلقي المعقولات بالتعقل، وحسن التفكير، في أن يحسن الانسان النظر في القريب قبل البعيد؛ لما في إدراك القريب من شأن يتيح إمكانية إدراك البعيد بسهولة، وبساطة، فمن أراد أن يفهم البعيد دون النظر في القريب؛ يدركه خلل بقناعة نفسه، فالتدرج بالإنسان مراحل عديدة؛ للوصول إلى التعلم، واقتناء المعارف، وتقديره تعالى في أن يكون الوحي مقروء، ومشاهدًا إنما لتسهيل مهمة تلقي العلم والعمل به.

ولكل كلام دليل، ودليل القرآن مخلوقات الله في كونه، فدليل المقروء المشاهد المذكور به، مخاطبة صامته تتمثل بالنظر، والتأمل، والتعقل، والتفكير، مختبر وفُرت له الأدوات، والوسائل، فالإنسان ما بين حقيقتين، إحداهما رسالة مقروءة، وأخرى رسالة مشاهدة، تتمثل الأولى بكتابه تعالى، والأخرى بصور الموجودات عامة بأسلوب يدعو إلى القراءة، والمشاهدة بدعوة مفتوحة، فالكلمات القرآنية اتخذت الأساس، والتأسيس بمفتاح من الكلمة العليا (الله)، فهي التي من أجلها وضع الكتاب، وزُينت الآفاق بالصور، ففي كل نظرة نجد كلمة (الله) تراقبنا، ونتائج النظر هي الغاية الإلهية في إيصال الإنسان إلى موجهه، ومبدعه، ومُصوره فتصويره تعالى للأشياء من حولنا مقومٌ من أهم المقومات الداعية إلى التفكير المستمر في تلك الأشياء على مختلف صنوفها، إذ أن ممارسة التعقل علم يعزز مناعة العقل، ويشريه بالعلم، والمعرفة، فكانت مجالسة العلماء للطبيعة مثمرة في إثراء التاريخ بمختلف العلوم، والمعارف، وواضح ذلك في ثنايا مؤلفاتهم وكتبهم القيمة.

والإنسان اليوم في نظره، وتأمله بين الاستخدام الأمثل، وعكسه، وعكسه بتصور بسيط يعالج به أمور حياته اليومية كما كانت الحضائر في الجاهلية، دون تكلف، ولا بذل جهد يعالج أموره في إشباع البطن، وإظهار الشكل، واستفراغ القوة فيما ليس فيه سبب، وممارسة السلوكيات الخاطئة النائية بالعقل عن نوره، ومرشده، قال تعالى: {أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ} (سورة المائدة ٥٠)، والغاية الإلهية أن يتوسم الإنسان مراتب عليا بأن يترفع عن الحيوانية، ويتجنب الحيونة؛ ليصل إلى مراتب السعادة المنبثقة عن فضيلة التفكير، فضيلة المراتب العليا، قال تعالى: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّمَنْتَوَسَّمِينَ}، هذا فقد أسهمت إشكالية البُعد عن دواعي التعقل في تدني المستوى العقلي، ووضع موضع العوز، والحاجة، والحيرة، وأثرت عائداً انحطاطياً اتجه بالعقل إلى نحو يتنكس على إثره المنزلة المنفرد في اتباعه سلوكاً يعمل على حجب الرؤية، واستبعاد العقول من جديد، باستقطابها إلى ما ينتزع منها عملها الفعلي، والنأي بها بعيداً عن التنمية، والبناء، ومناخات التعقل، والتفكير، واليقين.

وتهدف الدراسة إلى زيادة نسبة الفاعلية فيما بين الإنسان، والموجودات في الكون عامة؛ لما لها من وقع تأثيري في تطوير الجودة، وحسن العمل، وكذا بيان الصلة المتواصلة في احتياج الانسان الى الطبيعة، واحتياج الطبيعة للإنسان، فلولاها لما وجدت، فهو المستخلف في الارض، وهي المسخرة له على وجه الطاعة في نعمة عظيمة من لدن حكيم خبير بعباده، ومخلوقاته، فخاطبه بخطاب ساري إلى نهاية مهمته على وجه الأرض، فمحور البحث يدور حول إمكانية التوعيق لإشكالية تسببت في بعد الإنسان عن النظر العقلي، والمحاذئة الصامته للموجودات والتي من شأنها التسليم إلى التقليد والجدل، فتداعيات الأمور تثير قلقاً من إمكانية زيادة الفجوة بين الإنسان ونفسه من جهة وبين الموجودات من جهة أخرى، إذ من الأهمية بمكان أن نعرف المدى البعيد الأمد للمرتسم القائم على انغلاق الانسان، وانطوائه، وتداعيات مستوياته العلمية، والمعرفية، فهي إشكالية إنبثقت عن إشكالية التعامل التقليدي، وطفافة الفهم، ورقاقة النظر في حركة البيانات النشطة، والمعني هنا هو تراثنا الإسلامي العظيم، وضرورة قراءته قراءة مؤطرة بنمط جديد بما يتوافق مع الأسس والمنهج الإسلامي القويم.

أولاً: حول مصطلحات البحث

١ - الوحي في اللغة:

أ - «أَصْلُ يَدُلُّ عَلَى إِقَاءِ عِلْمٍ فِي إِخْفَاءٍ أَوْ غَيْرِهِ إِلَى غَيْرِكَ، فَالْوَحْيُ: الْإِشَارَةُ، وَالْوَحْيُ: الْكِتَابُ وَالرِّسَالَةُ، وَكُلُّ مَا أَلْقَيْتَهُ إِلَى غَيْرِكَ حَتَّى عِلْمَهُ فَهُوَ وَحْيٌ كَيْفَ كَانَ».

ب - وأصل الوحي: «الإشارة السريعة، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز، والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة».

ج - «الْوَحْيُ الْإِشَارَةُ وَالْكِتَابَةُ وَالرِّسَالَةُ وَالْإِلْهَامُ وَالْكَلامُ الْحَفِيُّ وَكُلُّ مَا أَلْقَيْتَهُ إِلَى غَيْرِكَ».

د - «وَحَى وَأَوْحَى إِلَيْهِ، وَلَهُ يَجِي وَحِيًا: أَشَارَ وَأَوْمَأَ، وَكَلَّمَهُ بِكَلَامٍ يَخْفَى عَلَى غَيْرِهِ وَكَتَبَ إِلَيْهِ وَأَمَرَهُ».

والتعريفات السابقة تفيد بأن الوحي ينتظم شكلين أساسيين: أحدهما طريقة الوحي: وهي الوسائط المتعددة التي يتحقق بها الاتصال، والآخر مضمون الوحي: والمضمون ثلاثة مضامين، الأول الكتابة وهو المضمون الذي وجب أن يكون مكتوباً ويبلغ كما هو، والمضمون الثاني هو المقروء، يقرأ على الموحى إليه قراءة دون التقييد بالكتابة، والمكتوب أعم من المقروء، ففي المكتوب زيادة بالغة في الأهمية والبيان، والمضمون الثالث هو المشار به إلى الغير في مباشرة فعل أو تركه.

ومن خلال ما سبق يمكن تعريف الوحي لغة: بأنه اتصال مع المتلقي بصور من الإتصال مختلفة يتحقق فيها المراد بالمضامين المتعددة، كالكتابة، والقراءة، والإشارة.

أما مفهوم الوحي في الاصطلاح الشرعي؛ فقد تنوعت العبارة في تعريفه، وعلى سبيل الإيجاز منها ما يأتي :

أ - الوَحْيُ: «ما يوحي الله إلى نبي من الأنبياء فينبته في قلبه، فيتكلم به ويكتبه، وهو كلام الله، ومنه ما لا يتكلم به ولا يكتبه لأحد، ولا يأمر بكتابه؛ ولكنه يحدث به الناس حديثاً، ويبين لهم أن الله أمره أن يبينه للناس ويلبغهم إياه».

ب - الوَحْيُ: «عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة، أو غير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه، أو بغير صوت. ويفرق بينه، وبين الإلهام بأن الإلهام: وجدان تستيقنه النفس، وتنساق إلى ما يطلب من غير شعور منها من أين أتى. وهو أشبه بوجدان الجوع، والعطش، والحزن، والسرور».

ج - الوَحْيُ: «أن يعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد اطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرية خفية، غير معتادة للبشر».

والبيان هنا أن لليقين أهمية في التلقي، والاستقبال، وإعادة الإرسال بالتكلم، أو الكتابة، فهو ما يحصل بموافقة العقل تماماً، مع التثبت من صحته، والشعور بالاطمئنان منه، والراحة التامة

في الحكم عليه، والاحتكام إليه، إذ تطرق التعريف الأول، والثاني إلى ذكر اليقين وهو من أهم الأركان التي ينطلق منها الموحى إليه إلى من أرسل إليهم، كما أشار التعريف الأول إلى التمييز بين الصورة التي اختص الله بها أنبيائه في تكليمهم، وبين الصور الأخرى التي أوحى الله بها إلى الرسل، وإلى المصطفين من بني البشر، ونحو هذا المعنى تحدث في التعريف الثاني بفارق يظهر صور الوحي، وأشكاله، وعلى هذا تتبين عمومية التعريف الأول، والثاني، على التعريف الثالث، في صبغ صور الوحي باليقين الذي هو مستقر الرسالة في إعادة بثها للمأمورين، إذ اقتصر التعريف الأول على العلم، والطريقة فقط في بيان المعنى الاصطلاحي.

وهنا يمكن القول بأن الوحي اصطلاحاً رسالة إلهية محكمة إلى مختار، يؤديها على وجه الدقة كما أرسلت برفقة اليقين عبر أشكال الإرسال المتنوعة.

٢ - العقل في اللغة :

أ - العقل: «الحبس، وهو الحابس عن ذميمة القول، والفعل».

ب - «الحجْرُ، والنُّهْيَةُ ضِدُّ الحُمُقِ، كَأَنَّهُ عَقِلَ لَهُ شَيْءٌ: أَي حُبَسَ عَلَيْهِ عَقْلُهُ، وَأَيْدٍ، وَشُدَّدَ».

ج - العقل: «العِلْمُ، وهو العِلْمُ بصفاتِ الأشياءِ من حُسْنِهَا، وَقُبْحِهَا، وَكَمَالِهَا، وَنُقْصَانِهَا، وَجَاءَ أَيْضاً فِيهِ أَنَّ العَقْلَ أَصْلُ مَعْنَاهُ المَنْعُ، وَمِنَهُ العِقَالُ لِلْبَعِيرِ سُمِّيَ بِهِ؛ لِأَنَّهُ يَمْنَعُ عَمَّا لَا يَلِيقُ»

د - عَقَلَ عَقْلاً: «إِدْرَاكُ الْأَشْيَاءِ عَلَى حَقِيقَتِهَا».

والتعريف اللغوي للعقل يتضمن معنيين متلازمين: المعنى الأول الحجْرُ، والحبس، والمنع، والثاني هو العلم، والإدراك. فالنظر في مفردات المعنيين يعطي تصوراً عن كيفية الملازمة العملية في احتواء معلوم المعقول والإعتصام به، فهو إذا علم شيئاً، حبسه، ومنعه بقياس يتناسب مع المعقول الخارجي، فكما أنه معلوم على هيئته في الخارج موصوف كذلك بكامل وصفه في العقل، فالذي يفهم من التعريفات اللغوية أن كلمة العقل تتناسب بشكل كامل مع كل قطب تتصل به في الوظيفة الفعلية أي أن العقل في اللغة يفيد الجذب، والربط، يجذب نحوه كل مُدْرِكٍ، ويربطه بالمنع، والحبس وفق التمييز الصحيح بمباشرة الفعل، وتركه .

أما مفهوم العقل في الاصطلاح؛ فللعلماء أقوال عديدة، واصطلاحات متنوعة، كل حسب اختصاصه، ونظراته في محاولة لإشباع الكلمة بما يتناسب مع عملها الفعلي الدقيق، ومن تلك التعريفات:

أ - العقل: «هُوَ غَرِيْزَةٌ لَا يَعْرِفُ إِلَّا بِأَفْعَالِهِ فِي الْقَلْبِ، وَالْجَوَارِحِ غَيْرِ مَوْصُوفٍ بِجَسْمِيَّةٍ، وَلَا بِطُولٍ، وَلَا بِعَرَضٍ، وَلَا طَعْمٍ، وَلَا شَمِّ، وَلَا مَجْسَةٍ، وَلَا لَوْنٍ، وَهُوَ غَرِيْزَةٌ يُوَلِّدُ الْعَبْدَ بِهَا ثُمَّ يَزِيدُ فِيهِ مَعْنَى بَعْدَ مَعْنَى بِالْمَعْرِفَةِ بِالْأَسْبَابِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَعْقُولِ».

ب - العقل: «علوم ضرورية بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، ووجوب الواجبات، كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات، والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن النفي، أو الإثبات، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث، أو القدم».

ج - العَقْلُ: «وهو العلم بصفات الأشياء من حسننها، وقبحها، وكمالها، ونقصانها، تمام العلم من ما فيها من المضار، والمنافع صار علم بما في الشيء من النفع داعياً إلى الفعل، وعلم بالضرر داعياً إلى الترك علماً مانعاً من الفعل، والترك».

د - العَقْلُ: «جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا»، وجاء فيه أيضاً نقلاً عن الحكماء، قوله: «وقيل: العقل: جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير، والعقل: ما يعقل به حقائق الأشياء».

والتعريفات السابقة تشير إلى أن مفهوم العقل في الاصطلاح اتخذ شكلاً متبايناً في تعريفه على قسمين:

الأول وهو قول أهل السنة والجماعة: في بيان ماهيته من حيث كونه جوهر مادي شفاف لا يُرى ولا يُحدد بمكان من ذلك الذي هو فيه، أي (القلب)، فهم وإن لم يعطوه تحديداً فقد أعطوه مكاناً، وبيّنوا فيه أوصافه بل جعلوا الأفعال الصادرة عن الجوارح هي التي تظهر أعماله. الثاني وهو قول الفلاسفة: في تحديد هوية العقل ببيان ماهيته من حيث كونه جوهرراً مجرداً عن المادة، وفي نفسه لا يتضمن مادة، ولا أيضاً متعلق بها، وهي النفس الإنسانية، الجزء الذي يتخذ من الجسد شكلاً خفياً تنور به أعضائه، يمثل لعملها جسد الإنسان.

الترجيح: ولعل القول الأول أعم من الثاني، فخالق الإنسان ومبدعه أعلم من الإنسان الذي يسعى جاهداً في معرفة تشكيلة جسده الحكيمه، وموقع العقل وانبعثاته في البدن في اعطاء الأمر بين المباشرة والترك، قال تعالى: {أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ} (سورة الحج ٤٦).

قال الثعالبي: «وهذه الآية تقتضي أَنَّ العَقْلَ فِي القلب، وذلك هو الحق». وقال الشوكاني: «وَأَسْنَدَ التَّعَقُّلِ إِلَى الْقُلُوبِ لِأَنَّهَا مَحَلُّ الْعَقْلِ، كَمَا أَنَّ الْأَذَانَ مَحَلُّ السَّمْعِ». فالقلب آلة الجسد، والدماغ آلة الحواس لآلة الجسد.

فالتعريف الأول: وهو اعتبار العقل جوهر مادي ليس بجسم ولا بحد، ولا متصف، ويظهر عمله في الفعل الصادر عنه الذي يفسره البدن، فهو تعريف حُدِدت فيه المكانية، ولم تُحدِث فيه الهوية، ولا يُنال بالحواس.

والتعريف الثاني: نصاعته والذي هو العلم في سريان الأمور حسب مجرياتها الصحيحة بإدراك المناسب للنسب دون تنافر، ولا تناقض.

والتعريف الثالث: تضمن خصوصية العمل ونظامه العقلي، في وضع الصفة موضع التصرف، والاستخدام الأمثل للفعل بتمام العلم.

والتعريف الرابع: وهو ما يتضمن تعريف أغلب الفلاسفة في اعتبارهم العقل جوهر مجرد عن المادة كما تم بيان ذلك قبل قليل، وأشار إليه بأنه النفس التي تلبست الجسد، واتخذت منه موضعاً للتصرف بتعقل حقيقة الأشياء، والحكم عليها بما يتناسب مع حقائقها.

والتعريفات تعتمد ركيزتين أساسيتين:

إحدهما في بيان ماهية العقل، ومحلّه، والأخرى في بيان العمل، والتميز، والإنتاج النوعي القائم على أسس العلم، والمعرفة.

فتعريف العقل في الاصطلاح: قوة مانعة تضبط النفس في التصرف، وتثبتها، تتجسد البدن في العمل تتموضع القلب في المَحَلّ عبر انبعاث الأمر للعضو في أداء غرضه المعين حسب الإدراك بمستوى مُعلن.

فالقول قوة حابسة، مانعة عن الخلط وعن القبيح بالتميز، والقول تتجسد البدن، نور يشع في الأعضاء تعكس عمله، والقول بالموضعية، والمحل، اتخذت موضعاً يبين استحصال المدركات، وتمركزها في إعادة بثها للأعضاء، أي خوادمها من الجسد في أداء فعل معين، والقول حسب الإدراك بمستوى مُعلن، حسب العلم في معرفة حقيقة الشيء، بالمستوى المعلن في الحكم عليها، بآن ذلك في ما يصدر منه تقديراً لفعله الفعلي الخاص به.

٣ - الطبيعة في اللغة:

أ - «الطَّبْعُ ابتداءَ صَنَعَةِ الشَّيْءِ، يُقَالُ: طَبَعَ الطَّبَّاعُ السَّيْفَ، أَوْ السِّينَانَ: صَاغَهُ، وَالطَّبَّيْعَةُ الَّتِي هِيَ السَّجِيَّةُ، فَإِنَّ ذَلِكَ هُوَ نَفْسُ النَّقْشِ بِصُورَةٍ مَا، إِذَا مِنْ حَيْثُ الْخَلْقَةُ، أَوْ مِنْ حَيْثُ الْعَادَةُ، وَهُوَ فِيمَا تُنْقَشُ بِهِ مِنْ جِهَةِ الْخَلْقَةِ أَغْلَبٌ».

ب - ”طَبَعَ الشَّيْءَ طَبْعاً وَطِبَاعَةً: صَاغَهُ وَصَوَّرَهُ فِي صُورَةٍ مَا، يُقَالُ: طَبَعَ اللَّهُ الْخَلْقَ: أَنْشَأَهُ، وَطَبَعَتِ الدَّوْلَةُ النَّقْدَ: صَاغَتْهُ، وَنَقَشَتْهُ. وَطَبَعَ الْإِنَاءَ مِنَ الطِّينِ، وَغَيْرِهِ: صَنَعَهُ مِنْهُ، وَنَقَشَهُ، وَرَسَمَهُ، وَجَاءَ فِيهِ أَيْضاً، الطَّبَّيْعَةُ: السَّجِيَّةُ، وَمِزَاجُ الْإِنْسَانِ الْمُرَكَّبِ مِنَ الْأَخْلَاطِ، وَالْقُوَّةُ السَّارِيَّةُ فِي الْأَجْسَامِ الَّتِي بِهَا يَصِلُ الْجِسْمُ إِلَى كَمَالِهِ الطَّبَّيْعِيِّ».

ومما سبق يتضح أن معنى الطبع الصباغة، والتصوير، والإنشاء، والنقش، والرسم، والسجية، وابتداء صنع الشيء، وفي اللغة تطلق كلمة الطبيعة، ويراد بها في الأعم الأغلب الخَلْقَةُ، خلق الشيء بصياغة، أو تصوير، أو إنشاء، أو نقش، أو رسم .

هذا واستعمال المعنى اللغوي هنا إنما من جهة دلالاته على المُبدئ لا المستأنف في بدئه الشيء من الشيء، والطبيعة في اللغة تحتمل تلك المعاني على سبيل الخصوص للخالق في إنعام الخلق، ومن هذا قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا} (سورة البقرة ٢٩)، {فَأَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ} (سورة المؤمنون ١٩)، {أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ} (سورة العنكبوت ١٩)، {هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ} (سورة الحشر ٢٤).

فالطبيعة لغةً: خلق الشيء بابتداء دون سابق يذكر بطبعه، ونقشه، وحسن تصويره .

أما مفهوم الطبيعة في الاصطلاح: فهي جملة الموجودات المادية بقوانينها من الأجرام السابحة فوق رؤوسنا، والأجسام المضطربة من حولنا، ودلالة هذا الكلام تزيد على جميع الأجسام بعضها الى بعض معنى اتصاف الكل بالنظام، والجمال.

فالطبيعة اصطلاحاً: هي ما اشتمل عليه العالمين العلوي، والسفلي من موجوداته الثابتة المتحركة، والمتحركة الثابتة على الأرض، والعائمة في السماء الداعية الى تحسين المستوى، ورفع القدر، وإدراك الحقيقة.

ثانياً - علاقة الوحي بالعقل والطبيعة

الوحي هو المنسق، والمرشد، والهادي بإشاراته المتكررة إلى الموجودات، والهيئات، والأشكال، والأبعاد، والحركات في طبيعة الجوار أو في عمالقة السابحات، والعقل بأدواته ينساق إلى تلك الإشارات، ويهتدي بها وفق التنسيق الذي وجد له في طبيعتهما.

فالوحي يرشد العقل، ويهديه إلى المباشرة، والبحث عن حقائق الموجودات، والتزود من معانيها المعرفية. فوحي القرآن هو الوحي الذي نسق بين وحي الطبيعة، وعقل الإنسان، والعلاقة بينهم علاقة دورية تكمن في التكامل الحقيقي المتلازم في إتمام المهام على وجه الدقة والترتيب، وفي الشكل الآتي يتضح هذا المفهوم:

وتحليل الشكل السابق هو كالآتي:

وحي العباد ينقسم إلى قسمين:

أ - وحي إلى الرسل عليهم الصلاة والسلام، والبشر: مثاله، قوله تعالى: {فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رُبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ} {سورة إبراهيم ١٣}، وقوله تعالى: {ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ} {سورة الإسراء ٣٩}، {وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا} {سورة الشورى ٥١}.

ب - وحي إلى الطبيعة، وموجوداتها: مثاله قوله تعالى: {يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا} (٤) بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا (٥) {سورة الزلزلة}، وقوله تعالى: {وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا} {سورة النحل ٦٨}.

فوحي الرسل، والبشر عليهم أفضل الصلاة والسلام كان يتمثل بالصور الآتية:

- تكليم الله نبيه بما يريد من وراء حجاب.
- الإلهام، أو القذف في القلب.
- الرؤيا في المنام.
- تعليم الله أنبياءه بوساطة ملك.¹

فالتكليم من وراء الحجاب صورة من الصور الخاصة بوحى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أجمعين، وأما الصور الأخرى فهي مشتركة بين الأنبياء، والبشر، لقوله تعالى: {إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ} (سورة آل عمران ٤٥)، {وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِعًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} (سورة القصص ١٠)، فتدل الآيات القرآنية على أن صور الوحي التي اختص الله بها البشر، هي غير الصور التي أوحى الله بها إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

أما وحي الطبيعة، تدور حول الأرض أفلاك، يطلع قمر وتغيب شمس وهم في حركة دائمة تتناسب مع ذلك المخلوق المفكر، أجسام عظيمة وأخرى لا تُرى بالعين المجردة، كل في فلكه سابح وكل في عمله طائع ومنتظم، وفي ذلك كتاب أنزل مُشيراً ومشتتلاً على جزئيات عالميه العلوي والسفلي بوحى يلتقي عند نقطة في الإنسان هامة وهي (العقل).

لم يكن الوحي مختصاً بالخطاب في انتقال الرسالة العليا دون أن يكون هنالك وحي دائم يشرح معاني ذلك الخطاب العظيم، فقد أوحى الله إلى الأنبياء كما أوحى إلى الأرض والنحل، بمعنى أن وحيه تعالى لم يكن مقتصرًا على من يعقل فقط وإنما على من لا يعقل وفيه حياة وعلى مستقر يظنه الإنسان جامداً لكونه ساكناً لا شعور له بحركته، إن تنبيهه تعالى في الآيات القرآنية إلى أسمائه الكريمة إنما لإجل أن يعيش العاقل كل إسمًا من أسمائه عيشاً ذهنياً تظهر فيه الحكمة ويخلص فيه إلى التوحيد، لذا فإن وحيه تعالى إلى المخلوقات في الطبيعة وحي لاستمالة العقل نحو الاستزادة من معاني أعمالها وإدارة حياتها.

فالوحي إلى الأرض بالتحدث عن أخبارها يوم كانت مستقرة إخبار عن إنشاء علاقة تصورية يبحث فيها العقل عن ماهية تلك الأخبار التي ستعلن بالوحي الإلهي في فترة غير معلومة. قال تعالى: {بَأَنَّ رَبَّكَ أُوْحِي لَهَا أَيُّ: تَحَدَّثَ أَخْبَارَهَا بُوْحِي اللّٰهِ، وَإِذْ نَهَا بِأَنَّ تَحَدَّثَ، وَتَشْهَدُ. قَوْلُهُ: {أُوْحِي لَهَا} هُوَ إِذْنٌ، وَأَمْرٌ، وَإِلْهَامٌ مِنَ اللّٰهِ تَعَالَى لَهَا.²

إن التعبير عن حال الأرض بهذه الهيبة إخبار للإنسان عن مآلها في المستقبل وأن يضرب فيها ضرباً حسناً مُراعياً استقرارها لإستقراره وعقله في الإقبال البحثي على ما ينتفع فيه عقله، ويُصلح فيه حاله، لاستثمار تلك الجهود بين اليقين والسعادة.

فوحدة الإنسان مع المبسوطات له في الكون إيمان، وتأمين يعمل على طمأننة النفس، وتوافقها داخلياً، ودفعها نحو الخارج في توظيف القدرات المكونة للاستحصال، والتحصيل، والاستثمار.³

وفي مقابل الوحي إلى الأرض الكبيرة في حجمها وحي آخر إلى النحلة الكبيرة في عملها، عمل جمعت فيه النحلة بين الهندسة والتصميم، وبين المتابعة والتخطيط، قال تعالى: {وَأُوْحَى

2 أنظر: وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج (دمشق: دار الفكر المعاصر، ١٤١٨هـ)، ٣٠/٣١٦.

3 أنظر مثلاً: عبدالمجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1413/1993)، ص 59.

رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ} (سورة النحل ٦٨)) فالنحلة تعمل بإلهام من الفطرة التي أودعها إياها الخالق، فهو لون من الوحي تعمل بمقتضاه، وهي تعمل بدقة عجيبة يعجز عن مثاها العقل المفكر سواء في بناء خلاياها، أو في طريقة إفرازها للعسل المصفى⁴.

لذا فإن النظر في الخطاب الذي ذُكرت فيه النحلة يأخذ الناظر إلى إنشاء تصور دقيق وواضح عن تلك الحياة التي انتظمت فيها العمل بأول الإلهام، فلفتُ نظر الإنسان إلى المشخص من عمل الحيوان إنما لإنشاء اتصال عن طريق عقل الإنسان بين قطبي الوحي العقلي المقروء، والوحي المعقول المشاهد في الطبيعة ليلخص من هذا وذاك إلى مقصد إنساني سامي في العلم والعمل، أي أن يلتقط العاقل صورة مثالية عن ذلك النظام المنسجم في البحث المستمر، والتطبيق الفعلي المتمثل بجمع الرحيق وفرزه، وأن يستنسخ ذلك التطبيق لنفسه، ويُرمجه عقلياً ليصبح أكثر دقةً، ونظاماً، وترتيباً من النحل، لأن اختصاص الإنسان بوحى مكتوب ومدون إنما لدوام الإستخلاص من رحيق اللفظ القرآني، وزيادة الإنتاج من معانيه السامية العالية.

فعن حق الإقتداء قال الراغب الاصفهاني «له حق أن يقتدي بالنحل في مراعاته لوحى الله عز وجل، فكما أنها لا تتخطى وحي الله في تحري المصالح طبعاً؛ يجب على الإنسان ان لا يتخطى وحي الله اختياراً»⁵.

ولكل مخلوق في الطبيعة على وجه الخصوص؛ عبرة لبني البشر، فاختصت الحيوانات وطبيعتها بالذكر دون التعمق في تفصيل جزئياتها إنما لأجل وظيفة الإنسان وتوظيف قواه الممنوحة، فإحاطته بالمعقول من كل جانب أمر يتحقق فيه إنشاء العقل بالصورة المُعبّرة عن المكتوب الذي بحوزته، لأن وحي الإنسان أتى بأسمى صور الإستدلال والكمال لأهميته وبيان المهم الذي طُبعت من أجله المخلوقات، وارتسمت الصور، واستعدت به المكنونات.

ومن وحي الأرض والنحل إلى وحي الطائفات والسابحات فلا علاقة للحجم في تحقق الوحي وإنما العلاقة في دخول العاقل دورة تلك الموجودات بالنظر ليصيبه منها جزء ما أصابها فعن (الشمس، والقمر)، قال تعالى: {وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ} (سورة الأنبياء ٣٣)، وعن (الليل والنهار)، قال تعالى: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْتَبُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْنِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيحَ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ الْمُسْحَرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} (سورة البقرة ١٦٤) آيات في الكتاب وآيات بينات في السموات والأرض وما بينهما خطاب تقريبي جمع فيه بإيجاز خلاصة للعقل سهلة المنال لفظاً شاسعة في المعاني إيجاداً، مُدركةً بالعقل، ببيان الوحي المكتوب، وإشارة الوحي المعروف على العقول في الاستفهام عن العلة الفاعلة لها، للاتجاه نحو الغاية، بارتقاء العقل نحو المعقول.

