

TÂHÂ HUSAYN'İN "FÎ'Ş-Şİ' R AL-CÂHİLÎ" ADLI ESERİNDEN DOLAYI MUHAKEMESİ VE DAVAYA BAKAN SAVCININ RAPORU

Y.Doç.Dr.Rahmi ER

A.Ü.D.T.C.F. Öğr. Üyesi.

Tâhâ Husayn, yirminci yüzyıl Mısır edebiyatının önde gelen isimlerinden biridir. Kendisi için çok yönlü bir edebiyatçı demek pek yanlış olmaz. Edebiyatın tiyatro dışında hemen hemen her alanında eserler ortaya koymuştur. Ancak, edebî eleştiri alanında yazdığı eserleri, kendisine hikâye, roman, şiir vs. alanlarındaki çalışmalarından daha çok ün sağlamıştır.

Tâhâ Husayn'ın edebî eleştirilerinde, başlıca dört farklı kültürün etkisi hakimdir. İslâm kültürü, eski Yunan ve Roma kültürleri ile modern Avrupa kültürü, onun düşünce yapısının temel dört direğini oluşturur.

1889'da Yukarı Mısır'ın Magâga eyaletine bağlı 'Azbat al-Kîlo köyünde kalabalık bir ailede dünyaya geldi. Küçük bir çocukken yakalandığı bir göz hastalığından kurtulamayarak, çocukluğunun henüz ilk yıllarında her iki gözünü de tamamen kaybetti. Bir diploma alamasa da, on yılını Doğu'nun klasik üniversitesi al-Azhar'de öğrencilikle geçirdi. 1914 yılında, Mısır Üniversitesinin ilk mezunu oldu. 1914-1919 yılları arasında Fransa'da çeşitli üniversitelerde okudu. Tarih alanında lisans ve yüksek lisans, sosyoloji alanında da doktora diplomalıyla Mısır'a döndü. Gerek Mısır Üniversitesinde öğrencisi olduğu Nallino ve Santillana gibi müsteşriklerden, gerekse Fransız üniversitelerinde tanıştığı Avrupalı hocalardan oldukça etkilendi. Ülkesine dönünce, Mısır (bugünkü Kahire) Üniversitesinin Eskiçağ Tarihi Bölümüne hoca olarak atandı. Bir yandan bu bölümde eski Yunan ve Roma tarihi alanında dersler verirken, diğer yandan modern Mısır okuyucusunu, çevirdiği eserlerle, eski Yunan kültürüyle tanıştırdı. 1925'te Üniversitenin Arap Edebiyatı Bölümüne hoca olarak tayin edildi. Çeşitli dönemlerde aynı üniversitenin Edebiyat Fakültesi dekanlığı görevinde bulundu. 1950-52 Vafâ Hükûmeti

kabinesinde Milli Eğitim Bakanlığı yaptı. 28 Ekim 1973'te, geride altmıştan fazla eser ve çok sayıda makale bırakarak Kahire'de öldü.¹

Tâhâ Husayn, Mısır Üniversitesinin Eskiçağ Tarihi Bölümünde hoca olarak görev yaptığı sırada, 1922 yılından itibaren, *al-Siyâsa* gazetesinde her hafta çarşamba günleri "Abbâsî döneminde yenilikçi şairler" üzerine bir dizi makale yazmaya başladı. Bu makaleler daha sonra yayınlanacak olan *Hadîsu'l-Arbî'â'* (Çarşamba Sohbetleri) adlı üç ciltlik eserinin çekirdeklerini oluşturmuştur. Tâhâ Husayn, Descartes'in şüphecilik nazariyesinden hareket ederek Emeviler ve Abbasiler dönemindeki sosyal ve siyasal hayatı inceleyip bu konuda cüretkâr görüşler ileri sürdü ve böylece edebiyatçıların dikkatlerini ve hatta şimşeklerini üzerinde topladı. Bu makalelerinde eski gazel şairlerini ele alan Tâhâ, bu şairlerden bir bölümünün tarihte var olmadığını, onlara mâledilen şairlerin de başkaları tarafından uydurulduğunu öne sürmüştür. Ona göre bazı şairler gerçekten yaşamış olmakla birlikte, onlara mâledilen gazellerin büyük bir kısmı da sonradan uydurulmuştur.² Emevî Devletinin yıkılıp yerine Abbâsî Devletinin kurulduğu çağın şüphe, eğlence ve mucûn çağı olduğunu veya bu çağın en belirgin özelliğinin şüphecilik, eğlence ve mucûn olduğunu ileri sürdüğü zaman, edebiyatta eski-yeni mücadelesine yeni boyutlar kazandırmış ve bu mücadeleyi körüklemiş oluyordu.³

Tâhâ Husayn, 1926'da ise ülkede büyük bir çalkalanmaya sebep olan *fî'ş-Şi'r al-Câhîlî* (Câhiliye Şiiri Üzerine) adlı eserini yayınladı. Yine Descartes'in şüphecilik kuramından hareket ederek ele aldığı Câhiliye dönemi şiirini çeşitli yönleriyle incelemiş ve sonuç olarak bu dönem şairlerine mâledilen şiirlerin büyük bir çoğunluğunun sonradan uydurulduğunu

1. Tâhâ Husayn'ın hayatı, edebî kişiliği ve eserleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Er, R. Tâhâ Husayn ve Üç Romani, S. 16-129.

2. *Hadîsu'l-Arbî'â'*; C.I, S. 175 v.d., 182, 198-199, 249-259, 283-315.

3. *Aynı seer*, S.7; C.II, S. 69-70; Kurayyim, S., *Mâzâ Yabkâ min Tâhâ Husayn*, S. 77.

savunmuştur. Tâhâ Husayn, Üniversitede Arap edebiyatı tarihi derslerinde öğrencilere verdiği ders notlarından oluşturduğu bu kitabını okuyucularına takdim ederken şöyle der:

"Bu, bizde daha önce kimsenin yapmadığı, Arap şiir tarihi üzerine yeni bir araştırmadır. Hemen hemen inanıyorum ki, insanların bir bölümü bu araştırmayı kızarak okuyacak, bir bölümü de okumaktan yüz çevirecektir. Ancak onun kızmasına, bunun yüz çevirmesine aldırmaksızın bu araştırmayı yayınlamak istiyorum.

Biz iki şey arasındayız: Ya eskilerin edebiyat ve edebiyat tarihi konusunda söylediklerini kabul edeceğiz, ya da öncekilerin ilmini tümü ile incelemeye, hatta şüphe ile incelemeye tabi tutacağız. Ben, öncekilerin edebiyat ve edebiyat tarihi konusunda söylediklerine, ancak inceledikten ve doğruluğunu öğrendikten sonra inanmak istiyorum. Bu araştırma ve inceleme gerçeğe götürmese bile, belki bir hüküm vermeyi sağlayabilir...

Ben Câhiliye şiirinin değeri konusunda şüpheye düştüm. Bu araştırma beni, gerçek olmasa bile, gerçeğe yakın bir şeye götürdü. O da, Câhiliye şiiri diye adlandırdığımız şiirlerin büyük bir çoğunluğunun Câhiliye devri ile hiç bir ilişkisi olmadığı, tersine, İslamiyetin ortaya çıkmasından sonra uydurulduğu ve Câhiliye şiirine mâledildiğidir. İmri'u'l-Kays'ın, Tarafa'nın, İbn Kulsûm'un veya 'Antara'nın şiirleri, aslında bunlara ait olmayıp, ravilerin uydurmasıdır. Ya da Arapların sonradan üretmesi, nahivcilerin veya hikayecilerin, ya da müfessirlerin, hadisçilerin uydurmasıdır."⁴

Tâhâ Husayn, araştırmasında takip ettiği metod konusunda da şunları söyler:

"...Şunu söylemek istiyorum ki ben, bu araştırmada, yeni ilim adamlarının ve filozofların takip ettikleri yolu takip edeceğim. Bu modern çağın henüz başlarında eşyaların gerçekliğini araştırmada Descartes tarafından ortaya konan felsefi yöntemi, edebiyat alanına da uygulamak istiyorum. Bütün insanların bildikleri gibi, bu metodun temel kuralları, araştırmacının kendisini, daha önce bildiği bütün şeylerden soyutlaması, araştırma konusuna zihnini, bu konuda söylenenlerden tam anlamıyla arındırarak yönelmesidir. Yine bütün insanlar biliyorlar ki, din ve felsefede, geleneksel düşünce mensuplarının, ortaya konduğu gün tasvip etmedikleri bu metod, yöntemlerin en verimli, en tutarlı ve bir şeyi ortaya koymada en güzeldir..."⁵