4 سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي، في ظلال القرآن (بيروت: دار الشروق، ١٤١٢)، ٢١٨١/٤.

5 الإمام أبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الاصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين (بيروت: ١٣١٩)، ص 44.

وذلك الحق منه في إشباع حاجة العقل المتسائل في طلب التعقل، بتصديق الرؤية، وثبوت الحق بإمكانية الوصول إلى الموعود به بدأ من فضاء النفس الداخلي، إلى فضاء النفس الخارجي.

قال وقوله الحق: {سُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ} (سورة فصلت ٥٣)، قال الرازي «أن المراد بآيات الأفاق الآيات الفلكية، والكوكبية، وآيات الليل، والنهار، وآيات الأضواء والإضلال، والظلمات وقوله (وفي أنفسهم) المراد منها الدلائل المأخوذة من كيفية تكون الأجنة في ظلمات الأرحام، وحدوث الأعضاء العجيبة، والتركيبات الغريبة»⁶.

تكامل وتكافل في أثر الوحي على الطبيعة، وأثرهما على العقل في احتياج الوحي، والطبيعة، إلى العمل الفعلي للعقل الإنساني، بأن يلتزم العقل مسaire الوحي، والتزام مساره، في تجانس الحواس مع العقل، فإن وجودية أحدهما تتوقف على وجود الآخر.

قال الراغب الأصفهاني «فالعقل قائد، والدين مدد، ولو لم يكن العقل؛ لم يكن الدين باقياً، ولو لم يكن الدين؛ لأصبح العقل حائراً، واجتماعهما»⁷. قال تعالى: {نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ} (سورة النور ٣٥). علاقة متلازمة في الإيجاد والعمل نحو غاية واحدة، قال النجار «فالمنهج الإسلامي يقرر للمعرفة مصدرين: الوحي، والوجود، ويتخذ من العقل، والحواس وسائل إدراك»⁸. وبهذا النحو يمكننا القول بأن الوحي الإلهي ثابت مقروء، ومشاهد متحرك يستجلي الأفهام، ويقتطف المسامع، ويسترعي العقول انتباه المعقول؛ لأداء خلافته على وجه التمام، والتنميط لدورة الوحي لأن خليفة الحكيم، وجب أن يكون تاماً بالإذعان للوحي، وإعمال العقل، وإدارة الموجود حسب الإرادة الإلهية.

ومما تقدم نقتطف ثمرة تعبر عن بناء العقل بالمعاني فكلما نشط العقل في سرعة دورانه داخل دورة أوردة الموجودات تمكن من بنائه واستخلاصه للمعاني وذلك بتمام الاستخدام الأمثل للموجود بالاتفاق مع الوحي. معبراً بذلك عن الهداية الحقيقية الموحى بها إلى الرسل، بالنظر، والتأمل، والتفكير، ومهام ذلك كله هو العقل الذي هو مورد التكليف، ويعد فاقده كالبهيمه⁹ فقد طُبع الإنسان على التشويق في طلب المعرفة، كما طُبعت له الطبيعة باستدعائها الدائم له، فهو باحثٌ عن الحقيقة بين المطبوعات المسخرة له ليبيدي استعداداته، ويكون طاقاته ضمن ميدان البحث، والتطوير.

فالإنسان يشعر برغبة في الاتصال بالكون، واستجلاء جمال الطبيعة، وحسن مطبوعاتها، والانتقال من زهرة جميلة إلى جدول، إلى جبل شامخ، بين مرتفعات، ومنخفضات فهو يهوى الإطلاقات، كما يهوى أن يكون تحتها، وسحاب مسخر بين السماء، والأرض¹⁰.

6 محمد الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب، 27/140.

7 الإمام أبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو يزيد أبو زيد (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٧/١٤٢٨)، ص 157-158.

8 عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص 12.

9 أنظر: إبراهيم بن موسى أبي إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٥/١٣٩٥)، ٢٧/٣.

10 أنظر: محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣/١٤٠٣)، ص 52.

فمحور العلاقة يدور حول عدم إمكانية الانفصال؛ لأن الانفصال لا يؤدي الغرض المناسب، إذ تعبر الغايات عن علاقات قائمة وفرت الدواعي الملائمة للوصول إليها، وغاية الإنسان السعادة فكيف تتوفر إذا لم تكن متعلقة، فتعلق العقل بجزئه (البدن) كتعلق الحاسة بمحسوساتها، فكما أن عدم تعلق الحاسة بالمحسوس لا يوصل إلى معرفة معينة، كذلك العقل لا يستطيع إيصال صاحبه إلى السعادة إلا بتعلقه بأجزاء التفكير، والتدبر، والتأمل.

قال محمد عبده: «أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي».¹¹

فتحديد العلاقة له أثر في بيان الانعكاسات السلبية التي تطرأ على الفرد في خروجه عن دورة المعقول، وإن كان صاحب عقل، إن لم يكن في العلم كان في العمل، وذلك بائن في نقد أصحاب العقول ذوات العلم الخارجة تصرفاتهم عن المعقول بسقوط الجانب الأخلاقي أو الثقافي، فتمام العلم هو العمل، وتمامهما هو الخلق، والغاية من ذلك كله هي السعادة إلى ما فيه سعادة المجتمعات.

ثالثاً : تقويم أداء العقل بأسلوب الوحي وموجودات الطبيعة

سادت الجاهلية أجواء خانقة من التوتر، والظلام، والاضطراب، وعدم الاستقرار الفكري بفعل السلوكيات الخاطئة، والتصورات المتبعة، والأحكام الفاسدة التي تم طبقت، ونزلت على الواقع آنذاك، حيث شكلت أثراً قمعياً يتمثل في انتهاك الحقوق، وغصب الممتلكات ومنها تطاولاً على النفوس في قيعها تحت الضغوط؛ لنيل الإرادة الشخصية، ولعل مثل هذه الأفعال لم تأت من فراغ في مثل هكذا أجواء، فذلك بإتباعهم الأعمى في تحري أفعال من قبلهم، وممارسة المثل في حق الآخر كشنيعة مستمرة مهما تعاقبت الأزمان، بل وكان ذلك من موارد عيشتهم في التسلط، والاستباحة؛ لإشباع الحاجة الشخصية.

كانت الحياة آنذاك حربية دموية، لا يكاد هناك حي، أو عشيرة، أو حتى أسرة إلا وهي واطرة، موتورة، وبهذا الشكل تحولت تلك الحياة الحربية من بعض وجوها إلى مصدر من مصادر رزقهم.¹²

كان مجتمعاً يفتقر إلى نظام يلملم أطرافه المتناثرة، ويعيد لأفراده الكرامة، ويكفل لهم الحقوق، ويضمن لهم السلامة، ويبرز لهم الهوية (هوية العقل) ويضعهم في مسار عمله الواسع، لأن معارفهم كانت بسيطة لا تتجاوز حدود التعامل الحسي، مجتمع غاب فيه القانون، وعمت فيه الفوضى، وأزقت فيه الأنفس، وفق مبدأ العدوانية، والتسلط، والتجبر.

وفي هذا يقول محمد قطب : «إنما كان أشد ما يشغلهم هو قول الشعر، وحفظ الأنساب، والتفاخر، والتهاجي بمعارك السلب، والنهب .. إلى جانب المشغلة بالحياة اليومية القريبة التي يشغل بها الناس في كل مكان».¹³

11 محمد عبده، رسالة التوحيد، تصدير: عاطف العراقي (القاهرة: الهيئة العامة لتصور الثقافة، 2000)، ص 129 - 130.

12 أنظر: شوقي ضيف، العصر الجاهلي (القاهرة: دار المعارف، 1119)، ص 78.

13 محمد قطب، منهج التربية الإسلامية (بيروت: دار الشروق، 1400/1980)، ص 23.

تعلموا ما يتصل بمعيشتهم؛ ليضمنوا سلامة حياتهم في إدارة شؤون الملبس، والمأكل فيما له أثر على زراعتهم، وغذاء ماشيتهم دون التكلف في البحث ما وراء السبب، أو عن التغييرات التي تصيب الطبيعة في تغذية عقولهم لعلم يقتنونه؛ لأجل معرفة ترتبط بأخرى في المستقبل لهم، أو لأجيالهم. فتعلموا أوقات مطالع ومغارب النجوم، وربطوا أعمالهم بمعرفتهم بالأفلاك، والكواكب، على حسب إدراكهم بفرط العناية، وطول التجربة، وكل ذلك كان بسبب حاجتهم الى معرفة اسباب المعيشة، لا على طريق تعلم الحقائق، ولا على سبيل التدريب في العلوم.¹⁴

كان لهم أيضاً إدراك بسيط في العبادة، وممارستهم الطقوس التي لا تمت للأديان بصلة، وعدم معرفة المصدر الذي تبعث منه القوى في الأشياء التي يتوجهون إليها في العبادة، وتلك نظرة سطحية في إعطاء الحكم المباشر دون التعمق، والبحث، وبذل الجهد.

وبفعل الممارسات الخاطئة، والمحدودة أطبقت عقولهم على إنتاج نتاج ضيق غير ساري، أو نافعا في دوام اللاحقين عليه سرعان ما تفتت، وانتثر، وغالباً ما تكون تلك الأجواء فاقدة للنظر القائم على معرفة السبب، أو التأمل في عقد مقارنة ما بين القوى التي كانوا يعبدونها، وبين قوى أنفسهم في محاولة للوقوف على فارق في أداء المعبود غرض العابد. «لأن التسيب العقلي عندهم ضعيفاً، وأنهم كانوا لا يحسنون ربط المسببات بأسبابها ربطاً محكماً، وهذا طبيعي فقد كانوا في طور البداوة، فلم يكونوا يفهمون الارتباط بين العلة، والمعلول، وكانوا لا يتعمقون في بحث الأشياء، إنما كانوا ينظرون إليها نظراً عارضاً، أو خاطفاً».¹⁵

عقولهم ضائعة لا تمتلك وقفات النظر، والتأمل الفاحصة للأشياء رغم إيمانهم بوجود إله مع عدم الاستطاعة في تحديد هوية أنفسهم، ومودع عقولهم التي امتازوا بها عن ما يعبدون.

فالعقل مستعد لأن يحتوي علوم، ومعارف تؤدي به إلى حال أفضل، لكن التيه أثر به، وجعله في دوامة الضياع، وتحكيم النفس، وفرض الشهوة، واتباع الرغبة، إذن مازال العقل مفتقراً إلى دليل يرشده إلى ما فيه خلاص من عبادة الأحجار، والكواكب، والحيوانات، وغيرها. «فالجاهلية وثنية تؤمن بقوى إلهية كثيرة تنبث في الكواكب، ومظاهر الطبيعة، أنهم كانوا يؤمنون إيماناً واسعاً بالأرواح، وأنها تحل في كل ما حولهم من مظاهر الطبيعة».¹⁶ ولم يخلق الله الخلق ليتركهم في تيه، وضياع تعالي الله عن ذلك علواً كبيراً.

ومن الإحساس بالنعم الحاضرة، والتلذذ بها؛ كان لهم أن يعيشوا في تلك الظلمات؛ ليدركوا قيمة أنفسهم في حملها من حضائر الحيوان إلى حضارة الإنسان، فكان النزول مصباحاً منيراً أشرقت به ظلمات الأرض التي تسببت بها الجاهلية، وتبعاتها فجاء الوحي «وصاح بالعقل صيحة أزعجته من سباته، وهبت به من نومة طال عليه الغيب فيها».¹⁷ وهنا أصبح الوحي قائداً

14 أنظر: القاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1912)، ص45.

15 شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص85.

16 شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص89-94.

17 محمد عبده، رسالة التوحيد، ص109.

للعقل، يرشده نحو حياة آمنة مطمئنة مستقرة. قال الراغب «لولا الكتاب لأصبح العقل حائراً، ولولا العقل لم ينتفع بالكتاب».¹⁸

وقد أشار الله تعالى في كتابه العزيز إلى أهمية هذا المخلوق، وتمييزه عن غيره من المخلوقات بإدراكاته، وهياته، وقواه في اتاحة الأرض له بما فيها، وله ما يشاء فيها بقدرته، وحسب طاقته. قال تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا} (سورة الإسراء ٧٠). «كرمه بخلقته على تلك الهيئة، بهذه الفطرة التي تجمع بين الطين، والنفخة، فتجمع بين الأرض، والسماء في ذلك الكيان».¹⁹

لقد اهتم الوحي القرآني ببنية العقل وتأسيسه، وشدد على أهمية الانسان، وفاعليته في الكون بأسره، وأكد في مواضع عديدة على أفضليته، وشرف مرتبته، وعلو شأنه وأوجب أن يُعامل بما يصونه، ويحفظ هيئته، وكرامته، كما ضمن له حق المشاركة في إبداء رأيه، وإبراز فهمه حسب رؤيته لنفسه، وللموجودات بشكل عام دون انحراف، ولا تقليد، فالفهم عبادة يتقرب بها المتفكر في مخلوقات الله إلى واجدها، ومبدعها، فيحقق الإنسان بها مطلباً إلهياً في أعمال عقله، وبذل جهده محاولاً الفهم، والإدراك لحقيقة الأشياء من حوله، كما أوعز الله إليه بوحيه.

فالإسلام سلامٌ ودين تحرر، حرر الإنسان من قيود العبودية، ووضع عنه الآصار، والأغلال، ووضع موضع العالم المستكشف أمام الكون الواسع؛ لأن يستنبط، ويستنتج ما يمكنه منه عقله. وبهذا المفهوم قال محمد قطب «انتشلهم الإسلام؛ ليحررهم من عبادة الأرباب إلى عبادة رب الأرباب، ومن عبادة بعضهم بعضاً إلى عبادة الله الواحد بلا شريك».²⁰

فميدان العبادة عام ليس مخصوص، ومن ميادينها النظر، فنظرة الجاهلية إلى الطعام مختلفة عنها في الإسلام، ففي الجاهلية سطحية مجردة، نظرة أدرك فيها الطعم، واللون، والرائحة، والشكل حسب النوع، والنظر في الإسلام نظراً بالمعنى الفعلي لا السطحي، قال تعالى: {فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ} (سورة عبس ٢٤)، النظر المتفكر المتدبر، نظرة إلى ما وراء النظرة السطحية، نظرة يستجلي بها حقيقة الطعام وليس الطعم، قال تعالى: {أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ} (سورة الواقعة ٦٤)، ذهب بهم إلى مكان الزراعة، وذكرهم بالإنبات، قال تعالى: {فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا} (سورة عبس ٢٧). فانتقل بهم من مرحلة الأذواق إلى مرحلة التذوق.

فالتدرج الإلهي في بنية العقل بوحيه إليه إنما لسلامته ودوام تفكره، بأن يتبع منهجاً يحرره من العبودية، والاتغلاق، وينطلق به نحو باحات التأمل، والتفكير، والتدبر. فان الاجتهاد في الفهم مفتوح بابه، وليس قصراً على جيل دون آخر، ولا شخص دون آخر، ولا زمن دون آخر، بل لكل مسلم توفرت لديه أدوات النظر».²¹

18 الإمام أبي القاسم الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص ١٤٢.

19 سيد قطب إبراهيم حسن الشاذلي، في ظلال القرآن، 4/2241.

20 محمد قطب، مناهج التربية الإسلامية، ٢٣.

21 عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص ١٠١.

وفي الآية الآتية: يمكننا أن نلاحظ الكيفية التي تعامل بها الوحي مع العقل بمرحلة تتناسب مع مراحل إدراكه؛ لتطويره وتحسين أدائه بتأسيسه، وإنشائه، وترصين بنائه لسلامته ودوام عمله.

قال تعالى: {اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَىٰ الْعَرْشِ وَسَحَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدِيرُ الْأَمْرَ يُفْضِلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (٢) وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رُجُومًا اثْنَيْنِ يُغِشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (٣) وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُّتَجَاوِرَاتٍ وَجَنَاطٌ مِنْ أَعْنََابٍ وَرِزْقٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَعَيْبُرٌ صِنْوَانٌ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفُضِلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (٤)} (سورة الرعد).

صورة مبسطة بعرض مقرب، وتدرج في تسهيل الإدراك على البشرية بوضع القريب موضع التعقل، ووضع متوسط البعد موضع التفكير، ووضع البعيد موضع التيقن، إذ أدرجت الآيات بتسلسل في إعطاء صورة متناسقة الغرض في التعامل مع العقل البشري، ويتضح ذلك في التحليل الآتي:

فالآية الأولى: تصف السماء، وفضاءها، وحركة الكواكب، ومسارها.

والآية الثانية: عن معالم الأرض الثوابت، والمتحركات، والمسافات الشاسعات، الفائضات، واليابسات، وعن الثمرات، والأحياء المتزاوجات، الساكنات منها، والعاملات.

والآية الثالثة: عن بقاع الأرض، ومحتوياتها من الموجودات، وسر حياتها، واختلاف ماهيتها في الشكل، واللون، والطعم، والمذاق.

فختمت الآية الأولى بالتيقن، والثانية بالتفكير، والثالثة بالتعقل، سلسلة ترابنية تبين مراحل الصعود بالعقل من مسافات قريبة إلى ما أبعد منها، ألا تلاحظ أن علوم الفلك اليوم يقينية لأن الإنسان سافر في الفضاء واقترب من الأجرام السماوية وما تكلم به علماء الفلك وصلنا بالصورة المقربة وبالتيقن ولذلك ختمت الآية الأولى بالتيقن وأما آية معالم الأرض ختمت بالتفكير لأن الإنسان فيها لازال ضمن التجارب والاختبارات وكلما مر زمن تبدلت الأفكار والنتائج لأن مصالح الإنسان متغيرة على هذه الأرض فاحتاج إلى الدعوة للتفكير الدائم حيث لا يتوقف الفكر عند نتائج لا تتغير لأن الإنسان متغير يحتاج إلى أحكام تتغير وتطور مع مصالحه أما الآية الثالثة الخاصة بالكشف عن أسرار محتويات الأرض وما اشتملت عليه فلاشك أنها بحاجة للعقل الواعي لأنه إذا عقلها اهتدى للخالق الواحد لأنها على اختلاف أنواعها ومذاقاتها تسقى بماء واحد فيعقل العقل الإنسان عن الشرك ويمنعه عن الكفر لأنه له في كل شيء آية تدل على أنه واحد.

والنظر في الشكل السابق يوضح لنا ذلك المفهوم بتحليل مفردات الألفاظ في اللغة:

التيقن: «من صفة العلم فوق المعرفة، والدراية، وأحواتها، علم يقين: وهو سكون الفهم مع ثبات الحكم»²².

الْيَقِينُ وَالْيَقِينُ: «زَوَالُ الشُّكِّ»²³.

والتَّفَكُّرُ: «جولان تلك القوّة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، والفكر: فرك الأمور، وبحثها طلباً للوصول إلى حقيقتها»²⁴.

العَقْلُ: «هُوَ الْحَابِسُ عَنِ ذَمِيمِ الْقَوْلِ، وَالْفِعْلِ»²⁵.

وَالعَقْلُ: «يقال للقوّة المتهيئة لقبول العلم»²⁶.

ويُفهم من ذلك: أن يعقل الإنسان المعقولات القريبة منه بالقوة المهيئة له، وحسبها بالعلم عن ما يريدها، وأن يتمكن من الموجودات القريبة منه بتعقلها انتقلاً بتعقله صعوداً إلى التفكير، لأن التفكير يتطلب حضوراً سابقاً للتعقل، فكيف يتفكر من لم يتعقل!، والمعنى هنا بناء هرمي للعقل في إنشاء قاعدة متينة قابلة للتفكير، لأن انشغال العقل في فعل التعقل تغطية للعقل يُفرز نشاطاً كتهيئته لعمل مرحلي آخر.

والتفكير رُصدَ له مساحات شاسعة لا تتسع الإنسان مهما سار فيها، فهي غير محدودة بعدد، ولا إحصاء، فقيمة التفكير عالية بشرط التعقل، فلولا التعقل لما حصل التفكير، ومن التعقل، والتفكير صعوداً إلى اليقين، واليقين بالبعيد يتطلب ضرورة وجود أرضية ملائمة تُعقله، وتدعوه إلى التفكير؛ ليحصل له اليقين فهو غاية الغايات المبني على التعقل، وحسن التفكير، لأن اليقين أعلى مراتب الثبت في حقيقة الأشياء، والحكم عليها، فالإدراك مراحل، بتعقل القريب، والتفكير بالمتوسط البعيد، واليقين المطلق بالبعيد.

وبهذا يمكن القول أن للتدرج أهمية في بناء النسيج العقلي على ثلاثة مستويات، وهي الآتي:

أ - المستوى المشترك: وهو مستوى التعقل، الذي اشترك فيه الخلق جميعاً مهما تفاوتت أفهامهم، لأنه من الذي يتعلق بحياة الإنسان فأتى سهلاً لتتضح فيه العناية، والرعاية الربانية.

ب - المستوى المتوسط: وهو مستوى التفكير، الذي تفاوتت فيه البشرية بأجمعها، ونعمة التفاوت هي الإنتاج المشترك القائم على تكميل القدرات المجتمعية، وسداد الحاجة الإنسانية.

ج - المستوى العالي: وهو مستوى اليقين، الذي ارتقى إليه أصحاب العلم والحكمة، والنظر العقلي البرهاني، الخالص من سباقات الجدل واضطرابات الخطاب، وهو المقتطف الجديد.

وحول المستويات السابقة نضع المثال الآتي:

النار: في حرقها (مستوى مشترك) حيث أقر الإنسان بحرارتها، وحرقتها للأشياء، ففي ذلك تساوت الأفهام، ومحطته الإدراك.

23 أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ١٥٧/٦.

24 أبي القاسم الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ٦٤٣/١.

25 أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ٦٩/٤.

26 أبي القاسم الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ٥٧٧/١.

النار: في استخدامها (مستوى متوسط) إذ تنوع الإدراك في كيفية التعامل معها، وكيفية توظيفها في المجالات المختلفة، وهذا المستوى محطته العمل.

النار: في مصدرها، ونهايتها (مستوى عالي) اختص ببحثه خواص الطبقات المجتمعية في استحصال البيانات المرموقة، وبثها لأصحاب التعقل، والتفكير للتقدم نحو الآخر.

وهكذا ينتقل الإنسان من مستوى إلى آخر بنجاحه في المستوى السابق لينتقل بتمام إدراكه إلى اللاحق، وبهذا تتبين المعادلة العادلة التنموية في إعداد البنية العقلية.

رابعاً - اهتمام الوحي بالعقل وإرشاده إلى الطبيعة

تأتي أهمية العقل من أهمية الخطاب الإلهي المتكرر له، في بيان فضله على الإنسان بتحديد هويته الأساسية من هذا الوجود، وتحديد طوارئ الأمور في التمييز، والفصل بين الصحيح، والسقيم، بإدارة قانونية تعصم الإنسان من السقوط، والانحراف في العلم، والعمل.

ومن اهتمامه أيضاً إرشاده إلى أدواته التي لا تتكيف بالعمل لولا وجود ما يناسبها في الخارج، فقد أعلن الخالق مقدار القدرة التي يتمتع بها العقل في استحصال التعقل بذكره على الشكلين الآتيين:

ب - ذكره العقل مع المعقول العلوي تارةً، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (سورة النحل ١٢).

أ - وذكره مع المعقول السفلي تارةً أخرى، قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ﴾ (سورة الحج ٤٦).

إن العقل بتعقله الأشياء مادي من جهة، ويعقل بغير مادة من جهة أخرى، فإنشاء الطبيعة، وتصويرها بالصور المختلفة، والعالم العلوي من فوقنا، والسفلي من تحتنا؛ تعلن عن إمكانية الإنسان من إنشاء تصوراً معيناً عن نظامه، وحسن انتظامه في إدارته الموجود إدارة إلهية تجسد المعنى الفعلي لـ (الخلافة) بكونه خليفة الله في الأرض.

وكلمة (يعقلون) في نهاية كلاً من الآيتين دليل على أهمية العقل في إيجاد المسخرات السابقة من أجله، ومن الأهمية بمكان أن يتوجه العقل بكامل استعداداته إلى حركة المُدركات في الخارج ذوات العمل الدؤوب في توفيرها الطقوس الملائمة للإنسان جاذبة إياه للتفكير في ماهيتها، لأنها إنما تهتم به لأجل المهم الذي يجب أن يضعه في مساره الصحيح بتوظيف الأدوات في سبيلها وهو العقل.

ولذلك تتطلب البنية وجود أدوات المُبتنى، بترابط الأدوات وامتزاجها ببعضها لتعبر عن الشكل المطلوب، فالإنسان وفرت له أشكال تشكلت من أنسجة داخلية مختلفة تعبر عن معنى بذاتها، كما وفرت له أدوات تسمح له بتشكيل أشياء مختلفة تعتبر هي مواد تفكيره.

وبذلك قال سيد قطب: «فمن الأشياء التي تراها العين في عالم الماديات، سواء كانت ذرات، أم نجوماً صخوراً، أم سحاباً، صلباً، أم ماء... أمكن استخلاص خواص معينة كالثقل، والأبعاد الاتساعية، وهذه المستخلصات، وليست الحقائق العلية، هي مادة التفكير العلمي».²⁷

فمادة التفكير العلمي محطتها العقل كونه مركز الرياسة، والقيادة في توليه مهام التحركات الخاضعة له، فما ينم عن ذلك هو من مقتنياته مهما كان مستواها، فالوحي يعمل على البث المستمر، والمباشر في تنقية العقل البشري من الشوائب، وتحديث المعلومات، فكلما انطلق العقل في أجواء الوحي بحثاً عن مبتغى معين؛ وجد أن العقل يعمل في مساره الصحيح، ويعقل في الآن نفسه متى كان في مسار الوحي، ومتى خرج عنه.

فالخروج يتمثل بالشوشرة، والشوشرة هي كالتي تحدث في انعكاس مشكلة على بث جهاز إرسال، وتعطيل عمله، فالعقل يعقل الخروج بالشوشرة التي تحصل فيه؛ لأن الارتباط الدائمي له أثر بائن في انعكاسات العقل على العمل الصادر منه. «وكما لا يحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه إلا بأمثلة هي أثبت في معرفته».²⁸

فكما أن العقل قد حُوطب بأمثلة هي أثبت في المعرفة؛ كذلك أكد على دوره في المساهمة الفعالة في اكتساب العلوم، والمعارف وعدم التوقف على معلوم معين لأن ذلك مما لا يتناسب مع حركة الوحي في طلبه استمرارية التدبر، والتأمل.

فكون الوحي الإلهي مصدراً من مصادر المعرفة لا يعني ذلك أن دور العقل متوقف، فإيجاد الكون دليل واضح على استمرارية عمله وذلك واضح في انتقاله من مرحلة إلى أخرى بالتدبر، والتأمل.²⁹

وعلى الجملة، يمكن القول إن تنمية العقل في الإسلام، إنما تأتي من جهة توحيد القدرات المودعة في الإنسان، في عقله ووظائفه أولاً، فهي كلما اتحدت كلما أنتجت، وفي أعضاء جسده ثانياً فكلما تضامنت تكافلت في العقل، فإنما أراد الإسلام أن يلملم أطراف الإنسان ويوحدها في العمل كي يضمن له الثبات، والسلامة من الشتات نحو تحقيق غاية سامية.

إذاً الإشكالية تكمن في البعد عن ذلك الاهتمام الواسع الذي يمليه الوحي القرآني - فكما ذكرنا سابقاً- الوحي القرآني وحي مقروء، ومشاهد، فاستحضار العقل دائماً وتوحيد مهامه، وتضامن الأعضاء شرطاً، لأن اشكالية تردى المستوى العقلي تكمن في فصل الحواس عن العقل. «اذ إننا حينما نوجه نشاطنا نحو غاية محددة؛ نجعل وظائفنا العقلية، والعضوية كاملة التناسق. لأن توحيد الرغبات، وتوجيه العقل نحو غاية واحدة؛ ينتج ضرباً من السلام الداخلي. ولكن الإنسان يشتمت نفسه بالتفكير مثلما يشتمت بالعمل»³⁰

27 سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي، الإسلام ومشكلات الحضارة (القاهرة: دار الشروق، 1408/1988)،

ص 13.

28 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف،

١٩٦١)، ٦١/١.

29 أنظر مثلاً: عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص ١٢.

30 سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٣٠.

ولعل إحدى أهم نقاط التقارب تكمن في ضرورة توحيد الحواس، والتصويب نحو هدف معين؛ لتحصيل معرفة تضع الانسان موضع العاقل السعيد، والإحساس بالرضى في توحيد خوادم العقل، لأن الشتات في الواحدة منها شتات في الأخريات، إما لانشغالها بالخارجة عنها، وإما بوضع الأخريات في سياق العمل الخارج عن الوحي، والعقل، والرفض الطبيعي.

ووفقاً لهذه الرؤية يقول محمد عبده: «الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشبه على العقل من وسائل السعادات، والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة، وتصريفها فيما منحت لأجله، والإذعان لما تكشف له من معتقدات، وحدود أعمال»³¹

إذ يظهر لنا اهتمام الوحي بالعقل من تجهيزه بكافة الأدوات اللازمة، ووضعه موضع المتصرف في الطبيعة بالتغيير، والتبديل، وموضع المتفكر في الكون بالعمل، والتطوير.

يقول محمد قطب: «فالإنسان خليفة الله تعالى، وهذا الخليفة لا بد أن يكون مزوداً بأدوات الخلافة، وإلا فكيف تكون لخلافته قيمة، أو معنى»³².

ومن هنا يمكننا القول أن الوحي في إرشاده إلى الطبيعة أهمية متبادلة بين المرسل، والمتلقي واهتمامهما بالطبيعة في عائد الأهمية على الإنسان، إذ تستلزم تلك الأهمية المواضعة الحقيقية بين طرفي الإرسال والتلقي للتوصل إلى ما هو قمين في المحافظة على هوية الإنسان وهو (العقل).

خامساً: الإدراك الحسي بين الوحي والطبيعة

اتخذ الحس موضعاً وسطياً بين الوحي الالهي المقروء، والمشاهد، إذ أكد الوحي المقروء وفي مواضع عديدة على ضرورة توجه الحس إلى المحسوس؛ لغرض تفعيل عمل الحاسة، ووضع العقل موضع التعقل، والتفكير مستخدماً وظائفه استخداماً يتلاءم مع عمله الذي وجد من أجله، فكلما كان الحس مشتركاً؛ كان الناتج صائباً في بيان حقيقة الشيء، وإثبات الحكم عليه.

لذا من الأهمية بمكان أن يوضع الحس موضع المواءمة في العمل، فللمواءمة، وإرشاد الوحي أثر في مصادقة الإنسان على فعل نفسه بنفسه في إيجاد حاضر مبني على التعقل، وحسن التفكير، فإن انفعال الحس يشترط ضرورة إيجاد المحسوس له، وإرشاده إليه، فوجود المحسوس في الخارج لا يعبر عن تفاعل الحس معه حتى وإن كان قد شاغله مراراً، وتكراراً بحواسه، فنظرة خاطئة، وفكر عارٍ، وحكم سطحي، بتغيب الإنسان عقله صراحة عن مدار الوحي، ومحور عمله.

والنظرة المتأنية في القرآن الكريم تعطينا تصوراً عن كيفية اقتياد العقول إلى استخدام أنواع الاستدلال العقلي المختلفة، واستخدام المشاهدة الحسية، واستقراء الجزئيات من عالم الطبيعة؛ لتصل بنا إلى المعرفة العامة للقوانين التي تسيّر هذه الطبيعة بمقتضاها.³³ ولا استخراج القوة

31 الشيخ محمد عبده، رسالة التوحيد، ص ١٣٠.

32 محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، ص ٢٩.

33 أنظر: محمد أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، الإنسان والكون في الإسلام (عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع،

١٩٩٥)، ص 35.

العقلية من الجمود إلى الفعل؛ يجب عمل مزامنة تمكنه من الانضمام إلى دورة الوحي، ووضع الحواس ما بين المشاهدة، والقراءة («وأن يخرج من القوة إلى الفعل كل ما تحتمله قواه»³⁴). لأن اعتبار الوحي في عمل الحاسة حسب للعقل عن مبادرة الخطأ بين الفعل، والترك، واستدامة العمل في إنشاء قاعدة رصينة للمعلومات تنشأ عنها برامج فعالة في إفادة الحاضر، والمستقبل. يقول الغزالي: «اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل فالعقل كالأس، والشرع كالبناء ولن يُعني أس ما لم يكن بناءً، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس»³⁵.

لقد استرعى موضوع العقل اهتمام العلماء على مختلف مشاربهم، وحددوا بذلك خصوصيته، وتركيبته الفعلية، في اعطائه الجزء الأكبر من توليه مهام الإنسان نفسه. قوة تختص بالإنسان تختلف عن سائر القوى في المخلوقات الأخرى.³⁶

لذا فإن تركيبته تتناسب تماماً مع تركيبة كونه، فهو إذ يُجادل حساً كل موجود حسي ليستجمع فيه عقله؛ جادل كذلك بعقله ومجموعه موجودات العالم العلوي ليستجمع معاني إنسانيته، فهو المستكشف، المحلل، المدقق، الساعي بين تعقله وبقينه بالتفكير.

(وقد ركب الله الإنسان تركيباً محسوساً معقولاً، على هيئة العالم، وأوجده شبه كل ما هو موجود في العالم، الإنسان هو عالم صغير، ومختصر للعالم الكبير).³⁷

وفي الشكل التالي سيعمل الباحث على بيان تركيبة الحواس، وإشارة الوحي لها إلى الطبيعة كدليل للتكامل، والتلازم في العمل والحاجة:

إن عمل الحاسة قبل الخطاب الإلهي لم يكن ممتداً إلى ما وراء القصد كما هو الحال بعد الإشارة إليها، فالتنبيه إلى الحاسة إنما لاقتياد العقل نحو البحث النظري الفاحص للتزود من ذلك المعقول عقلاً، فهو إذ أوقده فيها أوقدها كذلك بالطبيعة وفعالها، فقد أنشأ اتصال وتواصل يُدرکه أصحاب الحكمة الذين دخلوا دورة الوحي وسلسلوا العقل بمراتبه، فكون الواحدة منها معرفة؛ كونها مهمة بالنسبة لذلك المهم الذي ناسبها، إذ من غير الممكن أن يحصل العقل باستبدال عمل الأخرى أو بفقدائها بل من الممكن أن تُصبح عائقاً يتسبب في تعويق عمل الأخريات، مما يشكل ذلك عائقاً في سهولة معرفة الشيء، والحكم عليه.

فالسمع هو من بين أكثر الحواس ذكراً في القرآن الكريم؛ لأهمية الحاسة نفسها، وأهميتها بالنسبة للأخريات، فختم السمع يدل على ختم الباقيات.

فالسمع بصر: لأن تصوير الفيديو دون الصوت لا يؤدي الغرض، كما أن المرئيات ذوات الأصوات إذا انقطع عنا صوتها، انعدمت لدينا لذة التمتع بها.

34 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، معيار العلم في المنطق، ٦٧/١.

35 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٥)، ٥٧/١.

36 أنظر: زينب عفيفي، ابن باجة وآراؤه الفلسفية، (الإسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠٠)، ص ٢٥٥.

37 الإمام أبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص ٧٣.

والسمع ذوق: فالحديث الذي تتأثر به النفس، أو تتغنى به؛ له أثر في راحة النفس، والاطمئنان، فللسامع أن يتذوق أصوات الطبيعة، ويسكن إليها، ويجد فيها الأثر في ترويح نفسه، وتسليتها، وهي لافتة للنظر، داعية الى التأمل، والتفكير.

والسمع لمس: في جذب جسد السامع نحو الملموسات التي يحسها بسمعها، ويبقى صداها فيه إلى أن يلامسها.

والسمع شم: فاذا أُخبر عن غاز مسرب سيخالط الأوكسجين؛ لا يتحرك فاقد السمع إلا بحاسة الشم، وشاء الخالق في أن تكون الأذن في مكان يساوي العين في المستوى، هندسة حكيمة في لحق آلة التصوير بآلة التسجيل، فهي آلة التسجيل لآلة التصوير، والترتيب الإلهي في غاية الحكمة من وضع الأذن موضعاً يقارب العين؛ لارتباط الألتين ببعض في تحصيل الإدراك المشترك. «ذلك التناسق الملحوظ الذي لو اختلت نسبة واحدة من نسبه في طبيعة الكون، أو طبيعة الإنسان؛ لفقد الاتصال بين الكون، والإنسان، وما استطاعت الأذن أن تلتقط صوتاً، ولا استطاعت العين أن تلتقط ضوءاً».³⁸

والسمع رحمة: والرحمة مرتبطة بسماع الوحي، والإنصات له، قوله تعالى: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} (سورة الأعراف ٢٠٤)، ولذلك حجب السمع عن أهل النار، فقال سبحانه: {لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ} (سورة الأنبياء ١٠٠)، وللتنعم، والتلذذ بسماع ما يحلو لآلة السمع حجب عن أهل الجنة سماع صوت النار. قال تعالى: {لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَةً وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ} (سورة الأنبياء ١٠٢)، إذ يتطلب التمتع بما تشتهي النفس سكون نواحيها بسماع ما يحلو لها، وحجبها عن كل ما يربها، لاستقلال النفس وسكبتها في الخلود، بينما لهم أن يدركوا أحوال من فيها بحاسة البصر دون السمع، قال تعالى: {قَالَ هَلْ أُنْتُمْ مُطَّلِعُونَ} (٥٤) فَاطَّلَعَ فَرَأَهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ (٥٥) {سورة الصافات ٥٤ - ٥٥}، لأن السمع آلة تشغل النفس، وليست موجهة تلتقط محسوسها من كل الجهات، وهي السكون لجميع الجسد بهدوء الأجواء، وسكون الأصوات، خلاف البصر له أن يلتقط به مشهداً، ويتحول به لمشهد آخر يمتع به نفسه.

وللسمع ارتباط وثيق الصلة بالموجودات العلوية، والطبيعة على الأرض، قال تعالى: {وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ} (سورة النحل ٦٥).

والنظر في الشكل التالي يوضح لنا عمق الصلة بين السمع والموجودات:

فنزول الماء: يتعلق بالمشاهدة، والسماع، فإن لم تتوفر المشاهدة فدلالة السمع كافية في تعريف النفس على النازل من السماء.

الحياة والموت: كذلك تتعلق بالمشاهدة، والسماع، فمن لم تتوفر له ظروف مشاهدة الحياة أو الموت، فله في التعريف عنها أداة السمع.

38 محمد كمال عبد العزيز، إعجاز القرآن في حواس الإنسان دراسة في الأنف والأذن والحنجرة (القاهرة: مكتبة القرآن، بدون تاريخ)، ص ١٨.

لذا فإن تعليق السمع بتلك الدورة دلالة على أهميتها في تكوين العقل لدى الحواس الأخرى، أفلا يسمعون النازل من السماء؟ الهابط على الأرض الباعث فيها الحياة؟ أفلا يسمعون لتتعقل عقولهم بالنازل رحمة بهم الذي يبعث الحياة في الطبيعة؛ لتخرج لهم ما يتمتعون به ويأكلون منه؟ أفلا يسمعون لينقش ذلك في عقولهم؛ كي يدركوا النازل وان لم تراه أعينهم؟ أفلا يسمعون أن الحياة والموت تنزل من السماء وتعود إليها؟ أفلا يسمعون أن العمل قبل الموت حياة بعده في السماء؟.

الله سبحانه وتعالى علق السمع بما ذكر من مسخرات الطبيعة، على الرغم من أن للحواس الأخرى نصيب في إدراكها، ولسماع نزول الماء طريقتين: أحدهما في السماء برعدها، والآخر في الأرض بارتطام قطرات الماء بها، والحياة تُسمع أيضاً، فأما التي تصدر أصواتاً كمثال الناضح حينما يسقط من الأعلى إلى الأسفل؛ يعلن مخبراً لسامعه بدنو وقت الانتفاع به، وأما بالإخبار عن التي لم تُصدر صوتاً بأنها جاهزة للأكل، والاستمتاع، والتصرف، فبذلك يكون السامع قد لمس الثمر، وشعر بملسمه، وتلذذ بمذاقه، وتعرف على رائحته، فالسمع له علاقة في إدراك الحياة، والموت، والسبب، والمسبب.

وختم الآية بالسمع؛ لمنزلة الإدراك السمعي من الحواس الأخرى في ملئها بالصدى المؤثر، وإشباعها بالتعقل، فالله تعالى ينزل من السماء ماء لإحياء حياة الإنسان بإحياء الأرض، وما عليها، بعد موتها بقدرته، ومشيئته. «فالذي يفرق الإنسان عن البهيمة هو إدراكه، وتعقله لما يسمعه من آيات، وبراهين، وحجج، فالإنسان حين يتجرد من خصائص السمع، والتعقل، والتدبر يكون أحمق من البهيمة؛ لأن البهيمة تهتدي بما أودعها الله من استعداد»³⁹.

فالوحي القرآني دليل للعقل في توجيهه إلى الموجودات، وسبرها بالتعقل عن طريق الجس بأدوات الحس الخارجية الناشئ عنها فعل التعقل، وأول الحواس آلة السمع ذات الوقع التأثيري على النفس في إنشاء التعقل بمرور صداها عبر الأطراف المترتبة، ليستقر إلى محطته الأخيرة باعثة التعقل للجميع، قال تعالى: {أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ} (سورة الحج ٤٦).

قال القرطبي رحمه الله: «أَضَافَ الْعَقْلَ إِلَى الْقَلْبِ لِأَنَّهُ مَحَلُّهُ كَمَا أَنَّ السَّمْعَ مَحَلُّهُ الْأُذُنُ»⁴⁰.

وتبرز هنا السلسلة التراتبية لحركة السير في الأرض بذكر التعقل مصدر انبعاث الأوامر، ومحط استقلالها، واهتمام الذكر لحاسة السمع بعد التعقل؛ يُظهر لنا موضع الإنسان من العقل، والسير في الأرض، فهو السائر الباحث عن التعقل، السامع المتأثر بما يسمع من أخبار تمكنه من تصور المشاهد والمشاهد السابقة.

فالمشاهد مرتبطة بالمسامع قبل المشاهدة، لأن استحضار المشهد دون سماع أخباره لا يؤدي إلى التعقل المطلوب الذي يُبنى عليه الحكم، وهذا يظهر لنا ترتيب الوحي لحاسة السمع

39 محمد كمال عبد العزيز، إعجاز القرآن في حواس الإنسان دراسة في الأنف والأذن والحنجرة، ص ٤٤.

40 محمد بن أحمد بن أبي بكر شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤/١٩٦٤)، ٧٧/١٢.

بين مشاهدة أحواله، وسماع أخباره، فهو يخبرنا عن وجوب إرفاق السماع قبل حصول المشاهدة ليتمكن من المصادقة على صحة ما شاهده بالتعقل.

فكذا هي النسبة في التعامل مع كل كوني طالبنا الوحي الإلهي بمباشرة برفع العقبات، وتوسط الميدان بفتح السماع للإدراك المباشر، وإشراق القلب بالتعقل. «فأولو الألباب وأولو الإدراك الصحيح يفتحون أسماعهم لاستقبال الآيات الكونية، ولا يقيمون الحواجز، ويتوجهون إلى الله بقلوبهم؛ فتنفتح أسماعهم، وتشف مداركهم، وتتصل بحقيقة الكون، وتدرك غاية وجوده، وعلّة نشأته بالإلهام الذي يصل بين حواسهم، ونواميس هذا الوجود».⁴¹

فاقتياد الوحي الحاسة إلى محسوسها هو ربط لها بمحتواها، بغية التفاعل فيما بين الحاسة والمحسوس، والتناغم في تلائم مادتها مع الحاسة المهيأة لها، والتجانس في قبول الحاسة المحسوس المسخر لها، فالوحي الإلهي يوجه الإنسان؛ لينهض به إلى المعاصرة، والتطور، بأن يسلك منهجاً جديداً في قراءة معاصرة لكل مكتوب أصيل، وربط ما يمكن ربطه بالطبيعة، وموجوداتها، باستقراء الجزئيات، واستنباط الأفكار التي تتلاءم مع الإنسان، والإنسانية.

ولكي يؤدي الإنسان وظيفته بموافقة عقله للوحي المقروء، والمشاهد؛ عليه أن يكون على قدر من المسؤولية في إدارة شؤون نفسه أولاً، وأن يثق في إدارتها على أتم وجه ثانياً. «فإن الإنسان لا يستطيع أن يصل من التأمل في الكون إلى معرفة نظامه، وقوانينه إلا إذا وثق بنفسه أولاً، وآمن بأن الكون المشاهد خلق لإدراكه، وبحثه، وبأن ظواهره ليست بالشيء المبهم، والغامض الذي لا يفسر، وبأن في مقدوره الاستفادة من الكون، واستغلال خيراته على أوسع نطاق؛ لتأمين حياته، ورفاهيتها».⁴²

فالخطاب القرآني خطاب موجه إلى العقل بأن يللم أدواته، ويتجه بها الوجهة الصحيحة في التعقل، والتفكير؛ ليلبغ اليقين، وأن يتوصل بإدراكه إلى لبّ المسائل دون الاكتفاء بالقلائل للاستدلال بالمصنوعات على الصانع، ويتطلب ذلك براعة في وضع المعلوم موضع المعقول؛ ليتوصل منه إلى معلوم آخر دون التوقف، والجمود، فالوقوف بالعلم موقف النقل، والاكتفاء به؛ إيقاف للحواس، وإخضاع لها، وردعها عن مصادرها في الخارج، الداعية إلى التعلم، ومواكبة التطور، واستجلاء النصوص الصالحة لكل زمان، ومكان.

قال الإمام الغزالي: «من لم يكن بصيرة عقله نافذة، فلا تعلق به من الدين إلا قشوره، بل خيالاته، وأمثله، دون لبابه، وحقيقته. فلا تدرك العلوم الشرعية، إلا بالعلوم العقلية، فإن العقلية كالأدوية للصحة».⁴³

فعلى هذا تتضح لزومية اتصال الإنسان بنفسه، وإعادة النظر في لملمة شتات وظائف العقل، وأن يتصل بوحيه ليتعلق بما هو حقيقي.

41 محمد كمال عبد العزيز، إعجاز القرآن في حواس الإنسان دراسة في الأنف والأذن والحنجرة، ص ٢٦.

42 محمد أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، الإنسان والكون في الإسلام، ص ٣٧.

43 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤).

وبناءً على هذا التوفيق يمكن وضع عدداً من الأساليب التي تعبر عن كيفية تنشيط الإدراك الحسي بين الوحيين المقروء، والمشاهد، من هذه الأساليب:

أ - وضع الحواس أثناء طلب التعقل بين الوحي المقروء، والمشاهد؛ لحسن الربط، والهداية.
ب - اعتماد الفكر المجرد في مباشرة المفاهيم عامة، والتجرد عن الأفكار الجدلية، والمروجة للمذهبية، والعصبية، وتحري المنهجية.

ج - تدوين الملاحظة عقلياً؛ للاستفهام الدائم عنها، فهذا قمينٌ في الوصول إلى القناعة النفسية، والنشاط المستمر، في ربط المستنبط بطلب آخر .

د - التدقيق في الحركات، والسكنات، والهيئات، والأشكال بجسها حسيماً إذ يُشكل ذلك قاعدة النظر المساهمة بشكل فعال في اتخاذ القرارات، وتجهيز البنية العقلية بلوازم الحاجة.

هـ - تكرار النشاط، وممارسة العمل بموجب الوحي، وأدوات العقل؛ لزيادة كفاءة المنظومة العقلية في إدراج المعقولات على القلب باستنارة العقل، وتنوير القلب .

ولعل ممارسة هذه الأساليب فضيلة من الفضائل التي أخرج عنها القرآن الكريم في العلم والعمل، ولها انعكاسات إيجابية على التنمية البشرية في شتى الميادين، بدءاً من الميدان النفسي إلى الميدان العائلي ومنه إلى المجتمعي، فسير عجلة التطور بسرعة هائلة إنما هو عن طريق العمل، والنظر وغاية ذلك هي السعادة، فمن أسعد نفسه أسعد مجتمعه.

قال الفارابي: «فالسعادة تنال بممارسة الفضائل وهي نوعان: الفضائل الفكرية التي بواسطتها تنال الحكمة، وصنوف المعرفة، والفضائل الخلقية العملية التي نمارسها داخل نطاق المجتمع»⁴⁴. فانعكاس فعل التعقل على المجتمع أثر في تعميم التعقل، وتثبيت المجتمع، وتوجيهه نحو ممارسة الفضائل، والتخلي عن الرذائل.

الخاتمة

وبعد هذه الدراسة المركزة، يخلص الباحث إلى أهم ما جاء فيها، وهي الآتي:

سلطَ البحثُ الضوءَ على أقطاب ثلاثة: وهي الوحي، والعقل، والطبيعة، بتعريفها، وبيانها من جهة دلالتها على الخالق، وإسهامها في تنمية الإنسان وتطويره، فالوحي لم يكن مقتصرًا على البشر كما أنه لم يقتصر على الحجم وما تُدرّكه الحواس، إذ هو دورة متكاملة ينشط العقل فيها بزيادة المعنى عند دخوله مجال تلك الدورة، فحدوث الفجوة بين العاقل وبين مدار الوحي إنما من مسببات عدم التلازم، فكلما تجنب مداره منفرداً بالعقل كلما أحدثت الفجوة حرقاً تظهر فيه عدم المعقولية، فحين أطرق السمع باللفظ أطره كذلك بالوحي المشاهد، فتعلق السمع بالموجودات لهُ دلالة على أهمية الحاسة في ترسيخ المُدركات بتعقلها، والحكم عليها عند تكرارها، فالسمع من الحواس الأخرى، بمنزلة العقل من القلب، في إنعامه الجسد بالحياة، والتعقل.

ومن ناحية التعريف بالمصطلحات فقد كان لها أثراً تمهيدياً في الدخول إلى بيان علاقة الوحي بالعقل، والطبيعة، وبيان الموحى إليهم في هذا الكون، من وحي إلى الرسل بإرشاد الخلق، ووحى إلى الطبيعة وموجوداتها بإنعامهم، ووحى إلى البشر في أداء مهمة معينة، أو التبليغ بمنفعة عامة، إذ أظهرت العلاقة المدى البعيد الذي تم على إثره تنمية العقل، وتوجيهه، بتوفير التغطية المناسبة له بالقراءة، والمشاهدة، وبرمجته في العمل ببرنامج العلم في حبه عن الضار، وفتح على النافع، بتعقل المطبوعات، والمنقوشات، والمصوغات في الطبيعة الموحى إليها بخدمته في مشاغلها للعقل بإدراك حقيقة العلاقة القائمة على الإرشاد، والهداية، والتوعية المستمرة.

ومن جهة أخرى بينت علاقة الوحي بالعقل، والطبيعة؛ الإدارة الحكيمة لهذا الكون العظيم دون اتصال مادي بأداة وغيرها، بالإيحاء إلى الرسل في توجيه الإنسان، والإيحاء إلى الموجودات بإدارة نفسها، وإفادة الإنسان في تعليمه، وتوفير اللازم له، كما أظهرت لنا الآيات الكونية حقيقة الإنسان في كونه مخلوقاً مميزاً في إدراكه العقلي، وتوسطه الكون بين عالم الشهادة، وما أتيج له من امكانية معرفته فيما غاب عنه من عالمه العلوي بتكوين تصور وافتراضات معينة عنه.

إذ تم التأكيد على هذا المفهوم بما تلى ذلك في الحديث عن نقطة التحول التي أصابت العقل بين فترتي الخمود، والتعقل، بتقويم أدائه في حضائر الجاهلية، وتقييمه في حضارة الإسلام، بنائه على أسسه السليمة في الانتفاض به من ركام الأفكار التنتة، والتدرج به نحو مستويات عليا، في إنشاء الذهنية، واستعدادها نحو التعقل، ثم التفكير – وإن لم يدرك الماهية – ، للتقدم به نحو اليقين، المرتبة العليا في معرفة حقيقة الشيء، والحكم عليه بما يناسبه.

هذا وتأكيدنا على أهمية العقل تكمن في إبراز المناخ المناسب، المهيأ له مسبقاً، وتوفير وسائل الإدراك اللازمة من أجله، وإيجاد المحسوس الكثير المتنوع له قبل الحاجة، والطلب.

ومن ناحية أخرى حاول الباحث بيان النتيجة القائمة على الفعل المشترك الذي تقدمه الحواس أثناء عملية التعقل، والتفكير، فهو الخليفة في الأرض، وواجب الخليفة أن يستعمل أدوات الخلافة في إدارة نفسه، وخدمتها وذلك خاص بنفسه، هذا من جهة، ومع غيره في خدمتهم بفضيلته من جهة أخرى، ليكون بذلك قد جمع في الفائدة بين الخاص، والعام.

واتسم البحث ببعض من الأشكال التوضيحية، والتي مفادها محاولة تقريب الصورة، وبيان النسق، وإظهار الترابط، وإيجاد الصلة فيما بين الوحي، والإدراك الحسي بهدي الوحي له إلى محسوسه في الطبيعة من حوله، والكون منه بصورة عامة، إذ أسهمت الأشكال في عكس رؤية توضيحية يمكن من خلالها استنباط ما هو عقلي، ومتفق أيضاً مع منهج الإسلام القويم، لأن تقرير العقل خارج الوحي إخفاق في محاولة الوصول إلى معلوم، فدعم الحواس بما هو موجود بين السماء والأرض، وما هو خارج عنها يدرك بالعقل، إمكانية في إعطاء الإنسان صلاحية مباشرته بكل ما يمتلك من قوة ليصل إلى ما هو مبتكر، وجديد، وإيضاحنا للسمع، ومكانته بربطه في الحواس الأخرى، وتأثيره عليها؛ هو من تأكيد القرآن الكريم المتكرر في أهمية تفعيلها، والعمل بها، إذ ختمت الآية في، قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ

الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ} (سورة النحل ٦٥). فتعليق السمع بما قبله أثر في ولادة الإدراك على الرغم أن من فيها تُدرك بالحواس الأخرى، فسماع الصوت أول مرة يستقر في النفس، ويبعث الإدراك فيها حتى وإن لم تتم المشاهدة، أو المباشرة بحاسة أخرى للاستعلام، وهذا لا يقلل من شأن الأخريات ففقد الواحدة فقد المعرفة التي تتم بها، وإنما البيان كان من جهة الأعم، فهي الحاسة العامة لجميع الحواس، والله تعالى أعلم.

ويخلص البحث إلى توصية إجمالها في الآتي: ضرورة الخروج في وقت مناسب من تحت السقوف لطلاب العلم بمراحلهم المختلفة نحو أجواء دراسية طبيعية، بين الجبال والتلال، بين الشلالات والأنهار، بين المرتفعات والمنخفضات، بين الأشجار الطويلات والقصيرات، دراسة واقعية يقيد فيها الطالب بعضاً من تأملات فكره مستخلصاً ذلك بعد وقت النظر الفاحص، أن تتضمن الأوقات الدراسية وقتاً يؤخذ فيه المتعلم الى باحة واسعة في نظرة فاحصة يدرك من خلالها المتأمل حقيقة الألفة، والتعايش، والحاجة التي يستكمل بها موجوداً وجوداً آخر في الوجود، ولجلي الطبقة العقلية بما يضيفي تحديثاً من شأنه مسايرة الحدث الطارئ في الحاضر، والمستقبل.

وكذلك إتاحة الفرصة للمتعلم في التعبير عن أهم الفقرات التي استطاع أن يتوصل إليها خلال مرحلة النظر، والإفصاح عن الأثر الفعلي الذي تركته المرحلة الزمنية في نفس المتفكر مع التعزيز اللفظي، والمعنوي.

كما يؤكد على البحث الجديد في القضايا اللافتة للنظر وترك المشبع الذي لا يقدم ولا يؤخر لما له من استجابة واقعية.

المراجع

- الأندلسي، أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد، طبقات الأمم، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، ١٩١٢).
- التفتازاني، محمد أبو الوفا الغنيمي، الإنسان والكون في الإسلام، (عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٥).
- التكريتي، ناجي، فلسفة الأخلاق عند الفارابي، (عمان: دار دجلة، ٢٠١٢).
- الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: محمد علي معوض، وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨).
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد شريف موسى، وعلي عبد المنعم (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٦٩/١٩٥٠).
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣/١٩٨٣).
- رضا، محمد رشيد بن علي، الوحي المحمدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦/٢٠٠٥).
- الراغب الأصفهاني، أبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، تفصيل الشائين وتحصيل السعادت، (بيروت: ١٣١٩).
- الراغب الأصفهاني، أبي القاسم الحسين بن محمد، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد أبو زيد (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ١٤٢٨/٢٠٠٧).
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان (بيروت: دار القلم، ١٤١٢).
- الرازي، فخر الدين ابن ضياء الدين عمر، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠١/١٩٨١).
- الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج (الكويت: سلسلة وزارة الإرشاد والأنباء، ١٣٨٥/١٩٦٥).
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٥/١٩٩٥).
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، (دمشق: دار الفكر المعاصر، ١٤١٨).
- زينب عفيفي، ابن باجة وآراؤه الفلسفية، (الإسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠٠).
- سيد قطب، إبراهيم حسين الشاذلي، في ظلال القرآن، (بيروت: دار الشروق، ١٤١٢).
- سيد قطب، إبراهيم حسين الشاذلي، الإسلام ومشكلات الحضارة، (القاهرة: دار الشروق، ١٤٠٨/١٩٨٨).
- السيوطي، أبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية، بدون تاريخ).
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى أبي إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٩٥/١٩٧٥).
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، فتح القدير، (بيروت: دار الكلم الطيب، ١٤١٤).