"...Evet, Arap edebiyatı ve tarihini araştırmaya koyulurken, milliyetçiliğimizi ve milliyetçiliğin tüm faktörlerini, dinimizi ve din ile ilgili her şeyi ve bunların karşısındaki tüm şeyleri unutmamız gerekir. Doğru, bilimsel araştırma metodu dışında hiç bir şeye bağlanmamamız, hiç bir şeye teslim olmamamız gerekir. Çünkü milliyetçiliğimizi ve dinimizi ve bunlarla ilgili şeyleri unutmamız taktirde, taraf tutmaya ve duygularımızı, bu milliyetçilik veya şu dinle uygun düşecek şeyler üretmeye yönlendiririz. Eski araştırmacıları da zaten bunun dışında bir şey mi şaşırtmış?"⁶

Tâhâ Husayn, daha sonra Câhiliye şiiri konusundaki görüşünü destekleyecek tarihî, dilsel ve teknik yönlerden deliller getirmeye başlar. Fakat Tâhâ Husayn'ın son derece sert bir biçimde eleştirilmesine yol açan konu, onun Câhiliye şiirini dil yönünden incelerken ileri sürdüğü bir takım görüşleridir:

"Câhiliye Araplarının aklı ve dîni hayatlarını temsil etmediğini gördüğümüz bu şiir, ravilerin söylendiğini iddia ettikleri çağdaki Arap dilini temsil etmekten de oldukça uzaktır.

Ravilerin görüş birliğinde oldukları konu, Arapların iki kısıma ayrılmalarıdır: İlk mekanları Yemen olan Kahtânîler ve ilk yerleşim bölgeleri Hicaz olan Adnânîler. Yine raviler, Kahtânîlerin fitrattan Arap oldukları, Adnânîlerin ise Arapça'yı sonradan öğrendikleri, ilk önceleri İbranice ve Keldanice konuştukları, asıl Arap olan Arapların dilini ise sonradan öğrendikleri konusunda mütefiktirler. Yine Adnânîlerin soylarının İbrahim peygamberin oğlu İsmâil'de birleştiğinde de görüş birliği içindedirler.

Yine raviler, asıl Arap olan Himyer'in dili ile sonradan Arap olan Adnân'ın dili arasında önemli farklılıklar bulunduğunda da hemfikirdirler.

İsmailoğulları Arapça'yı asıl Araplardan öğrendiklerine göre, nasıl olur da Arapların kullandıkları dil ile sonradan Arap olanların dilleri arasında bir fark bulunuyor ve Abû 'Amr b. al-'Alâ', bunların birbirinden ayrı iki dil olduğunu söyleyebiliyor? Dolayısıyla durum, genel olarak tarihî araştırmaya, özellikle de efsane ve kıssa incelemesine vakıf olan herkese oldukça açıktır ki, bu nazariye⁷ dîni, ekonomik veya siyasi gerekten dolayı son asırlarda uydurulmuştur.

Tevrat bize İbrahim ve İsmail'den söz eder. Kur'an da bunlardan bahseder. Ancak bu iki ismin Tevrat'ta ve

4. Vacdf, M.F., *Nakd Kitâb aş-Şi'r al-Câhili*, S. 4-5; *fî'l-Adab al-Câhili*, s. 61-62.

5. Vacdf, M.F., *a.g.e.*, S. 5; *fî'l-Adab al-Câhili*, S. 67-68.

6. Vacdf, M.F., *a.g.e.*, S. 10; *fî'l-Adab al-Câhili*, S. 68.

7. Adnânîlerin Arapça'yı Kahtânîlerden öğrenmesi nazariyesi.

Kur'an'da geçmiş olması, İbrahim'in oğlu İsmail'in Mekke'ye hicretini ve sonradan araplaşanların oradaki neş'etini anlatan hikayeyi ispata yetmeyeceği gibi, bu kişilerin tarihî varlıklarını ispat için de yeterli değildir. Biz bu hikayeye, bir yandan Yahudilerle Arapların, diğer yandan ise İslamiyet ile Yahudiliğin ve Kur'an ile Tevrat'ın arasındaki ilişkiyi ispat etmek için ortaya atılmış bir çeşit hile olarak bakmak zorunda kalıyoruz. Bu fikrin ortaya çıkmasının mümkün olabileceği en eski çağ, Yahudilerin Arap yarımadasının kuzeyini vatan edinmeye ve yayılmaya başladıkları çağdır. Biliyoruz ki, kolonist Yahudiler ile bu beldelerde oturanlar arasında şiddetli savaşlar çıkmış ve bu savaşlar bir nevi uzlaşma ve dostlukla sona ermiştir. Yağmacılarla ülke sahipleri arasında gerçekleşen bu barışın, Araplarla Yahudileri amca çocukları yapan bu hikâyenin menşei olması pek mantık dışı değildir.

Diğer yandan İslamiyetin ortaya çıkışı ve İslamiyet ile ehli kitap dışındaki Arapların putperestliği arasındaki şiddetli düşmanlığın, yeni din ile eski iki din olan Hıristiyanlık ve Yahudilik arasında sağlam bir bağın kurulmasını gerektirdiğinde hiç kuşku yoktur...⁸

Tâhâ Husayn, bu sözleriyle, o sıralarda zaten gergin olan havaya⁹ tuz biber ekmiş oluyordu. Bu eser, pek çok yazar tarafından eleştirilmekle kalmamış¹⁰ aynı zamanda al-Azhar'in önde gelen hocaları, Mısır Üniversitesi rektörü Ahmad Lütfî as-Sayyid'den kitabın toplatılmasını ve sahibinin muhakeme edilmesini istemişlerdir. Bunun üzerine kitabın bütün nüshaları piyasadan toplatılmış ve sahibi aleyhine dava açılmıştır. Dava, 30 Mart 1927'de başsavcı Muhammad Nûr'un otuz sayfalık raporuyla karara bağlanmıştır.

1926'dan günümüze kadar özellikle Mısır'da, genel olarak bütün İslâm dünyasında çeşitli platformlarda yankısını sürdüren bu eserde Tâhâ Husayn'in ileri sürdüğü görüşler yüzünden yapılan savcılık soruştur-

ması sonucunda düzenlenen raporun çevirisini sunmakta yarar görüyoruz.¹¹

"Biz, Mısır Başsavcısı Muhammad Nûr:

30 Mayıs 1926 tarihinde, al-Azhar yüksek bölümünde öğrenci Halîl Hasanayn tarafından sayın savcıya bir dilekçe takdim edildi. Bu dilekçede, Mısır Üniversitesinde hoca Dr.Tâhâ Husayn, *fi'ş-Şîr al-Câhili* adını verdiği, içinde yüce Kur'an'a karşı açık saldırılar bulunan, bu yüce semâvî kitaba hurafe ve yalan nispet eden... bir kitap yazıp bu kitabı yayınlamakla suçlanmaktadır.

5 Haziran 1926 tarihinde de al-Azhar Üniversitesi sayın şeyhi, savcıya, al-Azhar alimlerini Mısır Üniversitesinde hoca Tâhâ Husayn'in telif edip *fi'ş-Şîr al-Câhili* adını verdiği kitabı hakkında düzenledikleri raporu takdim eden bir dilekçe sunmuştur. Bu rapora göre Tâhâ Husayn, kitabında Kur'an-ı açıkça tekzip etmiştir. Kitapta Peygamber'e (s.a.v.) ve şerefli nesebine karşı saldırı vardır. Bu yüzeden Tâhâ Husayn, dindarları galeyana getirmiştir. Bu kitapta genel düzeni bozan ve insanları anarşiye davet eden şeyler söylemiştir. al-Azhar Üniversitesi şeyhi, devletin resmi dinine yapılan bu saldırıya karşı başarılı, etkin kanuni işlemlerin yapılmasını ve kitabın yazarının muhakeme edilmesini istemiş, dilekçesine, işaret ettiği alimlerin raporunun bir nüshasını da eklemiştir. 14 Eylül 1926 tarihinde ise, sayın parlamenter 'Abdu'l-Macîd al-Bannân tarafından bir başka dilekçe daha takdim edilmiştir. Bu dilekçede de sahibi, Mısır Üniversitesinde hoca Tâhâ Husayn'in, tahkikat sırasında açıklayacağımız açık ibarelerle devletin dini olan İslamiyete karşı düşmanca davrandığı ve saldırılarda bulunduğu *fi'ş-Şîr al-Câhili* adlı kitabını yayınladığını, bu kitabını toplantı yerlerinde ve halka açık dükkanlarda satışa çıkardığını belirtmektedir.