- شوقي ضيف، العصر الجاهلي (القاهرة: دار المعارف، ١١١٩).
- أبو شهبة، محمد محمد، المدخل لدراسة القرآن الكريم، (الرياض: دار اللواء، ١٤٠٧/١٩٨٧).
- عبد العزيز، محمد كمال، إعجاز القرآن في حواس الإنسان دراسة في الأنف والأذن والحنجرة، (القاهرة: مكتبة القرآن، بدون تاريخ).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٥).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤).
- ابن فارس، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩/١٩٧٩).
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤/١٩٦٤).
- كرم، يوسف، الطبيعة وما بعد الطبيعة المادة الحياة الله، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩/١٤٣٠).
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي جمال الدين، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ١٤١٤).
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (الإسكندرية: دار الدعوة، بدون تاريخ).
- المحاسبي، الحارث بن أسد، ماهية العقل واختلاف الناس فيه، تحقيق: حسين القوتلي (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨).
- محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، (القاهرة: دار الشروق، ١٤٠٣/١٩٨٣).
- محمد عبده، رسالة التوحيد، تصدير: عاطف العراقي (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٠).
- محمد قطب، منهج التربية الإسلامية، (بيروت: دار الشروق، ١٤٠٠/١٩٨٠).
- النجار، عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٣/١٩٩٣).

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerim

Andalusi, Sa'id bin Ahmed b. Sa'id, Tabaqat al-'Umam . Beyrut, 1912.

Taftazâni, Ebu el-Vefa, İslam'da İnsan ve Kavim, Amman, 1995.

Tikriti, Naci, Farabi'ye göre ahlak felsefesi, nşr. Dar-Dicle, Amman, 2012.

Seâlibî, Ebü Zeyd Abdurrahmân b. Mahlûf, el-Cevâhirü'l-Hisân fi Tefsiri'l-Kur'ân, thk. Muhammed Ali ve Adil Ahmed, nşr. Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1418.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rûknüddin Abdülmelik, İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü'l-İrşad, thk. Muhammed Şerif ve Ali Abdulmunim, nşr. Mektebetu-al Hancı, Kahire, 1950.

Cürçani, Ali b. Muhammed b. Ali, et-Tarîfat, nşr. Dârül-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983/1430.

Rıza, Muhammed Reşit, Muhammedi Vahiy, nşr. Dârül - Kutup al-İlmiye, Beyrut, 2005. Râğîb el-İsfehâni, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, Tafsilü'n-Neşeteyn ve Tahsilü's- Saadeteyn, Beyrut, 1319.

Râğîb el-İsfehâni, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, Ez-Zeri'a İla Mekarimi's-Şeri'a, thk. Ebu Zeyd, nşr. Dârül-Selam, Kahire, 2007.

Râğîb el-İsfehâni, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an'ı, thk. Safvan Adnan, , nşr. Dârül-Kalem, Beyrut, 1412.

Râzi, Fahrüddin, Mefatihü'l-Ğayb (et-Tefsiru'l-kebir), nşr. Dârül-Fikir, Beyrut, 1981.

Ebü'l-Feyz, Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, Tacu'l-Arûs Min Cevahiri'l-Kamûs, thk. Abdulsatar Ahmed, Kuveyt, 1965.

Zerkani, Muhammed Abdulazim, Menahiü'l-İrfan Fi Ulumi'l-Kur'an, Tahkik: Fevz Ahmed Zemerli, Dârül-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1995/1415.

Zuhayli, Vehbe b. Mustafa, et-Tefsirü'l-Münir, nşr. Dârül -Fikir el-Muasır, Dımeşk, 1418.

Affî, Zeynep, İbn Bâcce Felsefi Görüşleri, nşr. Dârül-Vefa, İskenderiye, 2000.

Seyyid kutub, İbrahim Hüseyn eş-Şazili, Fizilal'il Kur'an, nşr. Dâruş-Şurûk, Kahire, 1412.

Seyyid kutub, İbrahim Hüseyn eş-Şazili, Çağdaş Uygarlığın Sorunları ve İslam, nşr. Dâruş-Şurûk, Kahire, 1988.

Suyuti, Abdurrahman b. Ebu Bekr Celalüddin, el-İtkan Fi ulumi'l-Kur'an, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Suudi Arabistan.

Şatibi, İbrahim b. Musa, El-Muvâfakât, nşr. Dârül-Fikir el-Arabî, Kahire, 1975.

Şevkani, Fethu'l-Kadir, Muhammed b. Ali, Beyrut, Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414.

Dayf, Şevki, el-'Asru'l-Câhili, nşr. Dârül-Maarif, Kahire, 1119.

Ebü Şehbe, Muhammed, el-Medhal li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerim, nşr. Dârül-Liva, Riyad, 1987.

Abdülaziz, Muhammed Kemal, insanın duyularında Kur'ân mucizesi, nşr. Mektebetül-Kur'an, Kahire, Tarihsiz.

Gazzali, Mi'yâru'l-Ulum, thk. Süleyman Dünya, Dârül -Mearif, Kahire, 1961.

Gazzali, Mearicul-Kudus, nşr. Dârül-Afak, Beyrut, 1975.

Gazzali, Mizan el-Amel, thk. Süleyman Dünya, Dârül -Mearif, Kahire, 1964.

İbn Fâris, Ebül-Huseyn Ahmed b. Fâris, Mucem Makayisil Lügat, thk. Abdüsselam Muhammed, nşr. Dârül-Fikir, Beyrut, 1979.

Kurtubi, Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekir, el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an, Thk. Ahmed el-Berduni, nşr. Dârül -Kütübî'l-Mısıriyye, Kahire, 1964/1384.

Kerem, Yusuf, el-Madde el-Hayat Allah, nşr. Dârül-Sakafa, Kahire 2009.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, Lisanü'l-Arab, Dar-ı Sadır, Beyrut, 1414.

İbrahim Mustafa, Hamid Abdülkadir, Ahmed Hasan Zeyyat, el-Mucemül- Vasit, nşr. Dârül-Dave, İskenderiye, Tarihsiz.

Muhasibi, el-Haris b. Esed, Mahiyetü'l-Akl ve İhtilafü'n-Nas Fihi, Tahkik: Huseyn el-Kuvetli, Daru'l-Fikir, Beyrut, 1398.

Muhammed Kutup, Dirâsât Fi- Nefsî el-İnsaniye, nşr. Dâruş-Şurûk, Kahire, 1983.

Muhammed Abduh, Tevhit Risalesi, Thk. Atf el- Irak'lı , nşr. el-Heyetul-Amme'li sakafa, Kahire, 2000.

Muhammed Kutup, Menhecü't-Terbiyeti'l-İslâmiyye, nşr. Dâruş-Şurûk, Beyrut, 1980. el-Necar, Abdülmecid, Vahiy ve Akıl arası İnsanın Hilafeti, nşr. Mahdul-Fikir al-İslami, 1993.

BİR BELAĞAT ŞAHESERİ OLARAK CAHİZ'İN EL-BEYAN VE'T-TEBYİN ADLI ESERİ

Yrd. Doç. Dr. Semira KARUKO

ÖZET

el-Beyân ve't-Tebyîn, Arap dil özellikleri üzerinde duran ve Arapların şiir ve hitabetteki kabiliyetlerini ortaya koyan el-Câhiz'in bu alandaki en önemli eseridir. Aynı zamanda el-Câhiz'in en çok bilinen, en çok nâm salan ve en çok basılan kitabıdır.

Eser, bir edebiyat, belâgat, hitâbet ve şiir sergisidir. Lisanı ve üslûbu bakımından mükemmel bir fesâhat ve belâgat numunesi olduğu kadar, mevzusu bakımından da Arap edebiyatının zengin bir antolojisi sayılır.

el-Beyân ve't-Tebyîn, edebiyat sahasının birbirinden farklı kültürlerden olan en önemli isimlerini ve onların sanat anlayışlarını ihtiva eden geniş bir ilmin ürünü olarak kabul edilecek olursa el-Câhiz, -bu eserle- sadece öne çıkıp sivirmemekle kalmaz aynı zamanda, bize kitabında Arap Beyânına dair titiz bir şekilde mülâhaza ve idrakte ortaya konmuş ilk araştırmaları da sunar. Belâğî ölçü ve kriterleri içinde bulunduran bu eser, aynı zamanda bariz bir şekilde "*Beyân*" ismini taşıyan ilk eserdir.

Anahtar kelimeler: el-Beyân ve't-Tebyîn, Câhiz, Belâgat

ABSTRACT

Al-Bayan wa al-Tabyinn is the most important work of Al-Jahiz, in which it demonstrates the ability of Arab poetry and oratory. At the same time, it is the most famous and most printed book of Al-Jahiz.

The work is a literature, eloquence, oratory, poetry exhibition. In terms of subject matter considered to be a rich anthology of Arabic literature as well as a perfect fesâhat, beautiful and effective speech and rhetoric sample.

Al-Bayan wa al-Tabyinn, if it is accepted as a product of the most important names of different cultures from each field of literature and a broad understanding of science containing their art, Al-Jahiz -with this work- excels. At the same time, it reveals the first research to rigorous consideration and perception on the Arab Bayan. This work is the first work bearing the name "Bayan" which is containing from BELAG measurement and criteria.

Key words: Al-Bayan wa al-Tabyinn, Jahiz, Eloquence

1. el-Beyân ve't-Tebyîn:

Bu eser, el-Câhiz'in Kitâbu'l-Hayevân'dan sonra, hayatının sonlarına doğru, yani en olgun çağında yazdığı eseridir. Bunu, el-Câhiz'in kendisi "el-Beyan ve't-Tebyîn" adlı bu eserinde, şu sözlerle ifade eder: "Âdetim üzere, Kitâbu'l-Hayevân'ın her cildinde, on sayfa civarında Arap şiirine, fıkra ve anekdotlarına yer verdim. Sen de, hoşuna git-

tiğini söyleyince, ben de bu kitapta, bunlara daha fazla yer vermeyi istedim ki bu kitabın şansı, Allah'ın izniyle, daha çok olsun"¹.

Müellif bu eserini Ahmed b. Ebî Duâd'a ithaf etmiş, o da, el-Câhız'a eser karşılığında beş yüz bin dinar ödül vermiştir². Bilinen şu ki Ebû Duâd'ın kendisi, bir fasih, belîğ ve şair kimliğine sahipti. Dolayısıyla, edebî bir zevke sahipti. Bu da bize, el-Câhız'ın, eserini nasıl bir titizlikle yazdığı hususunda bir ipucu vermektedir. Ayrıca kitabın edebî değerini ve önemini gözler önüne sermektedir.

el-Câhız'ın ortaya koyduğu en önemli eserler arasında -Ebu'l-Kâsım es-Sirâfî'nin de açıkladığı gibi- "*el-Beyân ve't-Tebyîn*" onun en çok yazılan, elden ele dolaşan, en çok istifade edilen eseri olmuştur. Kendisinden sonra gelen birçok edebiyatçı, eleştirmen, yazar belâğat ve fesâhat ehli kimseler bu eserin adeta öğrenciliğini yapmışlardır. Onun rehberliği sayesinde ince bir edebiyat zevkine, yazı ve telif sanatında güçlü bir kaleme sahip olmuşlardır.

Arap kültür tarihinde sabit ve ispatlanmış olan şeylerden biri, el-Câhız'ın kendi çağdaşı olan ya da kendisinden sonra gelen birçok edip ya da yazarın onun bu kitabını duymuş ya da ondan istifade etmiş olmasıdır. Son dönem (çağdaş) edebiyatçılar da bu kitaptaki edebî bilgilere müracaat etmektedirler. Öyle ki el-Câhız'ın kitabına aldığı edebî konular taşkın bir deniz gibidir. Bu denizden birçok büyük âlim ve müellif faydalanmıştır. İbn Kuteybe'nin "*Uyunu'l-Ahbâr*"ı, İbn Abdirebâh'ın "*el-'İkdu'l-Ferîd*"i, el-Husrî'nin "*Zuhru'l-Âdâb*"ı ve "*Cem'u'l-Cevâhir*"i ve daha sayısız eserde "*el-Beyân ve't-Tebyîn*"in izini görmekteyiz. Bu kitaplar, çok olmalarına ve belâğat konularını "*el-Beyân ve't-Tebyîn*"den öğrenmelerine rağmen, yöntemleri bakımından büyük farklılıklar sergilerler. Yazarlarının düşünce ve kültür yapılarının farklılığına, ele aldıkları konuyu anlama ve ona hâkim olma kapasitelerine göre konular içerik ve sayı bakımından farklılık gösterirler³.

İbn Haldun "*Mukaddime*"sinde bu bilgileri doğrulayan şu sözleri söyler: "İlim meclislerinde hocalarımızdan bu ilmin esasını, dört eserin teşkil ettiğini duyardık. Bunlar: İbn Kuteybe'nin "*Edeb'ul-Kuttâb*"ı, el-Müberred'in "*el-Kâmil*"i, el-Câhız'ın "*el-Beyân ve't-Tebyîn*" i ve Ebû Ali el-Kâlî'nin "*en-Nevâdir*"idir. Bu dört tanesi haricindeki kitaplar ise bunların tâbileri, dalları ve yan eserleri gibidirler⁴.

1 el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/225, (Thk. M. 'Abdusselam Harûn), Matbaatu'l-Hancı, Mısır, 1975.

2 Yâkut el-Hamevî, Ebû 'Abdillah, *Mu'cemu'l-udebâ*, XVI/106, (nşr. Dâru'l-kutubi'l-İlmîyye), Beyrut, 1991.

3 Bedevî Tabâne, *el-Beyân'ul-'Arabî*, s.104-105, *el-Beyânu'l-'Arabî*, Mektebetu'l-Ancelo el-Mısıryye, Mısır, 1968.

4 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 805, Lecnetu Beyân'i-l 'Arabî, 1968.

İbn Haldun'un "*Mukaddime*"sinde belâğat ve edebiyat ilimlerine temel olarak saydığı bu eserlerin en eskisinin "*el-Beyân ve't-Tebyîn*" olduğu malumdur. Dolayısıyla belâğat sanatlarında bunların ve sonralarında gelen eserlerin ana kaynağı sayılır.

2. Kitabın Muhtevası:

Eser, bir edebîyat, belâğat, hitâbet ve şiir sergisidir. Lisanı ve üslûbu bakımından mükemmel bir fesâhat ve belâğat numunesi olduğu kadar, mevzusu bakımından da Arap edebiyatının zengin bir antolojisi sayılır.

el-Câhız, kitabına istiazeyle başlar. Çünkü insanlar eskiden beri, her türlü kötülük ve şerden Allah'a sığınmışlardır. el-Câhız da her türlü eksiklik ve kusurdan emniyette olmak için Allah'a yalvarır.

el-Beyân ve't-Tebyîn'i dikkatlice inceleyerek okuyan kimse el-Câhız'ın eserinde asırları/ dönemleri ve yaşadıkları bölgeleri farklı olan gerek Arap olan gerekse Arap olmayan milletlerin belâğatla ilgili düşünce ve tasavvurlarını bulacaktır. Bunlarının hepsinin görüş, düşünce ve bakış açılarını yorumladığına şahit olacaktır.

Sıralayacak olursak eser, iki kapağı arasında başlıca şu belâğî tasavvurları barındırır:

2.1 Cahiliye dönemi insanların beyân ve söz sanatlarıyla ilgili tasavvurları ve bu sanatların gelişmesini sağlayan kurallar hakkındaki etkin görüşleri

Cahiliye ehli, bu sanatla ilgili görüş ve mülâhazalarını çok iyi bildikleri şiir, hitabet ve diğer edebî sanatlar üzerinde eleştirisel bir şekilde durmuşlardır. Bu yolla hükümler ortaya koymaya gayret etmişlerdir. Bu eleştirisel yaklaşım birçok durumda güzel neticeler vermiştir. Bu tenkitlerin bazıları tamamen özet, bazıları da konu merkezli olup metinler hakkındaki hükümlerden sonra, bu hükümlerin üzerine kurulduğu üslup ve illetlere kadar uzanır. Tüm bu çeşitleriyle cahiliyenin eleştiri sanatı (nakd) ince edebî zevke sahip olan köklü bir temele dayanır.

Cahiliye dönemi insanları, bu inceleme ve görüşlerin ardından edebiyatçıların faaliyetlerini eleştirdikleri söz sanatlarının üzerine kurulduğu, akıllarında netlik kazanan birçok kuralı ortaya koymayı başarmışlardır. Aynı şekilde nesir ve şiirdeki edebî kusurları keşfetmiş bunları gidermenin yollarını aramışlardır. Bu kusurlar hakkında şair ve hatiplere sanatlarında işe yarayacak nasihatlerde bulunmuşlardır. İcâz, itnâb, zıkr – hazf, teşbih, kinâye, ifsah gibi sanatlarda muktezây-ı hal ve makâma uyulması, bu nasihatlerden sadece bir tanesidir. Bunlar haricinde el-Câhız, cahiliye insanların zihinlerinde netlik kaza-

nan birçok nakdî yaklaşım ve konuyu eserinde –dağınık bir şekilde de olsa- bizlere sunmuştur.

Kitabında cahiliye ile ilgili alıntılarını genellikle onların aktardığı şekilde sunar. Şu sözleri bunun en açık örneğidir: “Bir Arap başka bir Arabı, icâz vasfıyla niteleyerek şöyle demiştir: ‘Allah’a yemin olsun ki o, sağlam olanı delik deşik olanın yerinde kullanırdı’. İcâzlı (mûcez) sözde manayı isabet ettirmekle alakalı olarak şunları söylerlerdi: ‘Filanca küçük bir çentik atar ve manayı tuttururdu’. Bu deyim mahiyetindeki sözü de Araplar işini ustaca yapan kasap ya da sözünü doğru bir şekilde özetleyen kimse için darb-ı mesel suretinde kullanmışlardır.”⁵

Bu tarz örnekler kitapta fazlaca yer almaktadır. Hepsi de bize Câhiliye Araplarının kendisinden başka bir şeyde usta olmadıkları ve onu güzel bir şekilde icra edemedikleri ve onu hakkıyla gerçekleştirmek için çaba sarf ettikleri söz sanatlarındaki önem ve titizliklerini gözler önüne sermektedir. Onlar bu uğurda, şairlerin şiirleri, hatiplerin hutbeleri hakkında mülhaza ve görüşte bulunmuş, onları eleştirmiş ve aynı zamanda belâğat ilminin üzerine inşa edildiği birçok kural ve ölçüyü de ortaya koymuşlardır.

1.3. Hicrî I. Yüzyılda İslam dini ile tanıştıktan sonra Arapların Belâğat ilmi tasavvurları ve bu yeni dinin üzerlerinde açıkça görülen etkisinin keyfiyeti.

İslamiyetle birlikte Arapların, edebiyata ve onun amacına olan bakış açıları değişmiş, eleştiri ölçüleri farklılaşmıştır. Câhiz eserinde, İslamı kabul ettikten sonra Arapların şiir ve hutbelerinde Kur’an-ı Kerim üslubunu nasıl incelediklerini, onu taklit etmeye ve ona benzemeye ayrıca ondan alıntılarda bulunmaya nasıl çalıştıklarını ele almıştır. Bunu en güzel biçimde ifade eden sözleri şunlardır: “Onlar, kutlama günlerinde hatipte ya da toplanma günlerinde sözde Kur’an’dan bir ayet dahi olsa bulunmasını güzel görürlerdi. Bu – onlara göre- söze güzellik, vakar, yumuşaklık, tatlılık ve konuya akıcılık kazandırırdı.”⁶

Ömer (r.a.) şöyle derdi: “Nikah hutbelerinin heyecanlandığı kadar beni heyecanlandıran, beni benden alan başka bir söz yoktur.” Hz. Ömer (r.a.) ve onun gibi yol gösterici önderler, ancak övgüyü hak eden unsurlara böyle kefil olurlardı”⁷.

el-Câhiz, ilk dönem Müslümanlarının belâğatın temeli ve kurallarıyla alakalı tasavvurları ile bu kurallar hakkındaki düşüncelerini bize sunduğu gibi, onların sözde tekellüfle ilgili düşüncelerini yüce Allah’ın “وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ” “Ben kendiliğinden yükümlülük altına giren-

5 el-Câhiz, a.g.e., I/107.

6 el-Câhiz, a.g.e., I/118.

7 el-Câhiz, a.g.e., I/117.

lerden *değilim*⁸ ayeti ışığında anladıklarına dikkatleri çeker. Aynı zamanda Hz. Peygamber'in (a.s.) avurdunu şişire şişire konuşmayı, konuşurken harfleri gırtlaktan çıkarmayı (tak'ir) ve anlaşılabilir ifadelerle edebiyat parçalamayı nasıl yasakladığına da vurgu yapar.⁹

Kur'an-ı Kerim'in beyâna verdiği önemi ve bu büyük nimetle istişhâdını – ve bu nimeti peygamberlere (a.s.) lutfettiğini- anlatarak, Hz. Musa'yı (a.s.), onun "kendini ifade edememe" (i'y) ve tutukluluk sorununu nasıl telafi ettiğini, Hz. Muhammed'e (a.s.) ise "*Cevâmiu'l-Kelîm*" vasfını has kıldığını da konu çerçevesinde ele alır.¹⁰

Eser, ilk dönem Müslümanlarının, kendi dönemlerinde belâğatın temeli ve kurallarıyla alakalı tasavvurlarını açıklayan, onların beyânın değeri ve üstünlüğü hususundaki duygularını sergileyen bunlar gibi birçok farklı örneği barındırmaktadır. Ayrıca Müslümanların bu sanata - Kur'an-ı Kerim'in ve Hz. Peygamber'in (a.s.) rehberliğiyle- getirdikleri yeni kural ve ölçüleri de sergilemektedir.

1.4. Hicrî II. yüzyıldan itibaren Arapların Belâğatın amacı ve hedefleri hususundaki anlayışları.

Bu dönemde Araplar, bu sanatla daha çok uğraşmaya ve ona büyük bir itina göstermeye başlamışlardır. Hatta bu ilimde yeni buluşlar ortaya koymaya ve ondaki yanlışlıklardan, eksikliklerden uzak durmaya gayret etmişlerdir. Bu asırda açık bir şekilde, temel eserlerin ortaya konmaya başlandığı, lügat, nahiv, hadis, fıkıh, megâzi ve diğer ilimlerin boy gösterdiği bilinmektedir. Âlimler bu ilimleri öğrenmek için meclislere akın etmişlerdir. İbareler açısından önemli olan ve dil ile ilintili meselelerin gelişimi, ayet ve hadislerin açıklanmasıyla alakalı konularda araştırma ve incelemeler başlamıştır.

Âlimlerin -bizzat kendileri- ibarelerin gözden geçirilip düzeltilmesinde, sözlerine tatlılık ve güzellik katacak unsurları araştırmada, duyanları hayretler içinde bırakacak sözleri bulma ve eserlerinde yazdıkları ya da öğrencilerine öğrettikleri terkipleri inceleme noktasında gayret göstermişlerdir.

-Bu asırda- kelamla ilgilenen ve buna özen gösteren bir grup âlim ortaya çıkmıştır. Bu grubun büyük bir bölümü, belâğat konularının keşfinde önemli katkıları olan dil alimlerinden meydana gelmekteydi.

Bu gruptaki alimlerin belâğatla ve söz sanatlarıyla ve bu sanatların -kendisiyle uğracak olan kimse için - kaçınılması gereken kusurlarla ilgili görüşlerini bizlere nakletmede el-Câhız'ın gayreti oldukça önem-

8 Sâd, 38/86.

9 bkz. el-Câhız, a.g.e., II/17, IV/27.

10 bkz. el-Câhız, a.g.e., I/8, IV/27.

lidir. Onu, Halil'den, Yunus b. Habîb, Ebu Amr b. el'Alâ, Sibeveyhî, el-Kisâî ve diğerlerinden nakillerde bulunurken görürüz.

1.5. Kelamcıların –özellikle Mu'tezilenin- söz sanatlarındaki gayretleri:

Kelamcılar, beyânın mîl ve nihel ehline karşı deliller sunmak isteyen kimsenin en büyük silahı olduğunun farkına varmışlardır. Beyân hiç şüphesiz, bâtil düşüncelerle mücadele eden ya da uzun hutbeler sunmak zorunda kalan kimselerin bilmesi gereken bir sanattır. Bununla birlikte harfleri kolayca çıkarmak, sesi net bir şekilde ortaya koymak ile harfleri eksiksiz telaffuz etmek ve vezni sağlamak gibi hususlara da vurguda bulunmuşlardır. Nitekim konuşmanın tatlılık ve güzelliğe olan ihtiyacı ihtişam ve netlik/açıklığa duyduğu ihtiyaç gibidir. Bu özellikler kalplerin kendisine meyl etmesini insanların etkilenmesini ve manânın süslenmesini sağlayan en önemli etkenlerdendir.

Bundan dolayı Vasıl b. Atâ ileri derecede peltek olduğunu anlayınca bir düşünce akımının savunucusu ve bir grubun lideri olarak gerek kendi taraftarlarına gerekse karşıt görüşteki gruplara ve liderlerine hitap etmek, yeri geldiğinde uzun süren konuşmalar yapmak zorunda olduğunda peltekliliğine sebep olan “ra” harfini bütün konuşmalarından çıkarmıştır. Böylece, uzun zamandır uğraştığı, peltekliliğini bastırma hususunda başarılı olmuş ve üstün bir beyân gücüne ulaşmıştır.¹¹

2.6. Râvilerin beyâna verdikleri önemin yanı sıra fesâhat ve belâğatı ifsad eden kusurlar ile söze değer katan onun kıymetini arttıran unsurları incelemeleri:

Halef el-Ahmer'in –râvilerden biridir- lafızlar arasında tenafürle ilgili sözlerinden nakilde bulunur. “Ebu'l- 'Âsî bana bir şiir okuyarak şöyle dedi: “Halef el-Ahmer bana lafızlar arasındaki tenafürle ilgili şu beyitleri okudu:

الطويل

يَكِدُّ لِسَانَ النَّاطِقِ الْمُتَحَفِّظِ ... وَبَعْضُ قَرِيضِ الْقَوْمِ أُنْبَاءُ عَلَّةٍ

el-Câhız bu beytin ilk kısmını (şatr) şu sözleriyle şerh eder:

“Halef'in قَرِيضِ الْقَوْمِ أُنْبَاءُ عَلَّةٍ sözünü,

O şöyle der: Eğer şiir hoş değilse (müstekrih) ise ve şiirdeki beyitlerin lafızları birbirine benzemiyorsa, aralarında farklı annelerden olan erkek çocuklarda olduğu gibi bir tenafür varsa, kelime yanındaki ile uyum içinde ve yerinde kullanılmamışsa bu durum, dilin telafuzunda dile zahmet ve sıkıntı verir”¹².

11 el-Câhız, a.g.e., I/14-15.

12 el-Câhız, a.g.e., I/66-67.

el-Câhız kitabında bu râvilerin çalışma ve gayretlerine, belâğat sanat ve konularının inkişafındaki etkilerine büyük ölçüde yer vermiştir. Nitekim onların Bedî kavramını ilk kullanan kimseler olduklarını söylemektedir¹³.

2.7. Kataiplerin (Küttâb) beyân ve onun fonksiyonlarıyla ilgili tasavvurları:

el- Câhız'a göre küttaplar, çeşitli kültürlere sahip kimselerdi. Onların acemlerin (Arap olmayanların) kültürünü almış olup çoğunun da acem olduğuna vurgu yapar. Bu âlimlerin de belâğat araştırmalarını ilgilendiren konularda çok büyük katkıları vardır.

el-Câhız, bu yazarların düşünce yapılarını ve algılarını, belâğat konularını ele alma ve sunmadaki değerlerini ve üstünlüklerini aktarmıştır. Onların belâğat ve söz sanatları hakkındaki anlayışlarını överek onlar hakkında şöyle der:

“Ben -kesinlikle- şimdiye kadar belğatta küttaplar gibi yöntem sahibi kimseyi göremiyorum. Onlar ne yabancı ve bilinmeyen kelimeleri ne de argo/sokak kelimelerini kullanmışlardır”¹⁴.

O, İbn Mukaffâ'nın – o dönemin küttaplarının en önde gelen ismidir- belâğatı daha öncesinde kimsenin açıklamadığı şekilde açıkladığını rivayet eder. Ona belâğat nedir diye sorulmuş o da “ Birçok şekilde cereyan eden anlamlara verilen genel bir isimdir....” diyerek cevabına başlamıştır.¹⁵

el-Beyân ve't-Tebyîn, bu grubun belâğatla ilgili sözleri, söz söyleme sanatları ve bu ilmi mükemmel bir şekilde icra etme hususundaki görüşleri ve ortaya koydukları birçok ölçü ve kural ile doludur.

2.8. Araplar haricindeki milletlerden olan kimselerin, belâğat, fesâhat ve söz sanatlarıyla ilgili tasavvurları.

İran (Fars), Yunan ve Rum o dönemde büyük medeniyetleri olan milletlerdendi. Arapların cahiliye dönemleriyle aynı çağda varlıklarını sürdürmüşlerdir. Belâğat ve söz sanatlarıyla ilgili mantıkları (düşünce yapıları) ve belâğatın kurallarına önem verdiklerine tanıklık eden sahifeleri mevcuttu. el-Câhız, tüm bunları kitabına almış ve bizlere sunmuştur.

Bununla el-Câhız, eserinde dağınık olan belâğat ilminin sınırlarını ve onunla yakından uzaktan alakalı olan tüm düşünce ve tasavvurları bir araya getirmiştir. Sadece Araplarda değil, diğer milletlerdeki

13 el-Câhız, *a.g.e.*, IV/ 55.

14 el-Câhız, *a.g.e.*, I/137.

15 el-Câhız, *a.g.e.*, I/ 115.

görüşleri de ele almıştır. Aynı şekilde sadece Arapların son dönemini değil, câhiliyeden itibaren ilk dönemlerine kadarki zamanı, başka bir ifadeyle, söz sanatı onlar için korudukları, dikkat ettikleri değerli bir malları haline gelip onu geliştirmeye ve revaç kazanması için gayret göstermeye başladıkları andan itibaren incelemiştir. Bunun yanı sıra el-Câhız, bir araya getirdiği tüm bu bilgilere, ince zevk ve duygularından ilhamını alan kendi akıl ve düşüncesinin ürünü olan görüşlerini de katmıştır.

2. Âlimlerin Dilinden el-Beyân ve't-Tebyin'in Önemi

el-Câhız'ın kitabında bir araya getirdiği ve araştırmamızın bir önceki bölümünde aktardığımız tüm bu bilgiler -ilk defa- "*beyân*" ismini almıştır. " O, -bu kitapla- belâğat ilminin ilk evlandı dünyaya getirmiştir " dersek yanlış bir söylemde bulunmuş olmayız.

el-Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn*'de sunduğu bilgileri "*belâğat ilmi*" olarak isimlendirmemizde herhangi bir hata ya da abartı yoktur. Nitekim -onun sayesinde belâğat, divan ve telifler arasında müstakil bir çalışma olarak yerini almıştır.

Fadl b. el-Amîd'in (ö.h.360) şu sözleri, bu durumu doğrular niteliktedir: "Üç ilim vardır ki, bütün insanlar bunlarda üç kişiye muhtaçtır. Fıkıhta Ebu Hanife'ye, çünkü o, yazdıkları ve birer klasik haline getirdiği eserleriyle kendinden sonra gelen ve bu ilimle ilgili söz söyleyen herkesin ona işaret edip ondan rivâyetde bulunmalarını sağlamıştır. Kelamda Ebu Huzeyl'e; Belâğat, fesâhat, dil ve muârazada ise Ebu Osman el-Câhız'a muhtaçtırlar"¹⁶.

İbnu'l-Amîd, -bu sözleriyle- belagat ilmini el-Câhız tarafından kurulan müstakil bir ilim haline getiriyor. Nitekim belâğatın da Fıkıh ve Kelam ilimleri gibi, o dönemde, müstakil ve ayrıcalıklı bir yeri vardır. Bu iki ilmin (Fıkıh ve Kelam) diğer ilimlerden farklı olarak bir ayrıcalığı ve değeri vardır.

Kısaca diyebiliriz ki İbnu'l-Amîd'in bu söylemi son noktayı koyar niteliktedir. O, Ebu Hanife'ye Fıkıh ilminin önderliğini nispet edip kendisinden sonra gelen tüm fıkıhçıların araştırmalarında ondan faydalanıp ona işaret ettiklerini söylediği gibi el-Câhız'ın da belâğat ilminin kurucusu olduğunu, kendisinden sonra gelen ve belâğat ilmi alanında çalışan araştırmacı ve yazarların da ondan dolayısıyla *el-Beyân ve't-Tebyîn*'den istifade ettiklerini söylemiştir.

el-Câhız'ın hayatını yazan biyografi yazarları da *el-Beyân ve't-Tebyîn*'in belâğattaki üstünlüğünde ve bu ilmin kurulmasındaki etki-

sinde neredeyse hemfikirdirler. Onlar, *el-Beyân ve't-Tebyîn'i* övmüş ve onun bu ilimdeki bilgilerinden istifade etmiştir. Hatta bu yazarlardan bazıları onun eserinden birçok metni, yerlerine de işaret ederek, eksiksiz bir şekilde alır; onun bu ilmin kural ve esaslarındaki rehberliğine de ısrarla vurgu yaparlar.

“*Mu'cem'ul- Udebâ*”nın yazarının (Yâkut el-Hamevî) -ilk önce- el-Câhız'ın “Basra panayırının kurulduğu kendisine çöl Araplarının geldikleri, şairlerin ve hatiplerin şiirlerini ve hutbelerini okudukları “Mirbed”e devam ettiğini, Arap dilinin fesâhatini onların ağzından (şifâhî olarak) öğrendiğini söyler. Mirbed, câhiliye döneminin Ukaz panayırı gibi bir panayırdı¹⁷. Bununla el-Câhız'ın kitabının (*el-Beyân ve't-Tebyîn*) ortaya koyduğu belâğatın, asil bir zevke ve uzun pratiksel deneyimlere dayandığını ispatlamak istemiştir. Sonrasında da “*el-Beyân ve't-Tebyîn*” kitabından alıntılarda bulunur ve bu ilmin belli usul ve kaideler üzerine inşa edilmesindeki büyük gayretini ispatlamak adına “el-Câhız'ın belâğatı nitelediği sözlerinden” başlığıyla bir metin daha sunar. “Ne zaman -Allah sana uzun ömürler versin- söz manasına benzerse ve buna uygun bir hal alırsa bunun ölçüsü de tutturulmuşsa, ayrıca çirkin ve iğrenç olmaktan uzaklaşırsa işte o zaman (manayı) tam isabet ettirmiş oluruz.” Yakub bu metne ilave olarak şunları söyler: “Ebî Hayyân et-Tevhidî'nin el-Câhız'ı övmek için yazdığı kitabında bunu okudum....”¹⁸.

Aynı şekilde “*Umerâu'l- Beyân*” kitabının müellifi, el-Câhız'ı Beyân devletini kuran ve bu sanatın ilk gelişim dönemlerinde kendilerine itimad edilen şahıslardan biri olarak kabul eder. Ancak el-Câhız, belâğat araştırmaları sahasında yazdıklarının çokluğu, bu ilimde eleştirdiği hassas ölçüleriyle onlara üstünlük sağlamıştır. Onun belâğatı hakkında, eserin müellifi şunları söyler. “el-Câhız'ın belâğatı darb-ı mesel haline gelmiştir. Öyle ki “*Kur'an'ın icâz'ının delillerinden biri, el-Câhız'ın ona olan imanıdır*” denilirdi. Belâğat talebelerinin de en hayırlıları, el-Câhız'ın söylediklerine dikkat ederek onun yolunu iyice anlayıp benimseyenlerdir. Kısacası onun belâğatı, bu ilimdeki araştırmalarını yazma biçimi, fıkhu'l- luğadaki hassas ölçüleri (yani lafızların yerine ve Arapların onları nerede kullandıklarına birbirinden uzak lafızları ğarip kelimelerle sürekli tekrar etmekten kaçınmak, manânın aslından uzaklaştıracak ya da şaşırtacak her türlü şekilden kaçınmaktır.) bilmesinden kaynaklanmaktadır. Dediler ki: Belâğatın kaynağı, lafzı güzelleştirmeye ve şekli düzeltmeye bağlıdır. el-Câhız'ın bu konudaki payı oldukça büyüktür. O sürekli olarak belâğat talebelerini lafzın anlaşılabilir, düşük anlamlı, argo (sûkî), vahşî (yabancı) ve garib (bilin-

17 Yâkut el- Hamevî, a.g.e., XVI/75; Ramazan Şeşen, *el-Câhız ve Türklerin Faziletleri*, s.1-2, İstanbul, 2002.

18 bkz.Yâkut el- Hamevî, a.g.e., XVI/94-95.

mez) olmaması hususunda uyarmıştır. Ve demiştir ki: Eğer konuşan kimse Arap değilse, garib kelimeleri kullanması bir acizliktir, güçsüzlüğünün bir göstergesidir”¹⁹.

Yazarın gözünde el-Câhız da belâğat emirlerinden (prenslerinden) biridir. Bu sadece onun edebiyat alanında yazdığı çeşitli kitap ve risalelerinden ya da akıcı üslubu ve kullandığı sağlam lafızlardan kaynaklanmamaktadır. O, belâğat araştırmaları alanında sunduğu ve dâimi olarak talebelerine vasiyet ettiği kriterler ile beyânın prensidir. Bunların en kapsamlı ve sistemli olanları da şüphesiz *el-Beyân ve't-Tebyîn*'de toplanmıştır.

“*Meârifu'l-Karnî'l- 'İşrîn*” ansiklopedisinin “Câhız” maddesinin yazarı da onun belâğat ve beyândaki önderliğini açıklar. Hayatını “O, belâğatın tanınmış önderidir” sözleriyle başlayarak anlatır. Onun sözlerine değinince de “*el-Beyân ve't-Tebyîn*” den fesâhatla ilgili uzun bir metin sunar. Bu metin, Hz. Peygamber'in (a.s.) fesâhatı ile ilgili olan konudur. el-Câhız'ın bu konuda yazdıklarının tümünü -uzunluğuna rağmen- eksiksiz bir şekilde aktarır²⁰.

Kendisinden sonra gelen ilk dönem belâğat âlimleri, ondan etkilenenlerin yanı sıra, onun bu ilmin kurucusu olduğunu ve kaidelerini ortaya koyduğunu da idrak etmişlerdir. -Daha önceki bölümde- Ebu Hilal el-Askerî'nin hocası el-Câhız'a bu ilimdeki üstünlüğünden dolayı olan övgüleri de bilinmektedir²¹.

İbn Raşîk'in de -Beyân bölümünde- el-Câhız'ın bu ilimdeki üstünlüğünü ve önderliğini unutmuyarak şöyle dediğini görüyoruz: “Ebu Osman el-Câhız ki o kendi döneminin allâmesidir, üstünlükte ve değerde ulaşılamayan büyük çabanın ürünü olan bir kitap yazmaya (“*el-Beyân ve't-Tebyîn*”i *kasteder*) büyük bir zaman ayırmıştır”²².

Arap Belâğatı tarihçileri de, el-Câhız'ın bu ilimde oynadığı bariz role kayıtsız kalamamışlardır. Nitekim o, bu ilmin kurucu önderidir. Ne var ki onlar, ona hakkını ve layık olduğu değeri tam manasıyla vermemişlerdir; sadece belâğatı güzelleştirme hususundaki çalışmalarına işaret etmekle yetinmişlerdir. Sonrasında onların el-Câhız hakkındaki bu hükümleri yetersiz ve geçersiz kabul edilmiştir.

19 Muhammed Kürd Ali, *Umarâu'l-beyân*, II/340-341, Lecnetu't-telif ve't-terceme ve'n-neşr, 1937.

20 Dairatu Meârifu'l-Karnî'l- 'İşrîn, “Câhız”, III/39-40, Dâr el-Marife li't-Tab' ve'n-Neşr, Beyrut, 1933

21 el-'Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. 'Abdullah b. Sehl, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn: el-Kitâbe ve's-Şi'r*, s.11, el-Âsitene, tsz.

22 İbn Raşîk, Ebû 'Ali el-Hasan el-Kayravânî el-Ezdi, *el-'Umde fi mehâsinî's-Şi'r ve âdâbth ve nakdih*, I/ 171, (Thk. Muhammed Karakazan, Birinci Baskı, nşr. Dâru'l-Ma'rife) Beyrut, 1988.

"*Beyân'ul- Arabî*" adlı eserin yazarı ise şu fikre varmaktadır: "O, belâğatın sınırlarını –bu ilmi araştıran bir kimsenin bilgilere açıkça ulaşabilmesi adına- düşündüğü ve gerek Arap gerek acem âlimlerden naklettiği şekilde sunmaya çalışmasına rağmen, bu istihlaları sınırlarına ve çerçevelerine dikkat ederek düzenli ve ilmi olarak bir şekilde ortaya koymaz. Ele aldığı kısımlar da yeterli değildir. Fakat o, bu konuları edebî bir dille sunmuş, onlara nesir ve nazımdan edebiyat harikaları sayılan örnekler vermiştir." Yazar sonrasında el-Câhız'ın hakkını vermeye çalışarak şöyle der: "el-Câhız'ın bu konuda yazdıklarının ("*el-Beyân ve't-Tebyîn*"in)-ilk defa- yazılan yeni bir araştırma olduğunu düşündüğümüzde, bunlardan çok daha fazlasını yaptığı kararına varmamız kaçınılmazdır"²³.

"*Beyân'ul- Arabî*"nin yazarının bakış açısıyla ilmi kavramların edebî bir şekilde sunumu, ilk defa Ebu Osman tarafından gerçekleştirilen bir olaydır. Kendisinden bundan fazlası da beklenilemez; ona şeref ve üstünlük olarak bu özelliği bile yeter.

"*el-Belâğatu Tatavvur'un ve Tarihun*" kitabının yazarı, belâğat ilminin geçirdiği aşamaları sayarken, müstakil bir merhale olması hasebiyle el-Câhız ve "*el-Beyân ve't-Tebyîn*"i üzerinde özellikle durur. Ona göre eser, belâğatın tedvin sürecinin başlangıç aşamasıdır. Yazar konuyla alakalı olarak şunları söyler: "Hicrî III. asrın ilk çeyreğinden öteye gidemeyiz. Bu dönem beyân ve belâğat araştırmalarında büyük bir Mu'tezilî olan el-Câhız'ın sivrildiği ve "*el-Beyân ve't-Tebyîn*" adlı eserini telif ettiği dönemdir. Bu eser, içeriğinde bazı yabancıların ve Arapların beyân görüşlerini toplayan dört büyük cilt halinde yazılmıştır. Kendi döneminin insanların, özellikle de Mu'tezile'nin bakış açılarından birçoğunu kayıt altına almıştır"²⁴.

Onun bazı belâğî gayretlerini -güzel ve özet bir şekilde- sunduktan sonra şu sözüyle açıklamalarda bulunur: "Eğer el-Câhız, gelişmiş bir şekilde bulunan günümüz belâğat ilminin kurucusu sayılır dersek abartmış olmayız. Nitekim o, buna (belâğat ilmine) ilk olarak "*el-Beyân ve't-Tebyîn*" adlı eserini tahsis etmiştir. O, bu kitabında (belâğatta) kendisinin ve döneminin gözlemlerinden çok sayıda örnekleri yazmış, kendi döneminden önceki asırların mülahazaları üzerinde detaylı bir şekilde durmuştur. Önceki Arapların görüşlerinden bahsetmiş ve az da olsa yabancıların fikirlerine de değinmiştir."²⁵

Dr. Taha Hüseyin de "*el-Beyân'ul- Arabî*"nin mukaddimesinde "Araplar, el-Câhız'ı Arap Beyânının kurucusu olarak kabul etmekle hata etmiş olmazlar"²⁶ diyerek aynı hükme varır.

23 Bedevî Tabâne, *el-Beyân'ul- Arabî*, s.102-103, Mektebetu'l-Ancelo el-Mısriyye, Mısır, 1968.

24 Şevki Dayf, *el-Belâğatu Tatavvur'un ve Tarihun*, s.47,nDaru'l-Me'ârif, Kâhire, 1962.

25 Şevki Dayf, *a.g.e.*, s.57-58.

26 Taha Hüseyin, *Temhid fi'l-Beyân'l-'Arabî*, s.7., Beyrut, 1983.

Son olarak bu görüşlerin sahipleri, el-Câhız'ın önderlik ve liderliği-ne şahitlik etmişlerdir. Hatta onun Arap Belâğatının kurucusu olduğunu, bu ilimdeki gayret ve çalışmalarını, bu ilme getirdiği kavramları ve ona kurallar koyma girişimlerini özetle ele alıp inceledikten sonra, konuyla ilgili bu düşüncelerini ifade etmişlerdir. el-Câhız'ın eserinde gördüğümüz gayret ve girişimlerini detaylı olarak sunmamızın ardından, bizler de bu âlimlerin görüşlerine katılmaktan başka bir söz söyleyemiyor ve hiçbir şüpheye düşmeden, kesin bir şekilde diyoruz ki; Ebu Osman el-Câhız'ın gösterdiği bu büyük çaba, belâgat ilmi tarihinde ilk defa karşımıza çıkmaktadır. Kendi dönemindeki kelâm alimleri ile diğer müelliflerin eserlerinin ve tasniflerinin içeriğinde dağınık bir şekilde bulunan belâgat ilmine dair bilgileri bir araya getirmek için sarf ettiği büyük çabayı da göz ardı edemeyiz. Aynı şekilde muâsırları olan râvilerin, yazarların, edebiyatçıların ve kelimcülerin ağzıyla aktardığı bilgiler de oldukça önemlidir. O bunlarla yetinmeyip çeşitli halkların belâgat tasavvurlarını da bizlere aktarmıştır. Tüm bunları, belâgat ilminin geleceğine damgasını vuracak olan müstakil bir kitapta toplamıştır. Böylece belâgat çağındaki bütün ilimler arasında ayrıcalıklı bir hal almıştır. O, gerçek anlamıyla bu ilmin kurucusu olup kaidelerini ortaya çıkararak, esaslarını belirleyen ve temellerini inşa eden kişidir.

SONUÇ

Eserin edebî ve tarihî bir kıymeti vardır. Edebî değerine kısaca baktığımızda, el-Beyân vet-Tebyîn'in, belâgat ilmi açısından, bir temel niteliğinde olduğunu görüyoruz. el-Câhız'dan önce gelen edebiyat âlimlerinin belâgatle ilgili görüşleri, farklı kaynaklarda dağınık bir vaziyette bulunmaktaydı. Bazı âlimler de belâgat sanatına kısaca değinmekle yetinmişlerdi. Ayrıca bu ilimle ilgili birçok materyal, tedvin edilmediği için, ciddi oranda, kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştı. İşte el-Câhız, kaybolmak üzere olan bu bilgileri tek bir kitapta toplamıştır.

el-Câhız, bu eseriyle, belâgat ilmi sahasında birçok ilke imza atmış ve bir bakıma bu ilmin kurucusu kabul edilmiştir. Ayrıca bu eser, kendinden önceki âlimlerin görüşlerini öğrenilebileceğimiz ve bu alanda araştırma yapan kimselerin de bakması zorunlu olan temel bir başvuru kaynağıdır.

Eserin tarihî değeri; Yunan, Hint ve Fars kültürünü bir arada bulundurmasından ve birçok tarihî vesika ve kayıtları ihtiva etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu kitap bize bu medeniyet ve toplumlar hakkındaki bilgileri, yönetim düzenlerini, yaşam tarzlarını aktarmaktadır. Şuûbîlere olan reddiyeleri vesilesiyle de, o dönemin olayları hakkında geniş bir bilgiye ulaşma olanağı sunmaktadır.

Kısacası el-Câhız, eserine “*el-Beyân ve't-Tebyîn*” adını vermekle, amacını ve gayesini peşin olarak açıklamıştır. Kitapta Cahiliye dönemi, İslam'ın ilk dönemleri, Emevî ve Abbâsî devirlerinin hatip ve şairlerinden edebî nûmuneler verirken, her dönemin belli başlı siyasî, içtimâî ve ahlâkî olaylarına, kendisine has tarafsızlığıyla, temas eder. Dolayısıyla, kitabı okuyan bir kimse, Arap edebiyatının en seçkin ve güzel örnekleriyle karşılaştığı gibi; edebî akımlar, fikrî, siyasî ve tarihî olaylara üzerine derin derin düşünme ihtiyacı da duyar.

KAYNAKÇA

- Bedevî Tabâne, *el-Beyânu'l-'Arabî*, Mektebetu'l-Ancelo el-Mısriyye, Mısır, 1968.
- Dairatu Meârifî'l-Karnî'l-'İşrîn, "**Câhız**", Dâr el-Marife li't-Tab' ve'n-Neşr, Beyrut, 1933.
- el-'Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. 'Abdullah b. Sehl, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn: el-Kitâbe ve's-Şi'r*, el-Âsitene, tsz.
- el-Câhız, Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (Thk. M. 'Abdusselam Harûn), Matbaatu'l-Hancî, Mısır, 1975.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Lecnetu Beyân'i-l 'Arabî, 1968.
- İbn Raşîk, Ebû 'Ali el-Hasan el-Kayravânî el-Ezdî, *el-'Umde fî mehâsini's-Şi'r ve âdâbih ve nakdih*, I-II, (Thk. Muhammed Karakazan, Birinci Baskı, nşr. Dâru'l-Ma'rife) Beyrut, 1988.
- Muhammed Kürd 'Ali, *Umerâu'l-Beyân*, Lecnetu't-telif ve't-terceme ve'n-neşr, 1937.
- Şeşen, Ramazan, *el-Câhız ve Türklerin Faziletleri*, İstanbul, 2002.
- Şevkî Dayf, *el-Belâğatu Tatavvurun ve Târihun*, Daru'l-Me'ârif, Kâhire, 1962.
- Taha Hüseyin, *Temhîd fî'l-Beyânî'l-'Arabî*, Beyrut, 1983.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû 'Abdillah, *Mu'cemu'l-udebâ*, (nşr. Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye), Beyrut, 1991.

XVII. VE XVIII. YÜZYIL KIBRIS KADI SİCİLLERİNE GÖRE MÜSLÜMAN-ZİMMÎ İLİŞKİLERİNİN İSLÂM ŞAHİS VE MİRAS HUKUKU AÇISINDAN TAHLİLİ*

Ümit GÜLER*

Özet

Yakın tarihte yaşanan birtakım siyasi krizlerin ardından hâlâ kalıcı bir barışın tesis edilemediği Kıbrıs adasında, Osmanlı hâkimiyetiyle ortaya çıkan Müslüman-zimmî (gayri müslim) ilişkileri siyasi, sosyal ve bilhassa bilimsel yönleriyle güncelliğini koruyan bir konudur. Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs adasına hâkimiyeti süresince, adadaki Müslüman ve zimmî halklar arasındaki hukuki münasebetlerin niteliği ve niceliğinin ne olduğu ve burada İslâm hukuk teorisinin pratiğe nasıl yansıdığı soruları dikkati celbeden hususlardır. Dolayısıyla bu çalışmada, adadaki Müslüman ve gayri müslim halkların ortak hafızası niteliğindeki kadı sicilleri, İslâm şahıs ve miras hukuku çerçevesinde ele alınacak ve tahlil edilecektir. Çalışmanın amacı, söz konusu alanda meydana gelen hukuki ilişkilerin tespit edilmesi ve İslâm hukukuyla olan irtibatının ortaya konulmasıdır. Araştırmanın temel kaynaklarını 17. ve 18. yüzyılları kapsayan 22 adet Kıbrıs kadı defteri ile klasik ve çağdaş İslâm hukuku çalışmaları oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıs, İslâm Şahıslar Hukuku, İslâm Miras Hukuku, Müslüman-zimmî ilişkileri

Abstract:

The Relations between the Muslims and Dhimmis (non-muslims) and Their Analysis from the Point of View of Islamic Law of Person and Law of Inheritance According to Cyprus Qadi Records between 17th and 18th Centuries

Cyprus, still politically a volatile region, established a unique sociocultural relationship between Muslims and Dhimmis since the Ottoman administration. Quality and quantity of Muslim and Dhimmi legal relationships and practices of Islamic law are intriguing issues under Ottoman sovereignty in the island of Cyprus. The goal of this study is to present the relevance of Muslim-Dhimmi legal relationships in terms of Islamic law in the Island of Cyprus. The resources of this study contain 22 qadi record notebooks which cover 17th and 18th centuries and classical and modern literature on Islamic jurisprudence.

Key Words: Cyprus, Islamic Law of Person, Islamic Law of Inheritance, Muslim-Dhimmi Relations

* Bu makale "17. ve 18. Yüzyıl Kıbrıs Şer'iyeye Sicillerine Göre Müslüman-Zimmî İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlihi", adlı doktora tezimizden istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Batman Üniv. Öğretim Üyesi, Yrd. Doç. Dr., umidguler@gmail.com

GİRİŞ

1571 ve 1878 tarihleri arasında Osmanlı hâkimiyetinde kalan Kıbrıs adasında, fetihle beraber şer'î mahkemeler tesis edilmiş ve kazâ görevini yürütmek üzere İstanbul'dan adaya kadılar tayin edilmiştir. Osmanlı'nın önceki İslâm devletlerinden tevarüs ettiği ve geliştirdiği bu mahkemeler, İslâm hukuk esaslarına istinat ettirilmiş olup, sınırlı görev alanı ve yetkileri olan bazı mahkemeler hariç tutulursa kazâ yetkiyi hâiz tek müracaat mercii olmuşlardır. Nitekim 17. ve 18. yüzyıllarda Müslümanlar ile zimmîler arasındaki hukukî işlemler ve ihtilaflar da yine bu mahkemeler tarafından ele alınmıştır. Bilindiği üzere zimmî tabiri, İslâm ülkelerinde vatandaş olarak yaşayan gayri müs-limlere verilen isimdir.

Şer'î mahkemelerce tutulan kadı sicilleri, İslâm hukuk tatbikatını yansıtmaları bakımından olduğu gibi, tarih içerisinde meydana gelen Müslüman-zimmî hukukî ilişkilerini yansıtmaları bakımından da oldukça önemlidir. Nitekim bu hususta Kıbrıs kadı sicilleri, genel olarak Anadolu'daki sicillere nispetle özel bir niteliğe sahiptir. Öyle ki, incelenen dönemde zaman zaman dalgalanmalar olmakla birlikte genel olarak zimmî nüfus Müslümanların yaklaşık üç katıdır. Bunun da etkisiyle mahkeme kayıtlarına yansıyan Müslüman-zimmî hukukî ilişkileri Osmanlı Anadolu'suna göre oldukça yüksektir.¹ Bunun yanı sıra 17. ve 18. yüzyılların Tanzimat öncesi hukukî yapıyı yansıtmaları hasebiyle adadaki bu dönem, İslâm hukuk tatbikatının gözlemlenebilmesi için en elverişli zaman dilimidir. Böylece ilgili dönemde İslâm hukukunun ne düzeyde tatbik edildiği, uygulamada yaşanan sıkıntı veya aksaklıkların olup olmadığı, mahkemede karşı karşıya gelen Müslüman ve zimmîlere ne şekilde muamele edildiği gibi sorulara yönelik önemli bulgulara ulaşılabilecektir. Aynı zamanda bu belgelerin tetkikiyle Osmanlı idaresi altındaki Kıbrıs adasında yüzyıllarca birlikte yaşamış Müslüman ve gayri müslim halkların bir arada yaşama tecrübelerine de ışık tutulacaktır.

İslâm şahıs ve miras hukuku çerçevesine giren Müslüman-zimmî ilişkilerine yönelik birtakım sınırlamalar olsa da, ilgili döneme ait kadı sicillerine göre bu alanlarda da toplumlar arası ilişkiler yaşanmıştır. Bu çalışmada kadı sicillerine yansıyan bu ilişkilerin neler olduğu, vâki olan ihtilaflara kadıların ne tür çözümler ürettiği, bu esnada İslâm hukukunun² tatbik edilip edilmediği ya da ne ölçüde tatbik edildiği

1 Geniş bilgi için bkz. Ümit Güler, *17. ve 18. Yüzyıl Kıbrıs Şer'iyeye Sicillerine Göre Müslüman-Zimmî İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bil. Enst., Bursa, 2015, s. 1 vd.

2 Ele aldığımız mahkeme kayıtlarındaki hükümleri ya da hukukî meseleleri tahlil ederken konu ile ilgili İslâm hukukundaki tüm görüşleri zikretmek yerine, ana hatlarıyla Hanefî mezhebindeki hâkim görüşler (esahh-ı akvâl) belirtilecektir. Zira söz konusu dönemde

sorularına cevap aranacaktır. Araştırmanın veri tabanını 17. ve 18. yüzyılları kapsayan 22 adet Kıbrıs kadı sicili oluşturmaktadır. Çalışmada ilk olarak şahıslar hukuku, sonrasında miras hukuku ile ilgili şer'î mahkeme kayıtları ele alınacaktır.

I. ŞAHISLAR HUKUKU

İnceleme konusu yapılan döneme ait şer'î mahkeme sicilleri içerisinde şahıslar hukukuyla alakalı olup taraflarını Müslümanların ve zimmîlerin oluşturduğu kayıtların sayısı ve çeşitliliği sınırlı olmakla beraber, hukukî ilişkileri yansıtması bakımından önem arz eden birçok belgeye rastlanmıştır. İlgili döneme ait 8289 adet şer'î mahkeme kaydı içerisinde şahıslar hukukuna dair belge sayısı 658 olup, oran olarak %8'e tekabül etmektedir.

Şahıslar hukukuna dair 658 adet belgenin, taraflar açısından Müslüman-Müslüman, zimmî-zimmî ve Müslüman-zimmî gruplarına dağılımı şöyledir:

Taraflarını Müslümanların oluşturduğu kayıt sayısı 534'tür. Bu rakam şahıslar hukukuna dair belgelerin %81'inin Müslümanlar arasında meydana geldiğini göstermektedir. Taraflarını zimmîlerin oluşturduğu kayıt sayısı ise 99 olup, oran olarak %15'e tekabül etmektedir. Araştırma konumuzun çerçevesine giren Müslüman-zimmî kayıt sayısı ise 25'tir ve bu da oran olarak %4'e denk gelmektedir.