Tâhâ Husayn'in Mısır dışında bulunması dolayısıyla,¹² soruşturmayı dönüşünden sonraya bıraktık.

8. Vacdf, M.F., a.g.e., S. 51-52. (*fi'ş-Şîr al-Câhili* adlı eser piyasadan toplatıldığı için, orijinalini görmem mümkün olmadı. Ancak, kitabın yayınlanmasından kısa bir süre sonra Vacdf tarafından yayınlanan ve Tâhâ Husayn'in eserini satır satır ele alan *Nakd Kitâb aş-Şîr al-Câhili*'yi Tâhâ Husayn'in eserinde yer verdiği görüşler için esas aldım).
9. 1924 yılında Türkiye'de hilafet kaldırılınca, İslâm dünyası hilafetin geri verilmesi konusunda büyük siyasi mücadelelere girmiş, Mısır'da da al-Azhar, hilafet konusunun araştırılması için bir konferans düzenlenmesini önermiştir. Bu arada al-Mansûra Şeriat Mahkemesi kadısı 'Alî 'Abdu'r-Râzık, Haziran 1925'te "*al-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*" adlı bir kitap yayınlamıştır. Bu kitapta hilafet konusunu inceleyerek, hilafetin İslamiyetin aslından olmadığı sonucuna varmıştır. Bunun üzerine büyük bir gürültü kopmuş ve kitabın sahibi alimler zümresinden ihraç edilmiştir. Bkz. Kurayyim, S., a.g.e., S.79-81; Hourani, A., *Arabic Thought in the Liberal Age*, S. 184-188; Smith, C.D., "The Crisis of Orientation", *JMES* 4, s.394, Dipnot 2.
10. Bu kitaba yazılmış en önemli eleştiriler: Vacdf, M.F., a.g.e.; Husayn, Muhammad al-Huzar, *Nakz Kitâb fi'ş-Şîr al-Câhili*, Kahire 1926; ar-Râfî'î, Mustafâ Sadık, *Taht Ra'yati'l-Kur'ân av al-Ma'raka bayna'l-Kadîm va'l-Cadîd*, Kahire 1926; Cum'â, Muhammad Lütfî, *aş-Şahâb ar-Râsîd*, Kahire 1926; Husayn, Muhammad, *aş-Şîr al-Câhili va'r-Radd 'alayh*, Kahire ts.; al-Gamrâvâ, Muhammad Ahmad, *al-Nakd at-Tahliî li-Kitâb fi'l-Adab al-Câhili*, Kahire 1929; 'Arafa Muhammad, *Nakz Mata'in fi'l-Kur'âni'l-Karîm*, Kahire 1933.
11. Savcılık raporu, Cmâlu'd-Dîn al-Âlûs'nin *Tâhâ Husayn bayn Ansârih va Husâmih* adlı kitabından alınmıştır. S. 119-146.
12. Tâhâ Husayn, kitabının yayınlanmasını takiben ortaya çıkan gergin hava dolayısıyla ülkeyi terkederek birkaç aylığına Fransa'ya gitmiştir. Bkz. Safran, N., *Egypt in Search of Political Community*, s. 130

Ülkeye dönünce, soruşturmaya 19 Ekim 1926 tarihinde başladık. Soruşturma sırasında konuyla ilgili tebligatta bulunanların tümünün ifadelerini aldık. Sonra müelliften cevap istedik. Daha sonra, durumun bize verdiği imkan ölçüsünde konuyu incelemeye başladık. Dilekçe sahiplerinin ifadelerinden, müellifin dört yerde İslâm dinine saldırılarda bulunduğu anlaşıldı:

1. Yazar, kitabının 26. sayfasında yer verdiği İbrahim ve İsmail (a.s.) hakkındaki ifadelerinde Kur'ân'ı tekzip etmekle İslâm dinini tahkir etmiştir: "Bu iki ismin Tevrat ve Kur'ân'da geçmiş olması, İbrâhîm'in oğlu İsmail'in Mekke'ye hicretini ve müsta'ribe Arapların oradaki neş'etini bize anlatan hikayeyi ispat bir yana, bu iki kişinin tarihi varlıklarını ispat etmek için de yeterli değildir. Biz bu hikayeyi, bir yandan Yahudilerle Araplar, diğer yandan İslâmiyet ile Yahudilik, Kur'ân ile Tevrat arasındaki bağı ispat etmek için ortaya atılmış bir çeşit hile olarak değerlendirmek zorunda kalıyoruz..."

2. Müellifin, üzerinde icma olan ve bütün Müslümanlarca kabul edilen yedi kıraat hakkında ileri sürdüğü görüşlerdir. Yazar, bu konuyla ilgili sözlerinde, her ne kadar bütün Müslüman toplulukları yedi kıraatın tümünün Allah tarafından Peygamberinin (s.a.v.) diline aktarıldığına inansalar da, bu kıraatların Allah tarafından indirilmediğini, yedi kıraatı Arapların, Allah'ın Peygamberine vahyettiği üzere değil de güçleri yettiği gibi okuduklarını iddia etmektedir.

3. İddia makamları yazarın, kitabında Peygamber'e (s.a.v.) soy yönünden kabaca hücum ettiğini ileri sürmektedirler. Çünkü yazar, kitabının 72. sayfasında şu ifadelere yer vermiştir: "Dinin, şiir uydurulup Câhiliye şairlerine mâledilmesine olan etkilerinden bir başka çeşit ise, Peygamber'in ailesi ve Kureys'e nispet edilmesi açısından Peygamber'in durumunun yüceliği ile ilgilidir. Çeşitli sebeplerden dolayı insanlar, Peygamber'in Banû Hâşim'in en seçkini, Banû Hâşim'in 'Abd Manâf'ın en seçkini, 'Abd Menâf'ın Banû Kusayy'in en seçkini, Kusayy'in Kureys'in en seçkini, kureys'in Muzar'ın en seçkini, Muzar'ın 'Adnân'ın en seçkini, 'Adnân'ın Arapların en seçkini, arapların da insanlığın en seçkini olması gerektiğine inanmış olmalarıdır." İddia makamları derler ki, yazarın Peygamber'in (s.a.v.) nesebine ima yoluyla karşı çıkması ve onun değerini küçültmesi, dine karşı yapılan bir saldırı, Müslümanları ve İslamiyeti kötüleyen büyük bir cürümdür. Yazar, kendisinden önce ne bir kafirin ne de bir müşrikin yapamadığı korkunç bir şeye teşebbüs etmiştir.

4. Müellif, arap beldelerinde İslamiyetin bir evveliyatı olduğunu, bunun da İbrahim'in dini olduğunu inkar etmiştir. Çünkü kitabının 80. sayfasında şöyle der: "Müslümanlara gelince, onlar Arap beldelerinde

İslamiyetin evveliyatı bulunduğunu, bu evveliyatın peygamber gönderilmeden önce var olduğunu, İslamiyetin hulasasının ve safvetinin, Allah'ın daha önceki peygamberlere vahyettiği hak dinin hulasası olduğunu ispat etmek istemişlerdir..." Kitabının 81. sayfasında ise şöyle der: "İslamiyetin ortaya çıktığı sıralarda Araplar arasında şöyle bir fikir yayılmıştı: İbrahim'in dini, çağlardan birinde Arapların diniydi: Sonra Araplar, çeşitli sebeplerden dolayı bu dinden yüz çevirdiler ve putlara tapınmaya yöneldiler..."

İddia makamlarının İslamiyete karşı saldırılar bulunduğunu belirttikleri ibareler, yazarın kitabını yazmasındaki amacıyla ilgili olarak ele aldığı bütün konularda geçmektedir. Bu yüzden, ayrıca iddianameelerde sadece bu tür ibareler kitaptan seçilerek verildiğinden, bu tür ibareleri konularından ayrı düşünmek ve tek başlarına ele almak caiz değildir. Doğru bir değerlendirme yapabilmek için, bu ibarelerin kitapta geçtiği yerler itibarıyla ele alınması ve geçtiği sözün akışı içinde tartışılması gerekir. Böylece, yazarın bu ibareleri kullanmaktaki amacının ve sorumluluğunun doğru olarak değerlendirilmesi mümkün olabilecektir.