Belge sayısı ve oranı açısından sözü edilen grupların kendi içerisindeki durumu şöyledir: Taraflarını sadece Müslümanların oluşturduğu toplam mahkeme kaydı 5141 adet olup bu kayıtların 534'ü şahıslar hukukuna aittir. Bu da oran olarak %10'a denk gelmektedir. Taraflarını sadece zimmîlerin oluşturduğu şer'î mahkeme kaydı ise 2169 olup bunun 99'u şahıslar hukukuna dairdir; oran olarak bu da %5'e tekabül etmektedir. Araştırma konumuza temel olan Müslüman-zimmî kayıtlarındaki genel duruma bakılacak olursa daha önce de ifade edildiği gibi şahıslar hukukuna dair şer'î mahkeme kaydının pek fazla olmadığı görülür. Nitekim taraflarını Müslümanların ve zimmîlerin oluşturduğu 979 adet mahkeme kaydının 25'i şahıslar hukukuna dairdir. Bu da oran olarak %3'e tekabül etmektedir. Sayıca az da olsa bu kayıtlarla birlikte Müslümanlar ve zimmîler arasında meydana gelmiş olan şahıslar hukukuna dair birçok ilişkinin varlığı, mahiyeti ve bunlara yönelik hukuk tatbikatı ortaya çıkmaktadır.

Bu kısa giriş bilgilerinden sonra "vasî tayini" ve "vasînin tasarrufu" gibi iki alt başlıkta mahkeme kayıtları İslâm hukuku açısından ele alınıp tahlil edilecektir.

A. VASİ TAYİNİ

Konu ile ilgili şer'îye sicillerinde tespit edilen belgelere geçmeden önce başlık hakkında, özellikle Hanefî mezhebi çerçevesinde bilgi verilecektir. Sözlükte “eklemek, bitişmek; birinden bir işi üzerine almasını istemek” anlamındaki “vasy” kökünden türeyen vesâyet, İslâm hukukunda mümeyyiz ya da gayri mümeyyiz küçük gibi edâ ehliyeti bulunmayan yahut eksik olan veya ehliyeti sonradan kısıtlanan (mahcûr) bir kişinin mallarını koruma, işletme ve onun adına o malda tasarruf etme yetkisinin başka bir kimseye tanınmasını ifade eden bir terimdir.³ Vesâyet yetkisine sahip kimseye de vasî denir.⁴

Vasî tayininin Hanefî mezhebindeki durumu kısaca şöyledir: Vesâyete ihtiyaç duyan kısıtlı/kâsır⁵ kişinin babası ve babadan dedesi varsa vesâyet hakkı bunlara aittir; şayet yoksa Hanefî hukukçuları prensip olarak vasîyi tayin hakkını babaya vermiştir ve vefatından önce onun seçtiği kimse vasî olur. Baba vasî tayin etmemiş ise bu hak babanın babası olan dedeye intikal eder. Bunların tayin ettiği bir vasî de yoksa vasî tayini yetkisi hâkime geçer.⁶ Velinin vasiyet ile tayin ettiği vasîye, vasî-i muhtâr; kadının tayin edeceği vasiye ise vasî-i mansûb ya da vasî-i kâdı adı verilir.⁷ Osmanlı uygulamasında babanın bulunmadığı hallerde yetkili vasî olarak genelde annenin tayin edildiği ifade edilmektedir.⁸ İncelenen Müslüman-zimmî dava kayıtları için annenin vasî atanması durumunun diğerlerine oranla yarı yarıya olduğu söylenebilir. İlgili döneme ait kayıtlar arasında vesâyete dair dava sayısı on üç adettir. Tayin edilen vasîlerden onunun baba, anne, oğul gibi yakın akraba, geriye kalan üçünün ise yabancı ya da uzak akrabalar olduğu görülmektedir.

İslâm hukukunda atanılacak vasînin niteliğiyle ilgili de birtakım hususlar vardır. Hanefî hukukçularına göre kısıtlı kişi bir gayri müs-

3 Ali Bardakoğlu, “Vesâyet”, *DİA*, İstanbul, 2010, C. XLIII, s. 66; Ayrıca bkz. Hamza Aktan, “Vesâyet”, *İ.İ.İ.G.Y.A.*, İstanbul, 1997, C. IV, s. 456.

4 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmîyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yay., İstanbul, 1970, C. V, s. 116.

5 Kısıtlı/kâsır: Küçüklük, ihtiyarlık, sefeh vb. gibi hacri (kısıtlılığı) gerektiren sebeplerle medenî haklarını kullanmaktan mahrum bulunan kimse (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul, 1998, s. 233).

6 Muhammed Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-Şer'îyye fî'l-Ahwâlî's-Şahsiyye*, dirâse ve thk. Muhammed Emin Saraç, Ali Cum'a Muhammed, Dârü's-Selâm, Kahire, 2006, C. II, s. 1023; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İz Yay., İstanbul, 2001, C. I, s. 254; Aktan, “a.g.m.”, C. IV, s. 456; Bardakoğlu, “a.g.m.”, C. XLIII, s. 66 vd.; *Mecelle*, md. 974.

7 Subhi Mahmesânî, *el-Mebâdiü's-Şer'îyye ve'l-Kânûniyye fî'l-Hacr ve'n-Nafakât ve'l-Mevâris ve'l-Vasiyye*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 2002, s. 80.

8 M. Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 5. Baskı, Hars Yay., İstanbul, 2005, s. 242; Nurcan Abacı, *Bursa Şehrinde Osmanlı Hukukunun Uygulanması (17. yy.)*, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001, s. 166; Halil Cin – Gül Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi*, Sayram Yay., Konya, 2003, s. 264.

lim ise kendisine vasî tayin edilecek kişi Müslüman olabilir.⁹ Ancak Müslüman bir kimseye bir gayri müslimin vasî atanması câiz değildir.¹⁰ Ayrıca zimmînin harbî bir vasî atanması da geçerli görülmemiştir. Fakat bir zimmî yine zimmî birini vasî olarak atayabilir.¹¹ Bir kadının, kör bir kimsenin veya kazif suçu sebebiyle had cezasına uğramış birinin de vasî tayin edilmesi meşrudur.¹² Ancak vesâyette temel gaye ehliyet-sizler ve eksik ehliyetlilerin (kısıtlı/kâsır) malî haklarının korunması olduğundan, gerek veli gerekse kadı tarafından tayin edilen vasînin aralarında yetki farklılığı bulunsa da¹³ bu gayeyi gerçekleştirecek ehliyeti taşıması önemlidir. Vasînin tam edâ ehliyetinin bulunması (bâliğ ve reşid), üstleneceği görevi ifaya ehil (emanet) ve zikrettiğimiz gibi eğer Müslümanın vesâyetine üstlenecekse Müslüman olması şartında fakihler hemfikirdir.¹⁴ Nitekim aşağıda yer verilecek belgede de kadının tayinini yapacağı kişiyi zikrederken “*vesâyete ehl olan*” ifadesini kullanması, onun bu şartları dikkate aldığı bir göstergesidir.

İncelenen sicillerde vasî tayinine dair birçok örneğe rastlanmakla beraber farklı dinden bir vasî tayini çok az görülmektedir.¹⁵ Bu ender rastlanan durumla ilgili ilk olarak zimmî üzerine vasî tayini üzerinde durulacaktır. Siciller arasında bu tür üç ayrı kayıt bulunmaktadır.¹⁶ Burada örnek olarak ele alınacak 1125/1713 tarihli belgeye göre, babanın vefat etmesi sebebiyle kadı zimmî çocuklar için Müslüman bir vasî tayin etmektedir ki, belgenin aslı şöyledir:

Medîne-i Lefkoşa'ya tâbi' Eşçillora nâm karye sâkinlerinden iken bundan akdem hâlik olan Hacı Ergiro veled-i Antoni nâm zimmînin sulbî sağır oğlu Sergi ve sulbiye sağıre kızı Ergiri'nin tesviye-i emrleri için cânib-i şer'-i enverden bir vasî nasb u ta'yîn olunmak lâzım ve mühim olmağın hâkim-i mevki'-i sadr-ı kitâb tûbâ lehû ve hüsn-i me'âb

9 Bilmen, *a.g.e.*, C. V, s. 181; Vehbe Zuhayli, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*, I-VIII, 2. Baskı, Dârul-Fikr, Dimaşk, 1985, C. X, s. 7579.

10 Gelibolulu Damad Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhizâde, *Mecmaü'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, I-IV, thr. Halil İmrân el-Mansûr, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, C. IV, s. 455; Muhammed Kadri Paşa, *a.g.e.*, C. III, s. 1094; Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal li-Dirâseti's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, 9. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986, s. 461; Zuhayli, *a.g.e.*, C. X, s. 226; Mahmesânî, *a.g.e.*, s. 61.

11 Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebstû*, I-X, Çağrı Yay., İstanbul, 1983, C. XXVIII, s. 25; Zeydan, *a.g.e.*, s. 461.

12 Serahsî, *a.g.e.*, C. XXVIII, s. 25.

13 Geniş bilgi için bkz. Bilmen, *a.g.e.*, C. V, s. 203-206.

14 Zeydan, *a.g.e.*, s. 337; Mahmesânî, *a.g.e.*, s. 61; Bardakoğlu, “a.g.m.”, C. XLIII, s. 67.

15 Ali İhsan Karataş, 18. yüzyıl Bursa şer'iyye sicilleri üzerine yaptığı araştırmasında genellikle gayri müslimlere kendi dindaşlarından ve akrabalarından birinin vasî tayin edildiğini, bununla beraber zaman zaman Müslüman vasî tayininin de vâki olduğunu ifade etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla incelenen belgelerde Müslüman üzerine gayri müslim vasî tayini söz konusu olmamıştır. bkz. Ali İhsan Karataş, *Mahkeme Sicillerine Göre 18. Yüzyılda Bursa'da Gayrimüslimler*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005, s. 65.

16 KŞS-6-22/57; KŞS-8-47/125; KŞS-8-51/233.

*dahi vesâyete ehl olan işbu bâ'isü'l-vesîka Mehmed Ağa bin el-Hâc Süleyman nâm kimesneyi sağûrân-ı mezbûrânun tesviye-i emrlerine vasî nasb u ta'yîn eyledikde ol dahi vesâyet-i merkûmeyi kabul ve hizmet-i lâzimesini edâya ta'ahhüd ve iltizâm etmeğın mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu.*¹⁷

Görüldüğü üzere ilgili belgede kadının yapmış olduğu zimmî üzerine Müslüman vasî tayini İslâm Hukukununun tatbikatı açısından bir sorun oluşturmamaktadır. Zira kadının burada ve benzeri davalarda¹⁸ yaptığı İslâm hukukunu uygulamaktan ibarettir. Ancak kadının söz konusu çocuklar için zimmîlerden değil de Müslümanlardan birini vasî atamasının sebebi tam olarak bilinmemekle birlikte bu durumun zimmîler arasında bu göreve liyakatli birinin ya da onlardan böyle bir talebin olmamasına bağlı olduğu söylenebilir. Çünkü incelenen diğer kayıtlar arasında zimmîlere de vasîlik verildiği birçok defa müşahede edilmiştir.¹⁹ Zaten daha önce de ifade edildiği gibi Hanefî hukukçularına göre kendisine vasî tayin edilecek kişi zimmî ise vasînin de zimmî olmasında herhangi bir mâni yoktur.²⁰

Konuyla ilgili 1146/1734 tarihli bir diğer belgede farklı bir durumla karşılaşılmaktadır. Söz konusu dava konu itibarıyla nafaka talebine dair olsa da, içeriğinde hâkimin Müslüman bir çocuğa, babasının vefatından sonra zimmî annesini vasî tayin ettiği görülmektedir ki, belge şöyledir:

*Cezîre-i Kıbrıs'da medîne-i Lefkoşa mahallâtından Mahmud paşa mahallesi sâkinlerinden iken bundan akdem fevt olan Sinan bin Sinan nâm müteveffânın sulbî sagîr oğlu Mustafa nâm sagîrin babası müteveffâ-yı mezbûrdan müntakîl emvâl-i mevrûsesini zabt ve hıfz ve kibel-i şer'den vasî nasb olunan anası Maro nasrâniye meclis-i şer'-i hatîr-i lâzîmü't-tevkürde ikrâr-ı tâm ve takrîr-i kelâm ve ifâde-i merâm idüp vasî olduğum oğlum sagîr-i mezbûr Mustafa...*²¹

17 KŞS-8-51/233.

18 KŞS-8-47/125; KŞS-19-22/57.

19 KŞS-14-10/35; KŞS-14-10/37; KŞS-10-74/276.

20 Serahsî, a.g.e., C. XXVIII, s. 25.

21 KŞS-14-126/512. Belgenin tamamı: "Cezîre-i Kıbrıs'da medîne-i Lefkoşa mahallâtından Mahmud paşa mahallesi sâkinlerinden iken bundan akdem fevt olan Sinan bin Sinan nâm müteveffânın sulbî sagîr oğlu Mustafa nâm sagîrin babası müteveffâ-yı mezbûrdan müntakîl emvâl-i mevrûsesini zabt ve hıfz ve kibel-i şer'den vasî nasb olunan anası Maro nasrâniye meclis-i şer'-i hatîr-i lâzîmü't-tevkürde ikrâr-ı tâm ve takrîr-i kelâm ve ifâde-i merâm idüp vasî olduğum oğlum sagîr-i mezbûr Mustafa'nın nafaka ve kisve bahâya eşedd-i ihtiyâcı olmağla babası müteveffâ-yı mezbûrdan müntakîl emvâl-i mevrûsesinden kadr-i ma'rûf kibel-i şer'den nafaka ve kisve bahâ farz ve takdîr olunması bi'l-vesâyete matlûbumdur dedikde hâkim-i mevki' sadr-ı kitâb tûba leh ve hüsn-i me'âb hazretleri meşveret-i sîkât ile sagîr-i merkûm Mustafa'ya târih-i kitâbdan beher yeum yedişer sağ akça nafaka ve kisve bahâ farz ve takdîr idüp meblağ-ı mefrûz-ı mezbûr sagîr-i merkûmun nafaka ve kisve bahâsına harc ve sarf lede'l-iktizâ istidâneye ve lede'z-zafer rücû'a merkûm Maro'ya kibel-i şer'den izin verilüp mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu."

Daha önce de zikredildiği gibi İslâm hukukuna göre Müslüman üzerine gayri müslim bir vasî tayini câiz değildir. Hanefî mezhebinde de genel hüküm böyledir.²² Bu noktada kadının farklı bir mezhebin görüşüyle hüküm verebilme ihtimali düşünülebilir. Ancak diğer mezheplere göre de ittifakla böyle bir vesâyetin câiz olmadığı ifade edilmektedir.²³ Ayrıca Osmanlı hukuk tatbikatına yönelik çalışmalarda da böyle bir hükme rastlanmamıştır. Nitekim Osmanlı hukuk tarihçilerinin de ifade ettiğine göre Osmanlı hukukunda vesâyet altına alınacak kişi Müslüman ise vasînin de Müslüman olması gerekmektedir.²⁴

Bu son belgedeki uygulamaya incelenen tüm siciller içerisinde sadece bir defa rastlanmıştır. Benzer bir dava bir başka kayıta da bulunmaktadır; ancak burada kadı, Müslüman çocuk üzerine Müslüman bir vasî tayin etmiştir. Buna göre kadı, zimmî annenin vefatından sonra kendisi de zimmî olan fakat daha sonra İslâm'ı seçen çocuğa zimmî akrabalarından değil de, yabancı bir Müslümanı vasî tayin etmektedir.²⁵ Bu belgede de görüldüğü gibi kadının, Müslüman bir kişiye zimmî bir vasî tayininde bulunması, ancak özel şartlardan dolayı istisnâî bir durum olabilir. Şer'îye sicilleri mahiyeti icabı hükümün verilmesinde etkili unsurları açıkça zikretmediğinden, bu konuda kadının neden böyle bir hüküm verdiğine dair net bir bilgiye sahip olunamamaktadır.

B. VASİNİN TASARRUFU

Burada vasînin tasarruflarına dair üç örnek üzerinde durulacaktır. Ele alınacak ilk belge 1033/1624 tarihli olup zimmî bir vasînin, vesâyeti altında bulunan zimmî kısıtlı (kâsır) adına yaptığı bir satın alma işlemi ile ilgilidir. Bu mahkeme kaydında Müslüman şahıs, sahip olduğu mülkü kısıtlı kişi adına tasarrufta bulunma yetkisine sahip olan vasîye satmakta ve vasî de kısıtlı adına satın alma işleminde bulunmaktadır. Söz konusu mahkeme kaydı şöyledir:

22 Muhammed Kadri Paşa, *a.g.e.*, C. III, s. 1094; Şeyhîzâde, *a.g.e.*, C. IV, s. 455; Zeydan, *Ahkâmü'z-Zimmîyyün ve'l-Müste'menîn fi Dâri'l-İslâm*, s. 461.

23 Zeydan, *a.g.e.*, s. 337; Zuhaylî, *a.g.e.*, C. X, s. 7331.

24 Aydın, *a.g.e.*, s. 242; Akgündüz – Cin, *a.g.e.*, s. 460; Akyılmaz – Cin, *a.g.e.*, s. 265; Ekinci, *a.g.e.*, s. 412.

25 Konu ile ilgili 1110/1698 tarihli davanın kaydı şöyledir: “*Bağ kazâsına tâbi' Anarida nâm karye sâkinelerinden iken bundan akdem hâlike olan Margaro bint-i (?) nâm nasrâniyyenin helâkından sonra ta'akkul-ı dîn mertebesinde olmağla şeref-i İslâm'la müşerref olup mahrûse-i Leşkoşa'da Ayaandoni mahallesinde sâkin sadr-i oğlu Mehmed bin Abdullah nâm mühtedî-i sağırin vâlidesi merkûme Margaro'dan intikâl iden mâlını hüfz ve ahvâlini zabta bir vasî nasb u ta'yîn olunmak lâzım ve mühim olmağın hâkim-i mevki'-i sadr-ı kitâb dahi vesâyet uhdesinden gelmeğe kâdir olan işbu râfi'u'l-kitâb Hüseyin Çavuş bin Veli nâm kimesneyi sağır-i mezburun vâlidyesinden intikâl eden mâlını kabz ve hüfza ve sâ'ir tesviye-i umûruna vasî nasb u ta'yîn idüp ol dahi vesâyet-i merkûmeyi kabul ve merâsimini edâya ta'ahhüd ve iltizâm etmeğın mâ hüve'l-vâki' bi't-taleb ketb olundu.” (KŞS-6-22/57).*

... Mülk menzilimi bi-cümleti't-tevâbi' ve'l-levâhuk mezbûr Yani'ye yetmiş guruşa tarafeynden icâb ve kabulü hâvî bey'-i bât-ı sahîh-i şer'î ile bey' u teslim edüp ol dahi vasî olduğu sağır-i mezbûr Piyeri için ber-vech-i muharrer iştirâ vü tesellüm ve kabz u kabul eyledikten sonra semeni olan meblağ-ı mezkûr yetmiş guruşu sağır-i mezbûrun mâlından olmak üzere müşteri-i mezbûr yedinden tamamen ahz ü kabz eyledim...²⁶

1110/1698 tarihli bir diğer vasî tasarrufu örneği de, vasînin vesâyeti altında bulundurduğu çocukların malları üzerinde satış işleminde bulunmasına dairdir. Söz konusu belgede kocasının ölümüyle evlatlarının vesâyetini üstlenen Müslüman bir kadın, çocuklara ait bazı mülkleri zimmî bir şahsa satmaktadır. Belge şöyledir:

... Mülk menzili harâbe müşrif olmağla Omorfa kazâsına tâbi' Matoş nâm karyede vâki' kırk dört dip eşcâr-ı zeytunu ile beyne't-tâlibîn müzâyede olunup ragabât-ı nâs munkatî'a olduktan sonra mezbûr Elyasi üzerinde hakk-ı karâr ile on beş guruş üzerinde karâr idüp ziyâdeye tâlib-i âharı dahi olmamağla müvekkilem merkûme Rabia vesâyeti hasebiyle mezbûr Elyasi'ye bi-sağfakatin vâhidetin tarafeynden icâb ve kabulü hâvî bey'-i bât-ı sahîh-i şer'î ile on beş guruşa bey' u teslim ol dahi ber-vech-i muharrer iştirâ vü tesellüm ve kabz u kabul eyledikten sonra...²⁷

26 KŞS-10-74/276. Belgenin tamamı: "Medîne-i Lefkoşa mahallâtından Merdivenli Çeşme mahallesi sâkinlerinden el-Hâc Muslu bin Ahmed nâm kimesne meclis-i şer'-i hatîr-i lâzımü't-tevkîrde işbu bâ'isü's-sifr Piyeri veled-i Piyeri nâm sağır zimmînin kibel-i şer'-i enverden mansûb vasîsi olan Yani veled-i Yerelomî nâm zimmî muvâcehesinde ikrâr-ı tâm ve takrîr-i kelâm edüp yedinde mülküm olup mahalle-i mezbûrede vâki' bir taraftan Piyeri zimmî mülkü ve bir taraftan Eter (?) nâm Nasrânîyye mülkü ve tarafeynden tarik-ı âmm ile mahdûd bir bâb fevkânî ve üç bâb tahtânî hâne ve iki sundurma ve bir hammâm ve bi'r-i mâ'i ve kenîf ve hauluğu müstemil mülk menzilimi bi-cümleti't-tevâbi' ve'l-levâhuk mezbûr Yani'ye yetmiş guruşa tarafeynden icâb ve kabulü hâvî bey'-i bât-ı sahîh-i şer'î ile bey' u teslim edüp ol dahi vasî olduğu sağır-i mezbûr Piyeri için ber-vech-i muharrer iştirâ vü tesellüm ve kabz u kabul eyledikten sonra semeni olan meblağ-ı mezkûr yetmiş guruşu sağır-i mezbûrun mâlından olmak üzere müşteri-i mezbûr yedinden tamamen ahz ü kabz eyledim; min ba'd mâru'z-zikr menzil mezbûr Piyeri'nin mülk-i müşterâsıdır; keyfe mâ yeşâ' ve hasbe mâ yehtâr mutasarrıf olsun dedikde mukurr-ı merkumun minvâl-i meşrûh üzere câri ve sâdır olan ikrârını el-mukarru-lehül'-mezbûr vicahen tasdik ve şifâhen tahkik edicek mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu."

27 KŞS-6-38/106. Mahkeme kaydının tamamı: Mahrûse-i Lefkoşa mahallâtından Tophâne mahallesi sâkinlerinden İken bundan akdem fevt olan es-Seyyid Mehmed bin Durmuş nâm kimesnenin sulbî sağır oğlu Durmuş'un vâlidesi ve kibel-i şer'-i enverden mansûbe vasîsi olan Rabia bint-i Ali nâm hâtûn taraftan bey'-i âti'z-zikri ikrâra vekil olup zâtını ma'rîfet-i şer'îyye ile ârifân olan Ali bin Hüseyin ve Hüseyin bin Mehmed nâm kimesneler şehâdetleriyle şer'an vekâleti sâbite olan Yûsuf Beşe bin Murad nâm kimesne meclis-i şer'-i hatîr-i lâzımü't-tevkîrde işbu bâ'isü's-sifr Elyasi veled-i Tomazod nâm zimmî muvâcehesinde bi'l-vekâle üzerine da'vâ ve takrîr-i kelâm idüp sağır-i mezbûr Durmuş'un babası müteveffâyı mezbûr es-Seyyid Mehmed'den intikâl iden mahrûse-i merkûme kazâsına tâbi' Ayamarına nâm karyede vâki' bir taraftan Simoni mülkü ve etrâf-ı selâsesi tarik-ı âmm ile mahdûd ve mümtâz yedi bâb harâbe yağ değırtmeni ve bir bâb fevkânî hâne ve bir sundurma ve bir mikdâr havlu ve bir harâbe harâğ değırtmeni ve bir mandrayı müstemil mülk menzili harâbe müşrif olmağla Omorfa kazâsına tâbi' Matoş nâm karyede vâki' kırk dört dip eşcâr-ı zeytunu ile beyne't-tâlibîn müzâyede olunup ragabât-ı nâs munkatî'a olduktan sonra mezbûr Elyasi

Konuyla ilgili 1019/1610 tarihli üçüncü örnek de yetim çocukların annesi, aynı zamanda vasîsi olan bir Müslüman kadının, vefat eden kocasının bir zimmîdeki alacağını vekil vasıtasıyla mahkemeye başvurarak talep etmesine dairdir. Mahkeme kaydının aslı şöyledir:

Oldur ki; Bundan akdem Şâm-ı Şerîf de vefât eden merhûm Hamza Ağa'nun evlâd-ı sığârına vasî olan zevcesi Fatma bint-i Selim'in tarafından vekil-i şer'i olan Abdürrahim Çelebi ibn-i Mehmed mahfil-i kazâda mahmiyye-i Lefkoşa muzâfâtundan Dimbo nâm karye sükkânundan İstavrino veled-i Seçelli nâm zimmî muvâcehesinde bast-ı merâm edüp merhûm-ı mezbûr Hamza Ağa hâl-i hayâtında merkûm zimmîye otuz sikke altın verüp bir kantâr mahlûc penbe selem edüp hâlâ vefât etmekle zimmî-i mezbûrun zimmetinde kalmışdır, talep ederim dedikde gibbe's-su'âl ikrâr edüp velâkin akçe verdim dedikde penbe ihzârına üç güne dek mehl verüp kayd olundu.²⁸

Burada önce Hanefî mezhebinin konuya dair görüşlerini ana hatlarıyla ifade edip belgelerin tahlillerini o çerçevede yapmak uygun olacaktır. Genel olarak vasî, çocuğun menfaatine olan her türlü tasarrufla yetkilidir. Örneğin çocuk adına hibe kabul edebilir, rehin verebilir, alım-satım, kiralama gibi tasarruflarda bulunabilir. Fakat vasî çocuğun malını kendisi için satın alamadığı gibi kendi malını da çocuğa satamaz. Ancak çocuğun lehine açık bir durumun söz konusu olduğu takdirde bu işlem câiz görülmüştür.²⁹

Yukarıda zikredilen birinci ve ikinci örnekte vesâyet altında bulunan yetim çocuklar adına mülk satın alma ve satış yapma işlemi gerçekleştirilmektedir. Hanefî hukukçularına göre de vasînin böyle bir yetkisi vardır. Hatta bu noktada Hanefîler, alışverişte gabn-i fâhiş söz konusu olmadığı müddetçe, gabn-i yesîrin akdin sıhhati açısından bir mahzur oluşturmayacağını da ifade etmektedirler.³⁰ Bununla birlikte

üzerinde hakk-ı karâr ile on beş guruş üzerinde karâr idüp ziyâdeye tâlib-i âharı dahi olmamağla müvekkilem merkûme Rabia vesâyeti hasebiyle mezbûr Elyasi'ye bi-safkatın vâhidetin tarafeynden icâb ve kabulü hâvî bey'-i bât-ı sahîh-i şer'i ile on beş guruşa bey' u teslim ol dahi ber-vech-i muharrer iştirâ vü tesellüm ve kabz u kabul eyledikten sonra yine karye-i merkûme Ayamarina'da vâki' lede'l-ahâlî ve'l-cirân ma'lûmül-hudûd seksen dönüm tarlasını dahi bâ-izn-i sâhib-i arz mezbûr Elyasi'ye fâriğ ve hakk-ı tasarrufunu tefvîz ol dahi tefevvüz ve kabul etmeğîn semen-i mezbûr ile bedel-i mezkûr cem'an on sekiz guruşu tamâmen yedinden ahz u kabz eyledi fi mâ ba'd mârru'z-zikr menzîl ve eşcâr-ı mezbûr Elyasi'nin mülk-i müşterâsı ve arâzi-i meşfûre dâhil-i taht-ı tasarrufu olmuşdur keyfe mâ yeşâ ve hasbe mâ yehtâr mutasarrîf olsun dedikde gibbe't-tasdikî's-şer'i mâ hüve'l-vâki' bi't-taleb ketb olundu."

28 KŞS-3-164/1034; Benzer davalar için bkz. KŞS-3-33/217; KŞS-3-164/1033.

29 Bilmen, *a.g.e.*, C. V, s. 183-188; Bardakoğlu, "a.g.m.", C. XLIII, s. 68; Aktan, "a.g.m.", C. IV, s. 457; Ayrıca bkz. Serahsi, *a.g.e.*, C. XXVIII, s. 29 vd.

30 Mesela; vasî, yetimin yüz kuruşluk bir malını doksan beş kuruşa satsa ve yine doksan beş kuruşluk bir malı yetim için yüz kuruşa satın alsa sahih olur. Aksi halde, yani fâhiş gabn söz konusu olursa vasînin satışı fâsît olur (Bilmen, *a.g.e.*, C. V, s. 184. Ayrıca bkz. Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim el-Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, I-II, thk. Vehbi Süleyman Gavacı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1989, C. II, s. 332).

mahkeme kayıtlarında açıkça görüldüğü gibi, kendilerine vasî tayin edilen yetimlerin malları üzerinde haksız bir tasarrufta bulunulmasının ve yetimin zarara uğratılmasının engellenmesi için teoride var olan hükümler, pratikte de aynen tatbik edilmiştir. Verilen örnek mahkeme kaydında da görüleceği üzere, bu tür satışlarda vasî satış gerekçesi olarak mahkemeye meşru bir sebep sunmak durumundadır. Vasînin mal satışını konu edinen üç adet mahkeme kaydının ikisinde, gerekçe olarak yetimin malının “*harâbe müşrif olmağla*” yani malın harabe olmaya yüz tutmuş olduğu şeklinde satışın gerekçesinin ifade edildiği görülmektedir.³¹ Söz konusu diğer kayıta da “*zarûret-i deyn nafakaları için*” ifadesi geçmektedir.³² Şer’î mahkeme kayıtlarına yansıdığı üzere, şayet vasî tarafından gerçekleştirilen satış işlemi hukukî bir gerekçeye dayanmadan yapılmış ise, bunun yetimler lehine telafi edilmesi için hukuk yolunun açık olduğu da müşahede edilmektedir. Nitekim kimi kayıtlarda, üzerlerindeki vesâyet sona eren âkil bâliğ kişilerin vasîlerinin “hukukî bir gerekçesi olmaksızın kendilerine ait malın satışını yapmış oldukları” iddiasıyla mahkemeye malın iadesi için başvurdukları görülmektedir.³³ Bu davalar kimi zaman davacılar lehine,³⁴ kimi zaman malî elinde tutan kişilerle anlaşma yoluna gidilerek,³⁵ kimi zaman da satışın hukukî bir gerekçeye³⁶ dayanmış olduğunun ortaya çıkmasıyla davacılar aleyhine sonuçlanmıştır.³⁷ Hangi tür gerekçelerin hukukî olup olmadığı şer’iye sicillerinden görülemiyor olsa da, vesâyetteki asıl amacın çocuğun ya da genel olarak kısıtlının hukukunu koruma ve menfaatini temin etme olduğundan,³⁸ kuvvetle muhtemel olarak bunun takdirini kadı yapmıştır. Nitekim şer’î mahkemenin yetimlerin hakkını koruyup gözetme hususunda oldukça titiz davranıldığı söz konusu kayıtlarda açıkça müşahede edilebilmektedir.

Zikredilen son mahkeme kaydında ise vasînin, vesâyeti altındaki yetimlerin bir alacağını tahsil etmek için mahkemeye başvurduğu görülmektedir. Hanefî hukukçularına göre vasîlerin yetkilerinden biri de vesâyeti altında bulunan kişinin alacağını tahsil etmektir.³⁹ Bununla birlikte kadının uygulamalarından bayan vasî tayin edilebildiği⁴⁰ de

31 KŞS-3-10/73; KŞS-6-38/106.

32 KŞS-4-33/93.

33 KŞS-10-46/160; KŞS-10-87/349; KŞS-11-66/230; KŞS-13-108/333.

34 KŞS-10-46/160.

35 KŞS-10-87/349; KŞS-13-108/333.

36 “... Şer’le zarûret-i deyn için bey’a arz olunup ragabât-i nâs bi’l-külliyeye münkat’u olduktan sonra elli bin akçe ile üzerimde hakk-ı karârla karâr ve ziyâde bir akçe tâlib-i âhar zuhûr etmemekle ben dahî bâğ-ı mezkûru ma’rifet-i şer’le istîrâ ve semeni olan meblağ-ı mezkûru mezbûrenin vasiyyesi meşfûre Milo nasrâniyyeye teslim eyledim ol vechile bâğ-ı mezkûr mülk-i müşterâm olup...” (KŞS-11-66/230).

37 KŞS-11-66/230.

38 Bardakoğlu, “a.g.m.”, C. XLIII, s. 68. Ayrıca bkz. Serahsî, a.g.e., C. XXVIII, s. 29 vd.

39 Bilmen, a.g.e., C. V, s. 186.

40 KŞS-3-164/1033; KŞS-3-164/1034; KŞS-11-66/230; KŞS-14-10/35; KŞS-14-10/37.

görülmetedir ki, Hanefî mezhebine göre bayan vasî tayin edilmesinin herhangi bir mahzuru yoktur.⁴¹

II. MİRAS HUKUKU

Mirâs kelimesi sözlükte “kök, temel; birinin diğerinden devraldığı eski durum, bakiye” anlamlarındaki irs (virâse) kökünden türemekle beraber, çok defa irs ile eş anlamlı olmak üzere “bir şeyin bir kişi veya topluluktan diğerine geçmesi, başkasından kalan, tevarüs edilen şey” manalarında kullanılır. İslâm hukukunda da irs ve miras, ölen bir kimsenin (mûris) mal varlığının âkîbetini düzenleyen kuralların bütünü ifade eder.⁴²

8289 adet şer’î mahkeme kaydı içerisinde miras hukukuna dair kayıt sayısı 1277’dir. Bu da oran olarak %15’e tekabül etmektedir. Miras hukukuna dair 1277 adet kaydın taraflar açısından Müslüman-Müslüman, zimmî-zimmî ve Müslüman-zimmî gruplarına dağılımı ise şöyledir:

Taraflarını Müslümanların oluşturduğu miras hukukuna dair kayıt sayısı 986’dır. Bu rakam miras hukukuna dair kayıtların %77’sinin Müslümanlar arasında meydana geldiğini göstermektedir. Taraflarını zimmîlerin oluşturduğu kayıt sayısı ise 269’dur. Bu da oran olarak %21’e tekabül etmektedir. Taraflarını Müslümanların ve zimmîlerin oluşturduğu belge sayısı 22’dir ve bu, oran olarak %2’ye denk gelmektedir.

Ayrıca taraflarını sadece Müslümanların oluşturduğu toplam mahkeme kaydının 5141 adet olduğu görülür ve bu kayıtların 986’sı miras hukukuna aittir. Bu da oran olarak %19’a denk gelmektedir. Taraflarını sadece zimmîlerin oluşturduğu şer’î mahkeme kaydı ise 2169 olup bunun 269 adedi miras hukukuna dairdir; oran olarak bu da %12’ye tekabül etmektedir. Araştırma konumuza temel olan Müslüman-zimmî kayıtları açısından miras hukukuna dair mahkeme kaydının pek fazla olmadığı görülmektedir. Nitekim taraflarını Müslümanların ve zimmîlerin oluşturduğu 979 adet mahkeme kaydının sadece 22’si miras hukukuna dairdir ve bu da oran olarak %2’yi teşkil etmektedir.

İfade edildiği gibi miras hukukuna dair Müslüman-zimmî mahkeme kayıtları oldukça sınırlı olmakla birlikte terekeyle alakalı birçok farklı dava da vuku bulmuştur; ancak bunlar daha çok malın mülkiyeti,⁴³ zabt edilmesi⁴⁴ ya da vesâyete konu olması⁴⁵ gibi hukukun muhtelif alanlarıyla ilgilidir.

41 Bilmen, *a.g.e.*, C. V, s. 180; Bardakoğlu, “a.g.m.”, C. XLIII, s. 67.

42 Hamza Aktan, “Miras”, *DİA*, İstanbul, 2005, C. XXX, s. 143.

43 KŞS-4-154/364; KŞS-15-154/544.

44 KŞS-4-248/579; KŞS-4-145/342; KŞS-4-143/339; KŞS-10-44/152; KŞS-16-171/272.

45 KŞS-4-87/349.

İncelenen sicillerde yer alan miras hukukuna dair dava sayısının sınırlı olmasının temel sebebi din farklılığıdır. Nitekim İslâm hukukuna göre gayri müslimlerin Müslümanlara mirasçı olamayacağında görüş birliği olduğu gibi, içlerinde Hanefilerin de bulunduğu cumhura göre Müslümanlar da gayri müslimlere mirasçı olamaz.⁴⁶ Bu durumun aksine bir uygulamaya kayıtlar arasında şahit olunmamıştır. Böylece Müslümanlar ve gayri müslimler arasındaki mirasçılık açısından söz konusu döneme ait mahkeme kayıtları, Osmanlı Kıbrıs'ında İslâm miras hukukuna riayet edildiğinin bir göstergesi olmaktadır.

Bu girişten sonra mahkeme kayıtlarında yer alan miras hukukuna dair bazı Müslüman-zimmî davaları, ilgili başlıklar altında ele alınarak İslâm hukuku açısından tahlil edilecektir.

A. VÂRİS

İslâm miras hukukuna göre ölen kişiye “mûris/müverris” ve bu kişinin bıraktığı maldan hissesi (payı) olana da “vâris” (mirasçı) denir.⁴⁷ Daha önce ifade edildiği gibi İslâm hukukuna göre Müslümanlar ile gayri müslimler arasında mirasın söz konusu olması mümkün değildir.⁴⁸ Nitekim incelenen kayıtlarda aksi bir duruma rastlanmamıştır. Bununla beraber din farkı hususunda Hanefî hukukçuların belirlemiş olduğu bazı şartlar vardır. Buna göre bahis mevzuu olan din farkı, ölümün meydana geldiği an itibariyle dikkate alınır. Ölüm sonrası meydana gelecek bir farklılığın mirasçılığa herhangi bir etkisi yoktur.⁴⁹ Yani kişinin mirasçı olup olmayacağını belirleyecek olan, ölümün gerçekleştiği andaki dinî durumudur. Mahkeme kayıtlarına yansıdığı kadarıyla bu hükmün de aynen tatbik edildiği söylenebilir.⁵⁰ Her ne kadar Çiçek, *Zimmis of Cyprus in the Sharia Court* adlı çalışmasında, sonradan ihtida eden bir şahsın zimmî babasından kendi hissesine düşen miras payını aldığını gösteren bir mahkeme kaydına yönelik, kadının İslâm hukukunu uygulamadığı yönünde bir değerlendirmesi olsa da, bu mevzuda hata etmiş olduğu anlaşılmaktadır.⁵¹

46 Zeydan, *a.g.e.*, s. 535-536; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ahkâmü'l-Mevâris Beyne'l-Fıkh ve'l-Kânûn, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye*, Beyrut, 1978, s. 88; Zekiyyüddin Şa'bân – Ahmed Gundur, *Ahkâmü'l-Vasiyye ve'l-Mirâs ve'l-Vakf fî Şeriatü'l-İslâmiyye*, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt, 1989, s. 256-257.

47 Bilmen, *a.g.e.*, C. V, s. 209; Erdoğan, *a.g.e.*, s. 304.

48 Zeydan, *a.g.e.*, s. 535-536; Şelebî, *a.g.e.*, s. 88; Şa'bân – Gundur, *a.g.e.*, s. 256-257.

49 Bilmen, *a.g.e.*, C. V, s. 224; Zeydan, *a.g.e.*, s. 537; Şelebî, *a.g.e.*, s. 90; Ayrıca bkz. Ali Himmet Berkî, *İslâm Hukukunda Ferâz ve İhtikâl*, sdl. İrfan Yücel, D.İ.B. Yay., Ankara, 1986, s. 3; Hamza Aktan, *Mukayyeseli İslâm Miras Hukuku*, Işık Akademi Yay., İstanbul, 2008, s. 51.

50 Zimmî yakınının ölümünden sonra ihtida etmekle beraber miras payını alan kişilere 18. yüzyıl Bursa kadı sicillerinde de rastlanmıştır. Ayrıca zimmîlerin mirasları taksim edilirken vârisleri arasında mühtedi var ise ihtida tarihinin kayıt altına alındığı belirtilmektedir (Karataş, *a.g.e.*, s. 89).

51 Kemal Çiçek, *Zimmis (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Court 1110/39 A.H./ 1698-1726 A.D.*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, The Faculty of Arts of the University of Birmingham, Birmingham, 1992, p. 143.

Yukarıda zikredilen durumla ilgili mahkeme kayıtlarından biri örnek olarak zikredilecektir. 1143/1730 tarihli belgede sonradan ihtida eden bir şahıs, zimmi babasından kendisine kalan mirası vasisi olan annesinden almaktadır. Söz konusu mahkeme kaydının aslı şöyledir:

Medîne-i Lefkoşa mahallâtından Debbâğhâne mahallesi mütemekkinlerinden iken bundan akdem hâlik olan Odik veled-i Mardiros nâm Ermeni'nin sulbî sağır oğlu ve sinn ve cüssesinin bülûğa tahammülü olup rüşd ve bülûğunu iddi'â idüp şeref-i İslâm'la müşerref olan Yûsuf nâm şâbb-ı emred meclis-i şer'de yine mahalle-i merkûmede mütemekkinine ve kibel-i şer'den mansûb vasisi anası işbu râfi'atü's-sıf Arisoni bint-i Luizu nâm nasrâniyye tarafından husûs-ı âti'l-beyânı vekil olup el-Hâc Hasan ve Kürkçü Ali nâm kimesneler şehâdetleriyle vekâleti sâbite olan zevci Dodak veled-i Artin nâm Ermeni muvâcehesinde ikrâr idüp babam mesfûr Odik mürd olduğda ben sağır olmam ile anam mesfûre Arisoni vasim olup babamdan intikâl eden emvâl ve erzâkımu ber-müceb-i defter-i kassâm kabz ve zabt etmişidi hâlâ ben bâliğ ve reşid olup emvâl ve erzâkımu bi-nefsi hüfz ve hurâsete iktidârım olmağla vasiyye-i mezbûre anam Arisoni'nin makbûzu olan ber-müceb-i defter-i kassâm on üç bin altı yüz yetmiş akçeyi tamâmen yedinden ahz u kabz eyledim meblağ-ı mezkûrdan ve gayrıdan anam Arisoni zimmetinde bir akçe ve bir habbe hakkın yokdur husûs-ı mezbûrdan ve gayrıdan zimmetini ibrâ vü iskât eyledim dediği kayd şud.⁵²

Burada zikretmek istediğimiz bir başka mahkeme kaydı daha vardır. 1133/1721 tarihli bu kayıt, eşinin ölümüyle kendisine vâris olan zimmi şahsın, eşinin terekesinden kendisine intikal eden miras hissesi ile ilgili muameleleri kendisi adına yürütmek üzere bir Müslüman şahsı vekil olarak tayin etmesine dairdir. Nitekim Hanefi mezhebine göre Müslüman zimmiyi vekil tayin edebileceği gibi, zimmi de Müslümanı vekil tayin edebilir; bu noktada din birliği şart değildir.⁵³ Konu ile ilgili mahkeme kaydı şöyledir:

Medîne-i Lefkoşa mahallâtından Ayaandoni mahallesi sâkinlerinden Yusibi veled-i Hristodolo nâm zimmi meclis-i şer'-i hatîr-ı lâzımü't-tevkîrde işbu bâ'isü'l-vesika Ömeriye mahallesi sâkinlerinden Mehmed Ağa bin Ahmed nâm kimesne muvâcehesinde ikrâr-ı tâm ve takrîr-i kelâm edüp mahalle-i mezbûre sâkinelerinden iken bundan akdem hâlike olan zevcem Hristina bint-i Poli nâm Nasrâniyyenin cemî' urüz u nukûd ve akâr u menkûl ve esâs-i beyt ve evânî-i nühâsiyye ve gayri-nühâsiyye ve bi'l-cümle ismi mâl itlâk olunur tereke[sinden] bana intikâl

52 KŞS-13-196/642. Benzer bir kayıt için bkz. KŞS-10-73/267.

53 Bilmen, *a.g.e.*, C. VI, s. 319; Abdurrahman b. Muhammed b. İyâz el-Cezîri, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, I-V, Dârü'l-Fıkr, Beyrut, 1972, C. III, s. 170. Vekâlete dair geniş bilgi için bkz. Bilmen, *a.g.e.*, C. VI, s. 311 vd.; Cezîri, *a.g.e.*, C. III, s. 167 vd.; Bilal Aybakan, "Vekâlet", *DİA*, İstanbul, 2013, C. XLIII, s. 1-6.

*eden hisse-i şer'iyeyi terekesine vâzı'u'l-yed olan karındaşlarından ve sâirlerinden da'vâ vü talebe ve sulh u ibrâya mezbû[r] Mehmed Ağa'yı tarafımdan vekil nash u ta'yîn edüp ol dahi ber-vech-i [muharrer] vekâlet-i mezbûru kabul ve hizmet-i lâzimesini edâya ta'ahhüd ü iltizâm etmeğın kayd şud.*⁵⁴

Ele alınan mahkeme kayıtları arasında dikkati çeken bir diğer husus da tereke olarak vârislere intikal eden mallar şayet bir süre önce satın alınmış ise bunların vârislere ait olduğunun kadı huzurunda tescil ettirilmesidir. Şöyle ki, mûrisin vefatından önce bir başkasından satın almış olduğu mal, kendisinin vefatıyla vârislerine intikal etmektedir. Vârisler, mûrisin kendisinden malı satın aldığı kimseyi mahkemeye çağırarak, ondan bu mal üzerinde hiçbir hakkı bulunmadığını ifade etmesini talep ederler, o da -mahkeme kayıtlarına yansıdığı kadarıyla- bu satışın varlığına dair ikrarda bulunur. Esasen burada kadının yaptığı sadece bir noterlik işleminden ibarettir. Muhtemelen bu uygulama, ileride mal üzerinde ortaya çıkabilecek iddiaları bertaraf etmek için gerçekleştirilmektedir. Ancak bu çok fazla yaygın bir uygulama değildir. Nitekim ilgili döneme dair sicillerde sadece iki kayıt mevcuttur. Bu konuda verilecek örnek 1110/1699 tarihli şu mahkeme kayıdır:

*... Mülk menzilimi mezbûr Evraşım'ın babası Yerelmo nâm zimmîye yigirmi beş aded esedî guruşa bâten bey' u teslim ve kabz-ı semen eylemişidim hâlâ mezbûr Yerelmo mürd olmağın menzil-i mezkûr bi-hasbe'l-irsi's-şer'î veresesine intikâl eylemişdir keyfe mâ yeşâ'ün mutasarrıf olsunlar benim kat'â [alâka] ve medhalim yokdur dediklerinde mukurr-ı merkûmun minvâl-i muharrer üzre cârî ve sâdır olan ikrârını el-mukarru lehü'l-mezbûr vicâhen tasdik ve şifâhen tahkik edicek mâ hüve'l-vâktî bi't-taleb ketb olundu.*⁵⁵

B. TEREKE

Hanefî hukukçularına göre tereke ya da terike, “Bir müteveffânın kendisine ait olmak üzere⁵⁶ geride bıraktığı mallardır.” şeklinde tarif

54 KŞS-10-141/611.

55 KŞS-6-71/206. Mahkeme kaydının tamamı: “Mahrûse-i Lefkoşa mahallâtından Tribiyodi mahallesi sâkinlerinden İbrahim bin Ahmed nâm kimesne meclis-i şer'-i hatîr-i lâzımü't-tevkîrde işbu bâ'isü's-sıf Evraşım veled-i Yerelmo nâm zimmî muvâcehesinde ikrâr ve i'tirâf idüp bundan akdem mahalle-i mezbûrede vâktî bir taraftan Mustafa Beşe mülkî ve bir taraftan Hüseyin Ağa mülkî ve tarafeynden tarîk-i âmm ile mahdûd ve mümtâz bir bâb tahtânî hâne ve bir mîkdâr havluyu müştemil mülk menzilimi mezbûr Evraşım'ın babası Yerelmo nâm zimmîye yigirmi beş aded esedî guruşa bâten bey' u teslim ve kabz-ı semen eylemişidim hâlâ mezbûr Yerelmo mürd olmağın menzil-i mezkûr bi-hasbe'l-irsi's-şer'î veresesine intikâl eylemişdir keyfe mâ yeşâ'ün mutasarrıf olsunlar benim kat'â [alâka] ve medhalim yokdur dediklerinde mukurr-ı merkûmun minvâl-i muharrer üzre cârî ve sâdır olan ikrârını el-mukarru lehü'l-mezbûr vicâhen tasdik ve şifâhen tahkik edicek mâ hüve'l-vâktî bi't-taleb ketb olundu.” Benzer bir kayıt için bkz. KŞS-8-96/361.

56 Tereke: “Aynında başkalarının hakkı bulunmayan.” şeklinde de tarif edilmektedir (Döndüren, a.g.e., s. 427).

edilmiştir.⁵⁷ Bu tanım kimi mahkeme kayıtlarında aynen yer almaktadır.⁵⁸ Bir önceki başlık altında temas ettiğimiz kayıtların dışında, Müslümanlar ve zimmiler arasında herhangi bir mirasçılık durumu söz konusu olmadığı gibi, tarafları mahkeme huzurunda karşı karşıya getiren tereke davaları da sınırlıdır. Nitekim bunlar sadece terekeyle alakalı bir mesele olarak, ölen kişinin bir başkasıyla olan iş ortaklığından kaynaklanan bazı hususlardan müteşekkildir. Bu durum mahkeme kayıtlarına, ya ölen kişinin (mûris) vârisleri tarafından mûrisin iş ortağına terekeyi teslim etmesi için dava açma şeklinde ya da söz konusu malların mirasçılara teslim edildiğinin kayıt edilmesi şeklinde yansımaktadır. 1139/1727 tarihli şu mahkeme kaydı örnek olarak zikredilebilir:

... Oğlum hâlik-i meşfûr Madros merkûm Hasan Beşe ile basmacılık san'atında şerik olmağla terekesinden olup işbu Hasan Beşe yedinde olan kırk beş aded basmacı kalıbı ve bir kazgan ve altı aded tekne ve üç destî ve nısf vukiyye ketîre ve bir vukiyye bakkam ve üç aded dağar ve bir mermer taş ve dört aded kebîr tezgâh ve bir sağır tezgâhı merkûm Hasan Beşe yedinden ahz u kabz eyledim minvâl-i meşrûh üzre işbu Hasan Beşe yedine hüccet-i şer'üyye verilmesi murâdımdır dedikde işbu hurûf ketb olunup yedine def' olundu.⁵⁹

İfade edildiği gibi istilâhî anlamı itibariyle tereke, aynında başkasının hakkı bulunmayan, ölenin bıraktığı bütün mallardır. Burada ifade olunan mal tabirinin içine taşınır, taşınmaz mallar, alacaklar, diyet alacakları ve mala dönüştürülmüş kısas alacakları girmektedir. Aynında başkasının hakkı bulunmayan ifadesi, ölenin elindeki malın başkasına ait olmamasını açıklamak için kullanılır. Örneğin, ölenin başkasından gasp ettiği, ödünç veya emanet aldığı mallar terekeden sayılmaz.⁶⁰ Söz konusu mahkeme kaydında da mûrisin iş ortağının elindeki malları, tereke olarak mirasçılara intikal etmiş ve onlar da bu malları (terekeyi) teslim almışlardır.

57 Bilmen, a.g.e., C. II, s. 209.

58 "... İsmi mâl itlâk olunur terekesinden..." (KŞS-10-141/611).

59 KŞS-13-14/72. Belgenin tamamı: "Cezîre-i Kıbrıs'da medîne-i Lefkoşa mahallâtından Korkud efendi mahallesi mütemekkinlerinden bundan akdem karşı yakada hâlik olduğu tevâtüren sâbit olan Madros veled-i İvaz nâm Ermeni'nin sulbî sağır oğlu Bedros ve sağıre kızı Sara'nın ceddesi ve kabel-i şer'-i enverden mansûb vasîsi olan Meryem bint-i Arakil nâm Ermenîye meclis-i şer'-i hafîz-i lâzımü't-tevkîrde işbu râfî'u'l-vesika Basmacı Hasan Beşe bin Cuma mahzarında ikrâr ve takrîr-i kelâm idûp oğlum hâlik-i meşfûr Madros merkûm Hasan Beşe ile basmacılık san'atında şerik olmağla terekesinden olup işbu Hasan Beşe yedinde olan kırk beş aded basmacı kalıbı ve bir kazgan ve altı aded tekne ve üç destî ve nısf vukiyye ketîre ve bir vukiyye bakkam ve üç aded dağar ve bir mermer taş ve dört aded kebîr tezgâh ve bir sağır tezgâhı merkûm Hasan Beşe yedinden ahz u kabz eyledim minvâl-i meşrûh üzre işbu Hasan Beşe yedine hüccet-i şer'üyye verilmesi murâdımdır dedikde işbu hurûf ketb olunup yedine def' olundu." Benzer bir kayıt için bkz. KŞS-9-53/206.

60 Şelebî, a.g.e., s. 38; Döndüren, a.g.e., s. 427; Aktan, a.g.e., s. 62.

C. TEREKE ÜZERİNDEKİ HAKLAR

İncelenen siciller arasında tereke üzerindeki haklara dair mahkeme kayıtlarına rastlanmıştır. İslâm hukukuna göre tereke üzerinde muhtelif haklar bulunmaktadır. Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşe göre bu haklardan ilki ölenin teçhiz ve defin masraflarının karşılanmasıdır; daha sonra borçlar ödenir. Kalan malın üçte birinden vasiyetler yerine getirilir. Bundan sonra kalan mallar mirasçılara intikal eder.⁶¹ Taraflarını Müslümanların ve zimmîlerin oluşturduğu mahkeme kayıtlarında tereke üzerindeki haklarla alakalı rastlanan tüm kayıtlar, borçların ödenmesine ve tereke üzerindeki hakların son aşamasında yer alan mirasçılara intikal eden mallara dairdir. Mirasçılara intikal eden mallara daha önceki başlıklar⁶² altında temas edildiğinden burada sadece borçların ödenmesiyle ilgili mahkeme kaydına yer verilecektir. 1125/1713 tarihli bu kayıt, bir zimmînin, kendisine borç para vermiş olduğu bir Müslümanın borcunu ödemediği vefat etmesi üzerine, borcun ödenmesi için ölen kişinin eşine dava açmasına dair olup mahkeme kaydı şöyledir:

... Üzerine da'vâ ve takrîr-i kelâm idüp müteveffâ-yı mezbûr Hüseyin Beşe ibn-i Abdullah bin Abdullah'a hâl-i sıhhatinde mâlimdan on sekiz guruş ikrâz ve teslim ol dahi istikrâz ve kabz ve masârfına sarfla istihlâk idüp kable'l-edâ zimmetinde iken vefât etmeğın hâlâ tereke-i vâfiyyesinden taleb ederim su'âl olunsun dedikde gibbe's-su'âl ve'l-inkâr müdde'î-i mezbûrdan müdde'âsına mübeyyine beyyine taleb olundukda udûl-i ahrâr-ı ricâl-i Müslimînden Osman ibn-i Ahmed ve Ahmed bin Mehmed nâm kimesneler li-eclî's-şehâde meclis-i şer'a hâzırân olup isrû'l-istişhâd fi'l-hakika müdde'î-i mezbûr Luizo kendi mâlimdan müteveffâ-yı mezbûr Hüseyin Beşe ibn-i Abdullah ibn-i Abdullah'a hâl-i sıhhatinde bizim huzûrumuzda on sekiz guruş ikrâz ve teslim ol dahi istikrâz ve kabz ve masârfına sarfla istihlâk idüp kable'l-edâ zimmetinde iken vefât eyledi biz bu husûsa bu vech üzre şâhidleriz şehâdet dahi ederiz deyü her biri edâ-i şehâdet-i şer'îyye eylediklerinde gibbe ri'âyet-i şerâ'iti'l-kabul şehâdetleri makbûle olmağın ba'de't-tahlîfi's-şer'î mücebiyle ba'de'l-hükm mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu.⁶³

D. BEYTÜLMÂL

Dönemin Kıbrıs sicil kayıtlarında, yakın akrabalarından bir vâris varken, beytülmâl emininin kasıtlı ya da vârisin bulunmadığı zannıyla kasıtsız bir işlemi ile bazı kimselerin terekelerinin beytülmâl⁶⁴ kaldığı

61 Aktan, a.g.e., s. 64; Ayrıca bkz. Bilmen, a.g.e., C. V, s. 213; Şelebî, a.g.e., s. 39; Şa'bân - Gundur, a.g.e., s. 260-265.

62 Çalışmanın "Vâris" ve "Tereke" başlıklarına bakınız.

63 Benzer davalar için bkz. KSS-8-146/494; KSS-9-23/65; KSS-10-92/379; KSS-10-94/393; KSS-16-70/110.

64 Beytülmâl: İslâm devletinin mâliyye hazinesidir (Bilmen, a.g.e., C. IV, s. 73; Erdoğan, a.g.e., s. 38).

ve bu kişilerin vârislerinin de beytümâl emini aleyhine dava açarak terekenin iadesini talep ettikleri görülmektedir. Bilindiği gibi İslâm miras hukukunda mûrise olan yakınlığına göre belirli mirasçılar vardır. Onların olmaması halinde beytümâl devreye girer. Dolayısıyla vefat eden kişinin önceki mirasçılarında hiçbiri mevcut değilse ve malının tamamını bir kişi veya kuruluşa vasiyet etmemişse tereke hazineye kalır. Malının bir kısmını vasiyet etmişse, vasiyetin yerine getirilmesinin ardından kalan miktar hazineye intikal eder.⁶⁵ Söz konusu mahkeme kayıtlarına göre Kıbrıs'ta da bu şartlara sahip olan terekenin beytümâle kaldığı görülmektedir.