Şikayetlerin konusuyla ilgili olması bakımından *fi's-Şi'r al-Câhili* adlı eserde dikkati çeken ve araştırmaya değer olan konuların en önemlisi, yazarın dördüncü bölümde, sayfa 24'ten 30'a kadar "Câhiliye Şiiri ve Dil" başlığı altında ele aldıklarıdır. Yazar bu konuya, üçüncü bölümde, Câhiliyeye ait olduğu söylenen şiirin Câhiliye Araplarının dinî ve ahlâkî hayatlarını temsil etmediğini belirttikten sonra girmektedir. Yazar, dördüncü bölümde, Câhiliye şiirinin büyük bir çoğunluğunun doğruluğunu kabul etmemek için, elindeki delillerin en büyüklerini ortaya koymak istemiş ve şöyle demiştir: «Bu şiir, ravilerin söylendiğini iddia ettikleri Câhiliye çağındaki Arap dilini temsil etmekten oldukça uzaktır.»

Müellif, bu nazariyesinin doğruluğuna delil göstermek için Câhiliye dilini tanıtmakla konuya başlamayı zorunlu görmekte ve şunları söylemektedir: "Câhiliye dilinin ne olduğunu tanımaya çalışalım. Bu dil, ravilerin Câhiliye şiirlerinin söylendiğini iddia ettikleri çağda nasıldı?" Bu konuyu incelemeye koyularak der ki: "Ravilerin üzerinde ittifak ettikleri veya neredeyse ittifak edecekleri görüş, Arapların ikiye ayrılmış olmalarıdır. Bunlardan birisi, ilk durakları Yemen olan Kahtâniler, diğeri ise, ilk durakları Hicaz olan Adnânilerdir. Raviler yine, Kahtanilerin doğustaki Arap olduklarında, Araplık fitratı üzerine yaratıldıklarında, dolayısıyla asıl Arap olduklarında; Adnânilerin ise Arapça'yı sonradan öğrendiklerinde, önceleri İbrânicе veya Keldânicе konuşurlarken Arapça'yı sonradan asıl Araplardan öğrendiklerinde ve ilk dillerinin gönüllerinden silindiğinde, bu

Ödünç alınan ikinci dilin kendilerine hakim olduğunda hemfikirdirler. Raviler yine, sonradan Araplaşan Adnanilerin soylarının İbrahim'in oğlu İsmail'e kadar uzandığında da görüş birliği içindedirler. Raviler bu konuda, özü "Arapça ile konuşup babasının dilini unutan ilk kişi İbrahim'in oğlu İsmail'dir" şeklindeki bir hadisi, bu nazariyenin tümü için kendilerine dayanak edinirler.» Ravilerin bu noktada görüş birliği içinde oldukları şeyleri ifade ettikten sonra yazar der ki: "Raviler, ayrıca başka bir şey üzerinde de görüş birliği içindedirler. Bu da, Himyer dili ile Adnan dili arasında büyük bir farklılık olduğudur."

Bu konuda yazar, Abû 'Amr b. al-^cAlâ'dan yapılan "Himyer'in ne lisanı bizim lisanımız, ne de dili bizim dilimizdir" şeklindeki rivayete ve ayrıca araştırmasının, bu beldelerin kuzeyindeki insanların kullandıkları dil (ile fasih Arapça) arasında cevherde farklılıklar bulunduğunu ispat ettiğine dayanmaktadır. Sonra yazar, lafız, nahiv kuralları ve morfoloji bakımından bu farklılığı ispat eden nakış ve metinlerin bulunduğuna işaret etmekte ve daha sonra da bir olumsuz soru ile bu meseleyi halî çalışmaktadır: «İsmail'in oğulları Arapça'yı asıl Araplardan öğrendiklerine göre, iki dil, asıl Arapların dili ile sonradan araplaşanların dili arasında nasıl oluyor da farklılık bulunuyor?» Sonra da bu konunun, genel olarak tarihî araştırmayı bilen, özellikle de kıssa ve efsaneler üzerine inceleme yapan kişi için son derece açık olduğunu, çünkü bu nazariyenin, son devirlerde ya dînf, ya iktisâdî ya da siyasî sebeplerden dolayı uydurularak ortaya atıldığını söylemektedir. Daha sonra da şunlara yer vermektedir:

"Tevrat bize İbrahim ve İsmail'den söz eder. Kur'ân da bize her ikisinden bahseder. Ancak bu iki ismin Tevrat'ta ve Kur'ân'da geçmesi, İbrahim oğlu İsmail'in Mekke'ye hicret edip sonradan araplaşanların oradaki neş'etini bize anlatan hikayeyi ispat bir yana, bu iki kişinin tarihi varlıklarını ispat için de yeterli değildir."

Yazarın bu ifadeye yer vermesinden, İbrahim ve İsmail'in tarihî varlıklarından kuşku duyma metoduyla deliline biraz güç kazandırdığı açıktır. Bu sözle müellif demek istiyor ki, asıl Arapların ve sonradan araplaşanların nazariyesinde asıl olan İsmail'in tarihi varlığı hâlâ şüpheli olduğuna göre, ravilerin onun varlığına dayanarak rivayet ettiklerinden şüphelenmek çok daha doğrudur. Yazar, görüşünün bir temeli olduğuna inandırmak istemiş ve demiştir ki: "Biz bu hikayeye, bir yandan Araplarla Yahudiler, diğer yandan İslamiyet ile Yahudilik ve Kur'ân ile Tevrat arasındaki bağı ispat etmek için ortaya atılmış bir çeşit hile olarak bakmak zorunda kalıyoruz."

Sonra yazar, bu hileyi meşru kılacağını sandığı sebepleri ortaya koymaya başlar ve sonunda der ki: "Öyleyse bu kıssanın durumu açıktır. Bu hikaye yenidir ve İslamiyetten az bir süre önce ortaya çıkmıştır. İslamiyet de bu hikayeyi dînf ve siyasî sebeplerden dolayı kullanmıştır. Dolayısıyla dil ve edebiyat tarihi, fasih Arapça'nın aslını öğrenmek isterken, bu hikayeye aldırılmayacaktır. Sonuç olarak biz de diyebiliriz ki, Adnanilerin konuştukları fasih Arapça ile Yemen'deki Kahtanilerin kullandıkları dil arasındaki ilişki, olsa olsa Arapça ile diğer Sami dillerinden herhangi biri arasındaki ilişki gibidir. Asıl Arap ve sonradan olma Arap hikayesi, İsmail'in Arapça'yı Curhum'dan öğrenmesi hikayesi, bütün bunlar önemsiz, bir işe yaramayan efsanelerden ibarettir.»

Burada kitabın yazarı doktorun, bu bölümü oluşturmaktaki amacına ulaşmaktan son derece aciz kalarak, araştırmasının dışına taşıdığı mülahaza etmemiz gerekir. Çünkü yazar, bölümün başına bir soru koymuş ve bu soruya bir cevap vermeye çalışmıştır. Gerçekten de bu sorunun cevabı, görüşünü ispatlamakta yazarın dayanması gereken temeldir. Kendisi, Câhiliye şiirinin, ravilerin söylendiğini iddia ettikleri çağdaki Arapça'yı temsil etmekten son derece uzak kaldığını ispatlamak istemektedir. Ancak böyle bir amaca ulaşabilmek için, araştırmacının üç konuyu hazırlaması, göz önüne sermesi gerekir:

1. Haksız yere Câhiliye çağına nispet edildiğini ispatlamak istediği şiir.
2. Ravilerin söylendiğini ileri sürdükleri zaman.
3. Adıgeçen zamanda gerçekten mevcut olan dil.

Bu konuları ortaya koyduktan sonra, karşılaştırma işlemini yapar ve şiir dili ile kendisinin «Câhiliye dili nedir, ravilerin Câhiliye şiirlerinin söylendiğini iddia ettikleri çağda neydi, tanımaya çalışalım» sözüyle vasfettiği zamanın dili arasındaki özlü farklılıkları açıklar. Böylece bu soruya cevabın önemi açıklığa kavuşur. Ancak yazar, soruyu yazmakta, ona cevap vermeye çalışmakta ve araştırmasında son derece tehlikeli meseleler üzerine söz söylemeye geçmektedir. Böylece İslam toplumunu en değerli duyguları konusunda şoke etmekte ve bu şekilde faydasız konuları ele almakla kendisini de çirkinleştirmektedir. Sorusuna cevap vermekte başarılı olamamış, tersine incelemesinden, herhangi bir cevap vermeksizin sadece şu sözüyle sınırlmıştır : «Adnanilerin dili ile Kahtanilerin dili arasındaki ilişki, Arap dili ile diğer Sâmî dillerinden herhangi biri arasındaki ilişki gibidir.» Yazarın vardığı sonucun, sorduğu soruya cevap olmadığı aşikârdır.