1045/1635 tarihli mahkeme kaydında, zimmî bir şahıs beytümâl emininin aleyhine dava açarak, beytümâl emininin şahsın veraset hakkını inkâr ederek, terekeyi beytümâle aktardığını ve böylece kendisini verasetten mahrum ettiğini iddia eder. Hâkim de yapmış olduğu tahkikat neticesinde davacıyı haklı bulur ve terekenin iadesine hükmeder. Konu ile ilgili mahkeme kaydı şöyledir:

*Budur ki; mahrûse-i Lefkoşa mahallâtından Kofti mahallesi ahâlisinden işbu hâfızu'l-kitâb Kadlo bint-i Yorgi nâm zimmîye meclis-i şer'de cezîre-i Kıbrıs'da bi'l-fi'l beytü'l-mâl-i âmme ve hâssa emîni olan es-Seyyid Mehmed Çelebi ibn-i Ahmed muvâcehesinde da'vâ ve takrîr-i kelâm idüp mahalle-i merkûme sükkânından olup bundan esbak mürd olan Yagob nâm merdûd ile ben li-eb ve ümm karındaşlar olup babamız mezbûr Yorgi ve ceddimiz ismi (?) ve vâlidemiz ismi Marya olup min ciheti'l-farîza ve'r-reddiye hâlâ mürd-i mezbûrun verâseti bana münhasıra iken emîn-i mûmâ ileyh es-Seyyid Mehmed Çelebi mürd-i mezbûrun muhallefâtına vâzî'u'l-yed olup beni verâsetden mahrûm etmek murâd eder su'âl olunup icrâ-yı şer' ve ihkâk-ı hakk olunmasın iltimâs ederim dedikde gibbe's-su'âl mûmâ ileyh es-Seyyid Mehmed Çelebi müdde'îye-i merkûme Kadlo mürd-i mezbûr Yagob ile minvâl-i muharrer üzre li-eb ve ümm karındaşlar olduğunu münkir olıcak müdde'îye-i merkûme Kadlo'dan sıdk-ı makâlîne mutâbık beyyine taleb olundukda udûl-i Müslimîn[den] Mustafa Odabaşı ibn-i Abdülmennan ve el-Hâc İbrahim Subaşı ibn-i Ali nâm kimesneler li-ecli'ş-şehâde mahfil-i kazâyâ hâzırân olup...*⁶⁶

65 Geniş bilgi için bkz. Bilmen, *a.g.e.*, C. V, s. 239 vd.; Şa'bân – Gundur, *a.g.e.*, s. 267 vd.; Aktan, *a.g.e.*, s. 83 vd.

66 KŞS-4-132/309. Mahkeme kaydının tamamı: "Budur ki; mahrûse-i Lefkoşa mahallâtından Kofti mahallesi ahâlisinden işbu hâfızu'l-kitâb Kadlo bint-i Yorgi nâm zimmîye meclis-i şer'de cezîre-i Kıbrıs'da bi'l-fi'l beytü'l-mâl-i âmme ve hâssa emîni olan es-Seyyid Mehmed Çelebi ibn-i Ahmed muvâcehesinde da'vâ ve takrîr-i kelâm idüp mahalle-i merkûme sükkânından olup bundan esbak mürd olan Yagob nâm merdûd ile ben li-eb ve ümm karındaşlar olup babamız mezbûr Yorgi ve ceddimiz ismi (?) ve vâlidemiz ismi Marya olup min ciheti'l-farîza ve'r-reddiye hâlâ mürd-i mezbûrun verâseti bana münhasıra iken emîn-i mûmâ ileyh es-Seyyid Mehmed Çelebi mürd-i mezbûrun muhallefâtına vâzî'u'l-yed olup beni verâsetden mahrûm etmek murâd eder su'âl olunup icrâ-yı şer' ve ihkâk-ı hakk olunmasın iltimâs ederim

Bu örnek mahkeme kaydında da görüldüğü üzere söz konusu dönemde zimmiler rahatlıkla şer'î mahkemeye müracaat ederek haklarını talep etme özgürlüğüne sahip olmuş ve şer'î mahkeme İslâm miras hukukunun gerektirdiği gibi hareket etmiştir. Yukarıdaki belgede ve diğerlerinde de müşahede edildiği gibi ilgili dönemde İslâm miras hukukuna aykırı herhangi bir uygulamaya rastlanmamıştır. Bunlarla beraber söz konusu mahkeme kaydında davalı şahsın Müslüman bir devlet memuru olması herhangi bir şekilde kadının tutumunu veya hükmünü olumsuz yönde etkilememiştir. Zira ilgili dönemde zimmiler kendilerine haksızlıkta bulunduğunu iddia ettikleri kişileri rahatlıkla mahkeme huzuruna çağırabilmişlerdir.

SONUÇ

Taraflarını Müslümanların ve zimmilerin oluşturduğu 979 adet mahkeme kaydının 25'i şahıslar hukukuna dair olup, söz konusu belgeler oran olarak %3'e tekabül etmektedir. Sayıca az olsa da bu kayıtlarla birlikte Müslümanlar ve zimmiler arasında meydana gelen, şahıslar hukukuna dair birçok ilişkinin varlığı, mahiyeti ve bunlara yönelik hukuk tatbikatı ortaya çıkmıştır. İlgili belgelerin genel olarak "vasî tayini" ve "vasînin tasarrufu"na dair olduğu müşahede edilmiş olup Müslümanlar ve zimmiler arasında vesâyet ilişkisinin kurulduğunu gösteren birçok örneğe rastlanmıştır. Bu vesâyet ilişkilerinin tamamı yetim kalan Müslüman ya da zimmî çocuklar üzerinde meydana gelmiştir. Hanefî hukukçuları tarafından câiz kabul edilen zimmî üzerine Müslüman vasî tayin edilmesi durumuna dair birçok kayıt bulunmakla birlikte, her ne kadar câiz görülme de Müslüman üzerine gayri müslim bir vasî tayin edildiği de olmuştur. Bu durumun Osmanlı Kıbrısı'nda yaygın bir uygulama olduğunu söyleyebilmek için elimizde yeterli delil yoktur. Nitekim böyle bir uygulama, incelenen tüm sicil kayıtları içerisinde sadece bir örnektir. Dolayısıyla hâkimin Müslüman bir kişiye zimmî bir vasî tayin etmesi ancak özel şartlar sebebiyle gerçekleşen istisnâ bir durumdur. Şer'îye sicilleri mahiyeti icabı hükmün verilmesinde etkili unsurları açıkça zikretmediğinden,

dedikde gibbe's-su'âl mûmâ ileyh es-Seyyid Mehmed Çelebi müdde'îye-i merkûme Kadlo mürd-i mezbûr Yağob ile minvâl-i muharrer üzre li-eb ve ümm karındaşlar olduğunu münkir olicak müdde'îye-i merkûme Kadlo'dan sıdk-ı makâlîne mutâbık beyyine taleb olundukda udül-i Müslîmin[den] Mustafa Odabaşı ibn-i Abdülmennan ve el-Hâc İbrahim Subaşı ibn-i Ali nâm kimesneler li-eclî's-şehâde mahfil-i kazâya hâzırân olup gibbe'l-istîşhâdî's-şer'î fi'l-hakîka mürd-i mezbûr Yağob zindelîği hâlinde müdde'îye-i merkûme Kadlo ile li-eb ve ümm karındaşlar olup babaları ismî Yorgi ve cedleri ismî (?) ve vâlideleri ismî Marya olup min cihet'l-farîza ve'r-reddiye verâseti merkûme Kadlo'ya münhasra olup mezbûreden gayri vârisi olmadığını bizim huzûrumuzda merreten ba'de uhrâ ikrâr ve i'tirâf idüp bizi işhâd etmişdir biz bu husûsa şâhidleriz ve şehâdet dahi ederiz deyü bi'l-muvâcehe edâ-i şehâdet-i şer'îyye eylediklerinde ba'de ri'âyet-i merâsimihâ şehâdetleri hayyîzi kabulde vâkt'a olmağın emîn-i mûmâ-ileyh es-Seyyid Mehmed Çelebi'ye mürd-i merdûdun muhâllefâtından kasr-ı yed etmeğe tenbih birle mâ hüve'l-vâkt' bi't-taleb ketb ü sebt olunup tâlibin yedine vaz' olundu ki lede'l-hâce ibrâz idüp ihticâc idine cerâ zâlik."

bu konuda kadının neden böyle bir hüküm verdiği dair net bir bilgiye sahip olunamamaktadır. Bu istisnâî durumun dışında, konuyla ilgili tüm uygulamaların Hanefî mezhebinin görüşleri doğrultusunda gerçekleştiği ifade edilebilir.

İncelenen Müslüman-zimmî dava kayıtları için annenin vasî atanması durumu diğerlerine oranla yarı yarıyadır. Kayıtlar arasında vesâyete dair dava sayısı on üç adettir. Tayin edilen vasîlerden onunun baba, anne, oğul gibi yakın akraba iken geriye kalan üçünün uzak akraba ya da yabancı olduğu görülmüştür. Vasî tasarruflarının kadının kontrolünde olduğu, bu sayede Müslüman ya da zimmî yetimlerin haklarının büyük bir titizlikle muhafaza edildiği gözlenmiştir. Nitekim vesâyet altındaki yetimlerin malları üzerinde haksız bir tasarrufta bulunulmasının ve yetimin zarara uğratılmasının engellenmesi için teorideki hükümler, pratikte de aynen tatbik edilmiştir. Kayıtlara yansıdığı kadarıyla yetimlere ait malların satışında vasî, satış gerekçesi olarak mahkemeye meşru bir sebep sunmak durumundadır. Şayet vasî tarafından gerçekleştirilen satış işlemi hukukî bir gerekçeye dayanmadan yapılmış ise, bunun yetimler lehine telafi edilmesi için hukuk yolunun daima açık olduğu müşahede edilmiştir. Sonuç olarak şer'î mahkemenin Müslüman ya da zimmî yetimlerin korunup gözetilmesi hususunda oldukça titiz davrandığı ve bu konuda İslâm hukukunu aynen tatbik ettiği ifade edilebilir.

İncelenen sicillerde din farklılığından kaynaklı olarak Müslümanlar ve zimmîler arasında miras hukuku sahasına giren pek fazla hukukî ilişkiye rastlanmamıştır. Taraflarını Müslümanların ve zimmîlerin oluşturduğu 979 adet mahkeme kaydının sadece 22'si miras hukukuna dairdir. Bu da oran olarak %2'ye tekabül etmektedir.

Bilindiği üzere İslâm hukukuna göre gayri müslimlerin Müslümanlara mirasçı olamayacağına görüş birliği olduğu gibi, içlerinde Hanefîlerin de bulunduğu cumhura göre Müslümanlar da gayri müslimlere mirasçı olamaz. Aksi yönde bir uygulamaya kayıtlar arasında şahit olunmadığından Müslümanlar ve gayri müslimler arasındaki mirasçılık açısından söz konusu döneme ait mahkeme kayıtları, İslâm miras hukukuna riayet edildiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra İslâm miras hukukuna göre meşru görülen çerçevede Müslümanlar ve zimmîler arasında çeşitli hukukî ilişkilerin meydana geldiği ve kadı tarafından bunların teoriye uygun olarak çözüme kavuşturulduğu gözlenmiştir.

Müslümanlar ve zimmîler arasında meydana gelen bazı mirasçılık meseleleriyle beraber söz konusu tarafları mahkeme huzurunda karşı karşıya getiren tereke davalarının varlığı da tespit edilmiştir. Bu tereke davaları genel olarak, ölen kişinin bir başkasıyla olan iş ortaklığın-

dan kaynaklanmıştır. Bu durum mahkeme kayıtlarına ya ölen kişinin (mûris) vârisleri tarafından mûrisin iş ortağına terekeyi teslim etmesi için dava açma, ya da söz konusu edilen malların mirasçılara teslim edildiğinin kayıt edilmesi şeklinde yansımıştır.

İlgili sicil defterlerinde taraflarını Müslümanların ve zimmîlerin oluşturduğu tereke üzerindeki haklara dair rastlanan tüm kayıtlar, borçların ödenmesine ve tereke üzerindeki hakların son aşamasında yer alan mirasçılara intikal eden mallara dairdir.

Ele alınan mahkeme kayıtları arasında miras hukukuna dair dikkati çeken bir diğer husus da, tereke olarak vârislere intikal eden mallar şayet bir süre önce satın alınmış ise bunların vârislere ait olduğunun kadı huzurunda tescil ettirilmesidir. Sicillerde birkaç adet örneği olan bu uygulamanın zorunluluğu bulunmamakla birlikte, ileride mal üzerinde vuku bulabilecek herhangi bir ihtilafı gidermesi amacıyla yapıldığı anlaşılmaktadır.

Yine sicillerde, yakın akrabalarından bir vâris varken, beytûlmâl emininin kasıtlı ya da vârisin bulunmadığı zannıyla kasıtsız bir işlemi ile bazı zimmîlerin terekelerinin beytûlmâle kaldığı ve bu kişilerin vârislerinin de beytûlmâl emini aleyhine dava açarak terekenin iadesini talep ettikleri gözlenmiştir. Bu gibi hususlar sebebiyle söz konusu dönemde zimmîlerin rahatlıkla şer'î mahkemeye müracaat ederek haklarını talep etme özgürlüğüne sahip oldukları ve şer'î mahkemenin de İslâm miras hukukunun gerekliliklerine göre hareket ettiği ifade edilebilir. Nitekim ilgili dönemde İslâm miras hukukuna muhalif herhangi bir uygulamaya rastlanmamış ve davalı şahsın Müslüman bir devlet memuru olması herhangi bir şekilde kadının tutumunu veya hükmünü olumsuz yönde etkilediğine şahit olunmamıştır.

KAYNAKÇA

- Kıbrıs Şer'iyye Sicilleri, 1B, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22 numaralı defterler.
- Abacı, Nurcan, *Bursa Şehrinde Osmanlı Hukukunun Uygulanması (17. yy.)*, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.
- Akgündüz, Ahmet – Cin, Halil, *Türk Hukuk Tarihi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2011.
- Aktan, Hamza, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, Işık Akademi Yay., İstanbul 2008.
- "Miras", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXX, İstanbul 2005, ss. 143-145.
- "Vesâyet", *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (İ.İ.İ.G.Y.A.)*, C. IV, İstanbul 1997, ss. 456-458.
- Aybakan, Bilal, "Vekâlet", *DİA*, C. XLIII, İstanbul 2013, ss. 1-6.
- Aydın, M. Âkif, *Türk Hukuk Tarihi*, 5. Baskı, Hars Yay., İstanbul 2005.
- Bardakoğlu, Ali, "Vesâyet", *DİA*, C. XLIII, İstanbul 2010, ss. 66-70.
- Berki, Ali Himmet, *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal*, sdl. İrfan Yücel, Diyanet İşleri Başkanlığı (D.İ.B.) Yay., Ankara 1986.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fikhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yay., İstanbul 1970.
- el-Cezîri, Abdurrahman b. Muhammed b. İyâz, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, I-V, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1972.
- Cin, Halil – Akyılmaz, Gül, *Türk Hukuk Tarihi*, Sayram Yay., Konya 2003.
- Çiçek, Kemal, *Zimmis (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Court 1110/39 A.H. / 1698-1726 A.D.*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, The Faculty of Arts of the University of Birmingham, Birmingham 1992.
- Güler, Ümit, *17. ve 18. Yüzyıl Kıbrıs Şer'iyye Sicillerine Göre Müslüman-Zimmi İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bil. Enst., Bursa 2015.
- el-Halebî, Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim, *Mülteka'l-Ebhur*, I-II, thk. Vehbi Süleyman Gaveci, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1989.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İz Yay., İstanbul 2001.
- Karataş, Ali İhsan, *Mahkeme Sicillerine Göre 18. Yüzyılda Bursa'da Gayrimüslimler*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.
- Mahmesânî, Subhi, *el-Mebâdü's-Şer'iyye ve'l-Kânûniyye fi'l-Hacr ve'n-Nafakât ve'l-Mevâris ve'l-Vasiyye*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2002.
- Muhammed Kadri Paşa, *el-Ahkâmü's-Şer'iyye fi'l-Ahwâli's-Şahsiyye*, dirâse ve thk. Muhammed Emin Saraç, Ali Cum'a Muhammed, Dârü's-Selâm, Kahire 2006.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsülemme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, I-X, Çağrı Yay., İstanbul 1983.
- Şa'bân, Zekiyyüddin – Gundur, Ahmed, *Ahkâmü'l-Vasiyye ve'l-Mirâs ve'l-Vakfı Şer'iati'l-İslâmiyye*, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt 1989.
- Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ahkâmü'l-Mevâris Beyne'l-Fıkh ve'l-Kânûn*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1978.
- Şeyhizâde, Gelibolulu Damad Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmaü'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, I-IV, thr. Halil İmrân el-Mansûr, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Medhal li-Dirâseti's-Şer'iati'l-İslâmiyye*, 9. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmi ve Edilletuhu*, I-VIII, 2. Baskı, Dârü'l-Fıkr, Dimaşk 1985.

YAZIM KURALLARI, KISALTMALAR VE SAYFA DÜZENİNDE UYULMASI GEREKEN KURALLAR

A. ESERLER

Metinlerde

1. İmla kurallarında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu'nun en son baskısı esas alınmalıdır.
2. Eser "Microsoft Word" programında yazılmış olmalıdır.
3. Metin yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır.
4. Paragraf başı boşluğu bırakılmalıdır.
5. Metin 12 punto ile yazılmalıdır.
6. Metin 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır.
7. Sayfa düzeninde word belgesinin otomatik olarak bıraktığı üst ve alt, sağ ve sol boşluklar esastır.
8. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

Dipnotlarda

9. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.
10. Dipnotlarda kaynak adları (kitaplar, tezler veya dergi adları) italik olmalıdır.
11. Dipnotlarda makalelerde, makale adı tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.
12. Dipnotlarda yazar adı ve soyadı sırası takip edilmelidir. Detaylar için bkz. Şikago stili.
13. a.g.e. kısaltması yerine kitabın anlamlı kısaltması kullanılmalıdır.
14. Mütercim metinle ilgili açıklama yaptığı takdirde bunları bir dipnotla sayfa sonlarına eklemelidir. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

Kaynakçalarda

15. Eserin sonunda müstakil bir kaynakça verilmelidir. Kaynakça eserin özelliğine göre tasnif edilebilir (Arşiv Kaynakları, Eserler, Makaleler, Ansiklopedi Maddeleri...)
16. Kaynakça sadece metin içinde kullanılan (bilgi aktarılan) makaleler gösterilmelidir.

Örnekler:

Kitap:

Halil İnalçık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. bs., Ankara 2007, s. 115.

Jakob Philipp Fallmerayer, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Sonraki atıflarda: İnalçık, Fatih Devri..., s. 123.

Ansiklopedi Maddesi:

M. Metin Hülagü, "Gazi Ethem Paşa", DİA, c. 13, İstanbul 1996, s. 449.

17. Kaynakçada Ansiklopedi cilt sayısı belirtilirken, orijinalinde Roma rakamıyla cilt sayısı belirtilmişse Roma rakamları, yaygın rakamlar kullanılmışsa yaygın rakamlar kullanılır.

18. Kaynakçada yer alan eser ve makale künyelerinde yazarın önce soyadı (küçük harflerle), sonra adı yazılmalıdır.
19. Kaynakçadaki kitap isimleri italik yazılmalıdır.
20. Kaynakçadaki makale isimleri tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.
21. Kaynakçadaki kitaplarda sayfa aralığı verilmemelidir.
22. Kaynakçadaki makalelerin bütününe ait sayfa aralığı gösterilmelidir.
23. Kaynakçadaki künye bilgi sıralaması aşağıda belirtilen şekilde olmalıdır:
Kitap:
Fallmerayer, Jakob Philipp, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Makale:

- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair”, Belleten, c. XX, Nisan 1956, S. 77, s. 103-174.
- Ekler – Albüm – Osmanlıca Tıpkıbasımlarda vb.
24. Metne eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgelerin bir kopyası (USB, DVD, CD) içerisinde ve yüksek çözünürlükte (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir.
- 25ç. Resim ve belge türünden tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.
26. Metinde sayfa aralarına eklenecek olan şekiller için uygun büyüklükte boşluklar bırakılmalı veya resimlerin nereye geleceği anlaşılır bir şekilde belirtilmelidir.
27. Resim veya şekil altı yazıları 10 punto ve italik olmalıdır.
28. Eserde, Latin alfabesi dışında başka bir alfabeyle (Arap alfabesi, Çin alfabesi vb.) yazılmış bölümler metinde olması gereken yere yazar tarafından yerleştirilmeli, farklı olan yazı tipi Kuruma iletilmelidir.
29. Yazarlar indekse girecek kelimelerin listesini alfabetik sıralamayla göndermelidir. Sayfa numaraları grafik tasarım esnasında sayfa düzenine göre konulacaktır.

KISALTMALAR

Bu kısaltmalardan italik yazılanlar dipnotlarda da italik olmalı, küçük harfle başlatılanlar dipnotlarda da küçük harflerle yazılmalıdır.

- bkz. Bakınız
- bs. baskı
- c. – C. cilt (Dergi ciltleri için küçük harfle, kitap ciltleri için büyük harfle)
- çev. çeviren / tercüme eden
- ç.yazı çeviriyazı
- DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
- ed. Editör
- haz. hazırlayan
- İA. Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
- s. sayfa
- S. sayı
- t.y. basım tarihi yok
- vb. ve benzerleri
- vd. ve diğerleri
- vr. / yk. varak / yaprak
- y.y. basım yeri / yayınevi yok
- Yay. Yayınları, Yayıncılık
- Y.evi Yayınevi

yay. haz. yayına hazırlayan

-Sicill-i Ahvâl Defteri vb. arşiv kaynakları için Başbakanlık Arşiv Katalog sistemindeki kısaltmalar kullanılır.

-a.g.e., a.g.m., ibid gibi kısaltmalar kullanılmaz.

SAYFA DÜZENİ

1. Metindeki Bölümlerin dizilişi şöyle olmalıdır:

a. Künye sayfaları (Perde veya ithaf sayfası, kitabın, yazarının (varsa tercüme eden veya yayına hazırlayanın) adının yazılı olduğu, kütüphane kartının bulunduğu sayfalar).

b. "İçindekiler" sayfası

c. Varsa "Kısaltmalar" sayfası

d. Önsöz veya Sunuş

e. Giriş

f. Ana Metin

g. Bibliyografya

h. Dizin

i. Ekler

2. Metin içindeki uzun alıntı paragrafları sağdan soldan birer cm. daraltılır ve metnin normal puntosundan bir küçük puntuyla yazılır.

3. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

4. Mütercimim metinle ilgili açıklamaları bir dipnotla sayfa sonlarına konmalıdır. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

B. MAKALELER

Dergi Yayın İlkeleri

- Belleten Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup, Nisan, Ağustos ve Aralık aylarında, yılda üç sayı yayımlanır. Dergimizde, özgün araştırma-inceleme makaleleri, çeviri, kitap tanıtma, kongre-sempozyum haberleri ve vefyat yayımlanır. Yazıların bilimsel araştırma ölçütlerine uyması, alana bir yenilik getirmesi ve başka bir yerde yayımlanmamış olması gerekir. Bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiriler, yayımlanmamış olmak kaydıyla kabul edilebilir. Yayım kararı çıksa dahi başka bir yerde yayımlandığı tespit edilen yazılar yayım listesinden çıkarılır.

- Belleten'in dili Türkçedir. Gerekliğinde yaygın Batı dillerinde makale yayımlanabilir.

- Türkçe makalelerin yazımında TDK Yazım Kılavuzu esas alınır.

- Yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, bir nüshasında yazarın tanıtıcı bilgileri (ad-soyad, kurum, telefon, e-posta vb.) olmak üzere üç nüsha ve bir CD olarak Kurum adresine gönderilir.

- Makalelere eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgeler bir nüsha çıktı ile birlikte CD'de (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir. Tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

- Çevirilerde, çeviren, makalenin yazarından izin yazısı vermelidir. Bu durumda, makale yazarına telif ücreti ödenmez.

- Makale ve çevirilerde, metinden bağımsız olarak 200 kelimeyi aşmayacak Türkçe ve İngilizce özetler ile anahtar kelimeler bulunmalı ve bunların da çıktı ve CD'si gönderilmelidir.

- Makalelerin içeriği ve eklerinin (resim, çizim, harita, belge vb.) sorumluluğu yazara aittir.

- Gelen yazılar, Yayın Çalışma Kurulu'nda incelendikten sonra, konunun uzmanı iki hakemin, gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakemin değerlendirmesi ve Yayın Kurulu'nun nihai onayıyla basılır. Yayın Çalışma Kurulu, araştırma makaleleri dışındaki yazıları (vefeyat, sempozyum, kongre haberleri, kitap tanıtımlar vb.) bizzat inceleyip, hakeme göndermeden doğrudan kabul veya ret kararı verebilir.

- Yayın Çalışma Kurulu, gerektiğinde yazıların yazım şekli üzerinde küçük düzeltme ve değişiklikler yapabilir.

- Yazarlarına hakem raporu doğrultusunda düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra bir raporla birlikte bir nüsha çıktı ve CD ile en geç bir ay içerisinde Kurum'a teslim edilmelidir.

- Basılmama kararı verilen yazılar varsa hakem raporuyla birlikte yazarına iade edilir.

- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Telif Hakkı, Yayın ve Satış Yönetmeliğine göre yazara telif ücreti ödenir.

- Dergide yayımlanan makalelerin yayın hakkı Kurum'a aittir. Telif hakkı sanal ortamda yayımlanmayı da kapsar. Yazılar, izin alınmaksızın başka yerde yayımlanmaz.

Yazım Kuralları:

- Yazılar, A4 boyutunda MS Word uyumlu programda Trans Baskerville veya Times New Roman yazı karakterinde yazılmalıdır.

- Başlık, 12 punto, beyaz ve büyük harf olmalıdır. Başlık ortadan hizalı olmalıdır. Metinde ana ve ara başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar 10 punto, büyük harf ve koyu olarak sola dayalı; ara başlıklar 10 punto, koyu ve küçük harf yazılmalı sola dayalı olmalıdır. Başlıklar ve paragrafların arasında 6 nk aralık bırakılmalıdır.

- Yazar adı ve soyadı, ana başlığın altına 12nk aralık biraktıktan sonra 10 punto, beyaz, büyük harf ve ortaya hizalı olarak yazılmalıdır. (*) işareti ile sayfanın altına unvan, adres ve e-posta bilgileri 8 punto olarak verilmelidir.

- Metin, 10 punto, iki yana dayalı olmalıdır. Üstten: 5,8 cm, Alttan: 5,8 cm, Sağdan: 4,5 cm, Soldan: 4,5 cm boşluk bırakılmalıdır. Satır arası 3 nk olmalıdır. Paragraf araları 6 nk, paragraf girintisi 0,8 cm olmalıdır.

- Üstbilgi-Altbilgi, makalenin bir nüshasında metin üstbilgi kısmında çift sayfaya yazarın adı ve soyadı; tek sayfaya makalenin anlamlı kısaltılmış hali büyük harfle, 8 punto yazılmalıdır. Diğer iki nüshada bu alanlar boş bırakılmalıdır. Üstbilgi: 4,45 cm, Altbilgi: 0 cm.

- Sayfa numaraları, makalenin ilk sayfasında görünmeyecek şekilde, üstbilgi içinde sağ ve sol üst kenara 8 punto olarak yerleştirilmelidir.

- Alıntılar, 5 satırı geçtiğinde paragraf girintisinden 1 cm içeriden başlatılmalı, tırnak içinde 1 punto küçük yazılmalıdır. 5 satırdan az olan alıntılar metin içerisinde italik olarak verilir. Vurgulanması gereken ifadeler de italik yapılı.

- Dipnotlar, 8 punto tek aralık yazılmalıdır. Hizalaması iki yana dayalı ve paragraf girintisi 0.5 cm olmalıdır. Dipnot ayrıca çizgisi olmamalıdır. Metin içindeki atıflar sayfa altına dipnot şeklinde 1'den başlayarak numaralandırılmalıdır. Bunun dışında metin içinde atıf yapılmamalıdır. Dipnotlarda kaynaklar verilirken, kitap ve dergi ismi italik olmalı, makale isimleri tırnak içerisinde düz olarak verilmelidir. Dipnotlarda, ilk geçtiği yerde kaynak künyesi tam olarak verilmeli, daha sonra a.g.e., a.g.m., veya a.g.t. gibi yazarın belirlediği kısaltmalarla yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla kitap ve makalesi kullanılıyorsa ikinci eserin ilk kullanımından sonra, yazarın soyadı, sonra kitap veya makalenin tam veya kısaltılmış adı verilmelidir. Çok yazarlı kaynakların ilk geçtiği yerde yazarların tümü yazılmalı, daha sonraki-lerde kısaltarak verilmelidir.

Örnekler:**Kitap:**

Halil İnalçık, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009, 11. bs., s. 115.

Sonraki atıflarda: İnalçık, a.g.e., s. 123.

Yazarın birden fazla eseri olması halinde, sonraki dipnotlarda: İnalçık, Klasik Çağ, s. 123.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea", Belleten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), s. 101.

-Kaynakça: Makalelerde kullanılan kaynak ve araştırmalar makale sonunda bu başlık altında gösterilmelidir. Kaynakça, bu başlık altında yeni bir sayfadan başlamalı ve 9 punto yazılmalıdır. Sadece metin içinde atıfta bulunulan kaynaklar yer almalı ve yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir:

İnalçık Halil, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı, "Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea", Belleten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), ss. 99-106.