Soruşturmada yazarın, kitabı özel olarak oryantalist istatistikçiler için yazdığı konusu tartışıldı. Çünkü bu iki dilin istatistikçilerce tanımı, tekrarlanmaya gerek duyulmayacak kadar açıktır. Yazarın yukarıdaki sözü, kitabında "Câhiliye dili nedir, tanımaya çalışalım" şeklindeki sorusuna cevap vermekten aciz kaldığı gibi, aynı şekilde Câhiliye dilinin, yazarın "kudâmenin ve müsteşriklerin görüşlerine göre iki ayrı dil olduğu" şeklindeki ifadesinin de bu soruya cevap teşkil etmesinin mümkün olamayacağı açıktır. Bundan biraz önce de yazar, şunları söylemektedir: "Biz Arap dili dediğimiz zaman, bununla, dil sözcüğünün ne demek olduğunu aradığımızda sözlüklerde bulduğumuz sınırlı, dakik anlamını kast ediyoruz. Yine Arap dili ile, delalet ettiği anlamlar bulunan, bazan gerçek bazan mecazi olarak kullanılan, bu dili konuşanların yaşadığı hayatın gereklerine uygun olarak gelişen lafızlar olmasından dolayı sözcükleri kast ediyoruz."

Yazarın, kastettiği dilin anlamını bizzat kendisi belirledikten sonra, «Dil, iki dildir» şeklindeki görüşüne, bu dillerden birisini tanımaksızın katılmak mümkün değildir.

Öyleyse, müellif iki seçenek arasındadır: Ya aciz kalmıştır veya kötü niyetlidir. Bu incelemeyi de, bu bölümde sözünü ettiği tehlikeli meseleler hakkında görüşlerde bulunmak için bir siper olarak kullanmıştır. Daha sonra suç niyeti üzerinde dururken, bu noktaya tekrar döneceğiz.

Müellif, Arapların Arap olan ve sonradan araplaşanlar diye taksimine, İsmail'in Curhum'dan (Arapça'yı) öğrenmesine ilişkin olarak ravilerin rivayet ettikleri nazariyenin doğruluğuna, olumsuz bir soru biçiminde bir faraziye ile hüküm vermektedir:

"İsmail'in oğulları Arapça'yı asıl Arap diye adlandırdığımız Araplardan öğrendiyse, nasıl oluyor da asıl Arapların kullandıkları dil ile sonradan araplaşanların kullandıkları dil arasında farklılık bulunuyor?" Yazar bu ifadeyle şunu söylemek istiyor: Eğer İsmail'in ve oğullarının Arapça'yı Curhum'dan öğrenmeleri nazariyesi doğruysa, o zaman öğrenenin dili, öğretenin dili gibi olması gerekir. Bu itiraz, aslında önemlidir, ancak müellife, görüşünün doğruluğunu ispatlamada bir yarar sağlamaz. Çünkü müellif, gözardı edilmesi caiz olmayan önemli bir noktayı unutmuştur. Yazar, Himyer dili ile Adnan dili arasındaki farklılıklara dikkati çekmektedir. Adnan dili ile, Kur'an'ın inişi sırasında mevcut olan dili kastetmektedir. Yazar biliyor ki Himyer Kahtani Arap devletlerinin sonuncusudur. İsmail'in yaşadığı zaman ile Himyer'in var olduğu zaman arasında oldukça uzun bir süre geçmiştir. Yani İsmail'in Curhum'dan Arapça'yı

öğrendiği rivayet edilen zaman ile yazarın iki dil arasında karşılaştırma yapmayı seçtiği zaman arasında, tahdidi imkansız bir süre geçmiştir. Ama her halukarda bu süre, en az yirmi asır gibi uzun bir süredir. Buna rağmen yazar, iki dil arasındaki farklılıkları, aradan bu kadar uzun sürenin geçmesini ve asırlar boyu birbirini izleyen olaylar ve şartların farklılıkları dolayısı ile bir dilin uğraması gereken gelişimi de hesaba katarak, ravilerin nazariyesinin çürüklüğüne bir delil olmaya uygun değildir. Boyutları ne olursa olsun iki dil arasındaki farklılığın kanıtlanması, ravilerin İsmail'in Arapça'yı Curhum'dan öğrendiği şeklindeki rivayetlerinin sağlamlığına bir zarar getirmez, ne de bu nazariyeyi çürütür. Yazar bu rivayeti, herhangi bir delil göstermeksizin inkar etmektedir. Çünkü delil göstermeksizin inkar etme metodu, ister alim isterse cahil olsun herkesin başvurabileceği oldukça kolay bir yoldur.

Yine mülahaza ediyoruz ki yazar, modern araştırma metodlarına bağlı kalmada son derece ısrar etmesine rağmen, araştırmasında dakik değildir. Çünkü iki dil arasındaki farklılığı ispat girişiminde iki şeye dayanmaktadır. Birincisi Abû 'Amr b. al-'Alâ'dan yapılan şu rivayet: "Ne Himyer'in lisanı bizim lisanımız, ne de dili bizim dilimizdir." İkincisi ise yazarın şu sözüdür: "Şimdi elimizde lafız, nahiv kuralları ve de morfoloji bakımından bu farklılığı ispat etmemizi sağlayan nakışlar ve metinler var."

Birinci deliline gelince, aslında *Tabakât aş-Şu'arâ'nun* yazarı Abû 'Abdillâh b. Sallâm al-Cumahî'nin Abû 'Amr b. al-'Alâ'dan yaptığı rivayet şöyledir: "Ne Himyer'in ve Yemen'in ücra köşelerinin lisanı bizim lisanımız, ne de Arapçaları bizim Arapçamızdır." Yazarın, bu metni değiştirmesinin arkasında bir amacı olabilir.

Mülahaza etmek istediğimiz diğer bir konu ise, İbn Sallâm'ın aynı sayfada, bu rivayetten biraz önce şu rivayeti de zikretmiş olmasıdır: "Bana Abû 'Amr b. al-'Alâ'dan Yûnus'un aktardığına göre Abû 'Amr b. al-'Alâ' dedi ki: «Himyer dışında Arapların tümü İsmail'in soyundandır ve geri kalanları da Curhum'dur. (Bkz. *Tabakât aş-Şu'arâ'*, as-Sa'âda matbaası baskısı. S.8)». Dolayısıyla yazar, birinci ibarenin sağlıklı olduğuna güvendiğine göre, ikinci rivayetin sağlıklı da kabul etmek zorundadır. Çünkü ravi aynı ravi, kendisinden rivayet edilen yine aynı kişi. Sonuç olarak şu ortaya çıkıyor ki müellif, delil gösterdiği Abû 'Amr b. al-'Alâ'nın sözlerini, Abû 'Amr'ın kastetmediği şekilde, üstelik onun kastettiğinin tersine yorumlamıştır. Dolayısıyla bu delilin tutarsızlığı açıktır.

İkinci delile gelince; bu konuda yazar, "Şimdi elimizde (lafız, nahiv kuralları ve de morfoloji

bakımından) bu farklılığı ispat etmemizi sağlayan nakışlar ve metinler var" demek dışında bir şey söylememiştir. Bu yüzden sorgulama sırasında kendisinden bu konuyu daha iyi bir şekilde açıklamasını istedik. Ancak kendisi bu konuda aciz kaldı. Bu aczine, sorgulama sırasında bu konuyla ilgili olarak yapmak istediği tartışmaya burada yer vermekten daha açık bir delil yoktur:

Soru: Acaba şahsınızın şimdi fasih Arap dilini ve Himyer dilini bize tanıtmaması, Himyer dili ile Adnan dili arasındaki farkı ve bu farkın boyutlarını açıklaması ve bunu anlamamıza yardımcı olacak bazı örnekler vermesi mümkün müdür?

Cevap: Câhiliye dili, bana, *kudâma*'ye (eski bilginlere) ve müsteşriklere göre en azından iki ayrı dildir. Birincisi Himyer dili. Ben bu dili şimdi inceledim, nahiv ve sarf kurallarını, kelimelerini ortaya koydum. Yeni buluşlardan önce bu konuda bir şey bilinmiyordu. Dediğim gibi bu dil, sorduğunuz fasih Arap diliyle lafız, nahiv ve sarf kuralları bakımından özde farklılık gösterir. Bu dil, fasih Arapça'dan daha ziyade, eski Habeş diline yakındır. Bu dilin Kur'ân ve şiir dili ile olan ilişkisi, hiç kuşku yok ki, Süryanice ile bu Kur'ân dilleri arasındaki ilişki gibidir. Ortaya metin ve örnek getirmeye gelince, bu, Allah'ın bana bahşetmediği bir hafızayı gerektirir. Bu yüzden bu dilde yazılmış kitaplara yönelmek zorunluluğu vardır.

Soru: Şahsınızın bu kaynakları bize açıklaması veya takdim etmesi mümkün mü?

Cevap: Ben bir şey takdim etmem.

Soru: Şahsınız, Himyer dilinin ne zaman var olduğunu ve varoluşunun başlangıcını açıklayabilir mi, eğer mümkünse?

Cevap: Varoluş başlangıcını belirlemek kolay değil. Ancak kuşku yok ki, bu dil biliniyor ve milâdî birinci yüzyıldan önce yazılıyordu. İslamiyetten sonraya kadar da konuşulageldi. Fakat İslamiyetin ortaya çıkışı ve Kureyş dilinin üstünlüğü, tıpkı Arap ve Arap olmayan ülkelerdeki çeşitli dilleri ortadan kaldırdığı gibi, bu dili yavaş yavaş ortadan kaldırdı ve onun yerine Kur'ân dilini yerleştirdi.

Soru: Şahsınızın, Adnânîlerin dilinin başlangıcını yaklaşık da olsa bize söylemesi mümkün mü?

Cevap: Adnânîlerin dilinin başlangıcını bilmek kolay değil. Bilimsel yolla söylenebileceklerin tümü, elimizde ömrü M.IV. yüzyıla kadar uzanan nakışların bulunduğu ibarettir. Bu nakışlar, Adnânîlerin dillerine yakındır. Ancak müsteşrikler, bu nakışların Kiptî lehçesiyle yazıldığını söylüyorlar. Dolayısıyla, ilmin ihtiyatlı olması gerekeceğinden, ilmi açıdan şimdiye kadar

kendisine güvenilebilecek en eski Arap metni olarak, şu anda elimizde bulunandan daha açık ve daha çok nakışlar ortaya çıkartılıncaya kadar, şimdilik Kur'ân'ı görüyoruz.

Soru: Şahsınız, bir dilin, bu dil ister Himyer dili ister Adnân dili olsun, ortaya çıktığından itibaren aynı şeklini muhafaza edeceğine inanıyor mu? Yoksa dilde, zaman aşımı ve (başka uluslarla) karışma gibi sebeplerle değişme meydana gelir mi?

Cevap: Herhangi bir dilin asırlar boyu, gelişmesizin ve bir hayli değişime uğramaksızın olduğu gibi kalabileceğini sanmıyorum.

Bununla birlikte biz, iki dil arasında herhangi bir farklılığın varlığını inkar etmek istemiyoruz. Ne de yazarı, bu konulardaki bilgisizliğinden dolayı ayıplamayı amaçlıyoruz. Aslında bu konular hâlâ belirsizdir. Oryantalistlerin gerçekleştirdiği yeni buluşlar henüz yolu aydınlatmamaktadır. Bizim yazar hakkında söylemek istediğimiz şey, kendisinin değer yargılarını, hâlâ meçhul olan bir esasa dayandırmış olmasıdır. Çünkü şu anda sözünü ettiğimiz bölümün sonunda, cüretle şu hükme varmaktadır: "Bütün bu araştırmadan çıkan sonuç, bizi bir süredir işlediğimiz konuya götürmektedir. O da, Câhiliye şiiri diye adlandırdıkları şiirin, Câhiliye dilini temsil etmediği ve de doğru olmasının mümkün olmadığıdır. Çünkü biz, Câhiliye şiirinin pek çoğunun kendilerine mâledildiği şairler arasında, Kur'ân dilinin dışında başka bir dille konuşan, Abû 'Amr b. al-'Alâ'nın 'Dilleri Arap dilinden farklı' dediği ve modern araştırmaların Arap dilinden başka bir dil olduğunu ispat ettiği bir dille konuşan Yemen Araplarına, yani asıl Arap olan Kahtanilere mensup kimseler vardır."

Abû 'Amr b. al-'Alâ, o dilin Arap dilinden farklı bir dil olduğunu ne zaman söylemiştir? Yazarın, Abû 'Amr b. al-'Alâ'dan naklettiği rivayette yaptığı değişikliğe işaret etmiştik. Bu değiştirmede yazar, "Valâ 'arabiyyatuhum bi-'arabiyyatinâ - Ne arapçaları bizim Arapçamız" ibaresini hafzederek yerine "Valâ lugatuhum bi-lugatinâ-Ne dilleri bizim dilimiz" ibaresini koymuştur. Yine, bu değiştirmenin arkasında yazarın bir amacı olabilir demiştik. İşte yazarın amacı. Yazar, bu sonuca varmak için kasten rivayette tahrifat yapmıştır.

Yazar yine diyor ki: "Modern bilimsel araştırma, Kahtanilerin Arapça dışında başka bir dilleri olduğunu ispat etmiştir." Daha önce gördüğümüz gibi yazar, bu meselede iddia ettiğini ispatlamakta aciz kalmıştır. Gariptir ki yazar, araştırmaya başladığında sadece "elimizde lafız, nahiv kuralları ve morfoloji bakımından bu farklılığı ispat etmemizi sağlayan nakışlar ve metinler var" demekle yetinmekte, ancak sonuçta, modern araştırmaların, bu dilin Arapça dışında başka bir dil

olduğunu ispat ettiği hükmüne varmaktadır. Hoca, sorgulama sırasında Himyer dilinin, hiç kuşkusuz, İslamiyetten sonraya kadar konuşulageldiğini ifade etmiştir. Eğer bu dil, araştırmasının kendisini böyle bir sonuca götürdüğünü iddia ettiği gibi, Arapça dışında başka bir dil idiyse, o zaman yazar acaba bize, Yemen Araplarının Kur'an-ı nasıl anlayıp, okuyup ezberleyebildiklerini açıklayabilir mi?

Biz, Himyer dili ile Adnan dili arasında farklılıklar bulunması gerektiğini kabul ediyoruz, hatta diyoruz ki, yukarıda adı geçen iki dilden birini konuşan bazı kabileler arasında bile dil yönünden farklılıklar bulunması gerekir. Ancak bu diller, bütün farklılıklara rağmen, Arapça'nın dışına çıkmazlar. Abû 'Amr b. al-'Alâ'nın «Himyer'in lisânı bizim lisânımız değil» derken kastetmiş olduğu farklılıklar da bunlardır. Yazar da, özellikle Arap toplumu gibi tabiatı gereği göçebe hayatı yaşayan bir toplumun çeşitli kabileleri arasında zorunlu olarak meydana gelen karışmayı ve bu karışmanın dildeki etkisini inkar edemez. Bütün bu kabilelerin anlaşabilecekleri genel bir dil olması gerekir. Bu dil de, insanların çağlarında, yeni Câhiliye çağında kullandıkları edebiyat dilidir. Bu edebiyat dili, yazı ve şiir dilidir. Yazarın kendisi de, onbeşinci bölümde Câhiliye şiiri ve lehçeleri üzerine söz ederken 35,26 ve 27. sayfalarda bu manayı teyit eden bir inceleme yapmıştır. Her ne kadar delilsiz olarak, İslamiyetin bütün Araplara genel bir dili, Kureys dilini farz tuttuğunu iddia etse de, bununla birlikte, daha önce 17. sayfada Kur'an dilinin, insanların çağlarında, yani Câhiliye çağında kullandıkları edebî Arap dili olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bu edebiyat lehçesinin, Kur'an'ın nüzulünden uzun bir süre öncesinden beri üstünlüğü niye olmasın? Yazar, bu sınırlamayı nasıl yapabilir ve dayanağı nedir? Daha önce geçenlerden anlaşıldığına göre, dilde farklılığın görülmemesi, aslında kesinlikle şiirin sağlıksızlığına delalet etmez. Biz, söylediklerimizle, Câhiliye şiirinin doğruluğunu savunmayı üstlenmek istiyor değiliz. Çünkü bu mesele, ilk kez yazarın ele aldığı yeni bir mesele değildir. Bu tersine, sanat adamlarının ortaya koydukları eski bir meseledir. İbn Sallâm'ın dediği gibi şiir, tıpkı diğer ilim dalları ve sanatları gibi, ilim erbabının bildiği bir sanattır. Şiir de ayırddedilken tıpkı inci ve yakut gibi, bir bilirkişiyeye ihtiyaç duyar. Anlayanın kontrolü olmaksızın ne sanatı, ne de ölçüsü bilinir. Ancak bizim işaret etmek istediğimiz şey, yazarın araştırmalarında yapmaya alışık olduğu hatadır. Yazar araştırmasına, kendi kendine tahayyül ettiği bir faraziye ile başlamakta, sonra bu faraziye üzerine sanki ispatlanmış gerçeklermiş gibi hükümler vermektedir. Tıpkı

Himyer dili ile Adnan dili arasındaki farklılıklar konusunda, sonra İbrahim ve İsmail, onların Mekke'ye hicreti ve Kabe'yi bina etmeleri konusunda takındığı tavır gibi. Çünkü yazar, bu konuda işe şüphe ile koyulmakta, sonra da gerçeğe varıp şöyle demektedir: "Tevrat bize İbrahim ve İsmail'den söz eder. Kur'an da bize bu ikisinden bahseder. Ancak bu iki adın gerek Tevrat'ta gerekse Kur'an da geçmiş olması, İbrahim'in oğlu İsmail'in Mekke'ye hicretini ve sonradan araplaşan Arapların oradaki neş'etini anlatan hikayeyi ispat bir yana, bu iki kişinin tarihi varlıklarını ispat için de yeterli değildir." Yazar buraya kadar, kendisine göre modern metodların gerektirdiği üzere, tarihi delilin olmayışı dolayısıyla konuya şüphe ile yaklaşmaktadır. Ancak sonunda oldukça açık bir biçimde şu hükme varmaktadır: "Öyleyse bu hikayenin asılsızlığı açıktır. Bu hikaye yenidir. İslamiyetten biraz önce ortaya çıkmıştır ve İslamiyet de bu hikayeyi dinî... sebeplerden dolayı kullanmıştır..."

Bu durumda yazarı şüpheden gerçeğe götüren delil nedir? Acaba delili şu sözü müdür: "Biz bu hikayeyi, bir yandan Yahudilerle Araplar, diğer yandan İslamiyet ile Yahudilik (Kur'an ile Tevrat) arasındaki ilişkiyi ispatlamak için ortaya atılmış bir çeşit hile olarak değerlendirmek zorundayız. Bu fikrin ortaya atılmasının mümkün olduğu en eski devir, Yahudilerin Arap yarımadasının kuzeyini vatan edinmeye ve oralarda yayılmaya başladıkları çağdır... İslamiyetin ortaya çıkışı, İslamiyet ile ehli kitap dışındaki Arapların putperestliği arasındaki çetin düşmanlık, yeni din ile Hıristiyanlık ve Yahudilik arasındaki ilişkiyi ispat etmeyi gerektirmiştir. Dini bağın ispatlanmasıyla birlikte, bu ilişkiyi maddi ilişkinin güçlendirmesi de daha kolay olacaktır..."

Eğer yazar, İslamiyetin ortaya çıkışının İslamiyet ile Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki ilişkinin ispatlanmasını gerektirdiğini, Yahudilerle Araplar arasında düzmece maddi yakınlığın, Yahudilikle İslamiyet arasındaki ilişkinin ispatı için gerekli olduğunu ve bu amaçla İslamiyetin bu hikayeyi kullandığını düşünüyorsa, o zaman İslamiyetin Hıristiyanlıkla arasındaki ilişkiyi teşvik için böyle bir hileye aynı şekilde özen göstermemesinin sebebini açıklayabilir mi?

Acaba buradaki önemsemeyişinin anlamı, yazarın aczi veya Hıristiyanlığı küçük görmesi midir? Yoksa ne pahasına olursa olsun, hatta düzmece kullanarak Yahudilerle ilişkinin tevsikini isteyen kişi, Kur'an'ın kendileri hakkında: "Gerçekten de insanlar arasında inananlara en çok düşman olan kişiler olarak Yahudileri ve Allah'a şirk koşanları bulacaksınız (Maide Suresi, 82)" dediği kimse midir? Hoca, gerçekten de açıklama yap-

maktan acizdir. Çünkü bu konuyla ilgili olarak söylediği her şey, hayal içinde hayal olup delil olarak dayandıkları ise şu ifadeleridir:

- 1.Uzak değildir,
- 2.Ne engeldir,
3. Sanıyoruz ki,
- 4.Öyleyse Kureys'i bu efsaneyi kabule itmekten alıkoyan bir şey yoktur,
- 5.Öyleyse söyleyebiliriz ki.

Yazar, araştırmasında bir şeyi inkar ettiği zaman, araştırma projesinde çizdiği plana göre «modern inceleme metodlarının gerektirdiği delillerin hiç birisi mevcut değildir» diyor. Bir konuda hüküm vereceği zaman ise, yukarıda saydığımız delillerin dışında herhangi bir delil göstermeksizin, sadece kendi sözüyle yetiniyor.

Sorgulama sırasında, yani hikayeye ilgili sorgulama sırasında, hocaya bu meselenin aslı soruldu: Bu görüş, kendisinin bizzat ortaya koyduğu bir görüş müdür, yoksa başkalarından nakil mi yapmıştır? Bunun üzerine yazar dedi ki: "Bu görüşü, başka herhangi bir kitapta okumaksızın tamamen kendim ortaya attım. Kitabım ortaya çıktıktan sonra, böyle bir görüşün, misyonerler tarafından yazılan bazı kitaplarda da yer aldığını öğrendim. Kitabım ortaya çıkıncaya kadar (başkalarının bu konuda neler yazdıklarını) hiç düşünmedim." Bu görüş, yazarın söylediği gibi ister kendi tahayyülünden ortaya çıkmış bir görüş olsun, isterse «Hâşim al-^cArabî» müstear adını kullanan misyonerden¹³ yapılan bir nakil olsun, tamamiyle mesnetsiz olup, hiç bir kıymeti yoktur. Yalnız şunu da mülâhaza ediyoruz ki bu misyoner, her ne kadar makalesinde açıkça İslamiyete karşı saldırıyı hedeflemiş olsa da, kullandığı ibarelerde yazardan daha yumuşaktır. Çünkü bizzat İbrahim ve İsmail'in varlığı konusunda şüpheye düşmemiş, sadece İsmail'in Adnanî Araplarının babası olduğunu inkar etmekle yetinmiştir. Demiştir ki: "İsmail hikayesindeki işin aslı şudur: Bu hikaye Yahudiler tarafından Araplar için, onlara yaranmak amacıyla uydurulmuş bir desisedir..." Şu da dikkati çekmektedir ki, bu misyonerin böyle bir yola girmesinde mazereti olabilir. Çünkü onun görevi, kendi dininin misyonerliğini yapmaktır. Onun sözlerindeki amaç budur. Fakat bu kapıyı çalarken müellifin mazereti nedir? Kendisini, bu hikayeyi bir çeşit hile olarak değerlendirmeye götüren zorunluluk nedir? Hoşgörülü davranan bir insan, müellifi, kendisinin dediği gibi tarihf delilin yokluğuna binaen, ilk önce ortaya koyduğu şüpheliğinde biraz maruz görebilir. Ancak, soruşturma

sırasında bu meselenin kendisinin ortaya attığı bir varsayım olduğunu itiraf etmekle birlikte, müellifin sonunda kesin bir ifade ile "Öyleyse bu hikayenin uydurma olduğu açıktır. Bu hikaye yenidir ve İslamiyetten az bir süre önce ortaya atılmıştır. İslamiyet de bu hikayeyi dinî... sebeplerden dolayı kullanmıştır" demesine yol açan sebep nedir? Hoca diyor ki, eğer varsayımı doğru ise, bu hikaye İslamiyetten önce Araplar arasında yaygındı. İslamiyet ortaya çıktığı zaman, bu hikayeyi kullandı. Allah'ın, bu kıssayı Kur'an'da, Müslümanların düşmanlarına karşı delil göstermek için bir araç edinmesini engelleyen bir şey yoktur, tıpkı bilinen daha başka kıssaları delil göstermek veya hidayet etmek için bir araç olarak kullandığı gibi. Hâşim al-^cArabî de buna benzer bir ifade kullanıyor: "Muhammet ortaya çıktığı zaman, bu hikayeyi onaylamakta çıkar gördü ve onayladı. Araplara, kendilerini, tanımadıkları halde yücelttikleri bu atalarının dinine davet ettiğini söyledi». Düşüncede bu benzerliği yaratan Allah'ın hikmetine bakınız!

Gerçekten de hoca müellif, yazdığı ve yazdığı şeyi tefsirde hataya düşmüştür. Yazar, hiç şüphesiz, bu noktada Kur'an ayetlerine ve Kur'an ayetlerinin tefsirine karşı gelmiştir. Yazarın, dini bir tarafa bırakarak bilimsel araştırma yapma gibi iddialarla kendisini kurtarması mümkün değildir. Kendisi bize yüce Allah'ın Nisâ' suresindeki şu ayetini açıklasın: "Nûh'a, ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz, İbrahim'e, İsmail'e, Yakub'a, torunlarına, İsâ'ya, Eyyûb'a, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a vahyettiğimiz gibi şüphesiz sana da vahy ettik... (Nisâ suresi, 163)". Acaba yazar, yüce Allah'ın Meryem suresindeki şu ayetini nasıl açıklar: "Kitap'ta İbrahim'e dair anlattıklarımızı da an; o şüphesiz dosdoğru bir peygamberdi (Meryem suresi, 41)". «Kitap'ta İsmail'e dair anlattıklarımızı da an; çünkü o, sözünde doğru bir kimseydi, tarafımızdan gönderilmiş bir peygamberdi (Meryem suresi, 54)". Yine Âl-i İmrân suresindeki şu ayeti açıklasın: "Allah'a, bize indirilene, İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına indirilene, Rableri tarafından Mûsâ'ya, İsâ'ya ve peygamberlere verilene inandık, onları birbirinden ayırt etmeyiz, biz O'na teslim olanlarız" de (Âl-i İmrân suresi, 84)". Yine yazar, İbrahim ve İsmail'in bahsi geçtiği (bu bahis, yalnız, şahsiyetlerinin iddia ettiği gibi örnek kabilinden değil) pek çok diğer Kur'an ayetlerini açıklasın. Acaba hocanın aklı, bu kıssanın düzmece olmasına rağmen, yüce Allah'ın kitabında İbrahim ve İsmail'den "peygamberdir, elçidir» diye söz etmesini kabul ediyor mu? Yine yazar, acaba Mûsâ ve İsâ hakkında ne diyor? Her ikisini de yüce Allah, son ayetinde İbrahim ve İsmail ile birlikte zikret-

13. Hâşim al-^cArabî müstear adını kullanarak aynı konuda bir makale yazan ve bu makaleyi 1890 yılında yayınlayan misyoner, G.Salles'dir. Bkz. Cundî, A., *Hasâ'isu'l-Adab al-^cArabî*, S 237 v.d.; Asad, N., *Masâdiru's-Şi'r al-Câhilî*, S. 352 v.d. Söz konusu makaleyi, ^cAbdu'l-Mut'âl as-Sa'îdî, 12 Mayıs 1926'da *al-Ahrâm* (Kahire) gazetesinde yayınlamıştır.

miş ve tümüyle ilgili olarak "Onları birbirinden ayırt etmeyiz" demiştir. Yazar acaba, ayet peygamberler arasında bir ayırım yapmamamızı gerektirdiğine göre, Mûsâ ve İsâ kıssasını da Allâh Teâlâ'nın, tıpkı İbrahim ve İsmail kıssasında olduğu gibi, delil göstermek veya hidayet etmek için zikrettiği efsanelerden biri olarak mı değerlendiriyor?

Doğrusu yazar, bu meselede vurduym duymaz bir tavırla hareket etmektedir. Sonunda neredeyse hatasını itiraf eder gibidir. Çünkü sorgulama sırasında, sonuçta kesinlik ifade eden bir yolla hikayenin yeni olduğuna, İslamiyetten az bir süre önce ortaya çıktığına hükmetmesindeki faktörler kendisine sorulduğunda verdiği cevap bunu hissettirmektedir. Soruşturma tutanağının 37. sayfasında demiştir ki: "Eğer bu ifade kesinlik ifade edecekse, ancak dayandığı varsayımın doğru olması durumunda kesinlik ifade eder. Belki bu ifadede bir miktar abartma var, ancak sanıyorum ki bütün ilim adamları, bilimsel varsayımlarda bulunurken, kendilerine bu tür ifadeleri mübah görmekteydiler. Aslına bakılacak olursa bu kişiler, kendileri ile nefisleri arasında, varsayımlarının makul olduğu konusunda ikna olmuşlardır.»

Gördüğümüz şudur ki, yazarın buradaki tavrı, Hawar'ın, Umayya b.Abî's-Salt'ın şüirinden söz ederken takındığı tavrıdan farklı değildir. Müellifin kendisi de bu tavrını kitabının 82 ve 83. sayfalarında şu sözlerle ifade etmiştir: "Ben üstaz Hawar'ın ve oryantalist arkadaşlarından bir grubun, araştırmalarına konu edindikleri Arap edebiyatı tarihi alanında çoğu zaman vardıkları değerli bilimsel sonuçların en çok hayranı olan bir kişi olmakla birlikte, böyle bir bölümü, ilim adamlarının ilimle alakası olmayan alanlara girip hata yaptıklarına hayret etmeksizin okuyamam.»

Doğrusu yazar, araştırmasının gerektirdiği bir zaruret ya da ümit ettiği bir çıkar olmaksızın, ilimle ilgisi olmayan bu hatayı yapmıştır. Çünkü araştırmasında olduğu sonuç şudur. "Adnan dili ile Kahtan dili arasındaki ilişki, Arap dili ile bilinen Sami dillerinden herhangi biri arasındaki ilişki gibidir. Asıl Arap, sonradan olma Arap, İsmail'in Arapça'yı Curhum'dan öğrenmesi hikayesi, bütün bunlar önemsiz, bir işe yaramayan efsanelerin sözleridir." Bu sonuç, Kur'an'ın İbrahim ve İsmail ile, onların Kâbe'yi inşa etmeleriyle ilgili olarak verdiği haberlerin doğruluğu konusunda şüphe etmeyi gerektirmeyeceği gibi, kıssanın uydurma olduğuna ve İslamiyetin de dini sebeple bu kıssayı kullandığına ilişkin bir hükmü de gerektirmez. Biz, yazarın soruşturma tutanağında, dinin tabiatı gereği değişmeye, eksikliğe, kuşkuya ve inkara kabil bu tür bir araştırmadan soyutlanması gerektiğini söylemesine rağmen (s.22), araştırmasına kendisine dinle ilmi birbirine karıştırmaya

nasıl cevaz verdiğini anlayamıyoruz. Yazar, soruşturma tutanağında şunları söylemektedir: "Biz, ilimle dini birbirinden ayırırken, semavî kitapları kutsal bir yere koyuyor, inkarcıların inkarından ve karşı gelenlerin karşı gelmelerinden koruyoruz (Soruşturma Tutanağı, S.24)". Yazarın bu konuda, söylediğinin dışında bir şeyi niçin yaptığını anlayamıyoruz. Soruşturma sırasında bu durum kendisine sorulunca şu cevabı verdi: "Sebeup şudur: Ben bir grup ilim adamı, edip, *kudâma ve muhdasûn*'la tartışıyorum. Bunların hepsi, sonradan araplaşanların, hicret ettikten sonra babaları İsmail vasıtasıyla asıl Araplardan Arapça'yı öğrendiklerini kabul etmekte ve tümü de görüşlerine delil olarak Kur'an'dan ayetler ve hadisleri getirmektedir. Dolayısıyla ben de bu ayetlerin ve hadislerin ilmi yönden beni bağlamayacağını söylemek zorundayım.

Kur'an ayetleriyle sabit olan, hicret kıssası ile Kâbe'nin yapımı kıssasıdır. Kur'an'da Arapların, asıl Arap, sonradan olma arap diye taksimine, İsmail'in Adnanî Araplarının babası olduğuna, İsmail'in Arapça'yı Curhum'dan öğrendiğine delalet eden ayet yoktur. Hicretin sabit olduğu ayet şudur: Rabbimiz! Ben çocuklarımdan kimini, namaz kılabilmeleri için, Senin kutsal evinin yanında, ziraata elverişsiz bir vadiye yerleştirdim. Rabbimiz! İnsanların gönüllerini onlara meylettir, şükretmeleri için onları ürünleriyle rızıklandır (İbrahim suresi, 37)'. Bu ayet, Mekke vadisinde İbrahim'in zürriyetinin iskan edilişi dışında bir bilgi vermemektedir. Yani İsmail, hadis metninde de olduğu gibi, bu vadiye hicret etmiş ve orada Arap olan halk arasında yetişmiş, hem kendisi, hem de çocukları, aralarında yetiştikleri insanların dilini (bu da Arapça'dır) öğrenmiştir. Çünkü dil, insanla birlikte doğmaz, tersine sonradan kazanılır. Bunlar, Araplarla kaynaşmışlar ve araplaşmışlardır. Bu kaynaşma, bütün arapların İsmail'in zürriyetinden gelen Adnaniler olduğunu göstermez. Çünkü böyle bir şeye hükmetmek, İsmail'in yanında araplardan hiç kimsenin bulunmamasını gerektirir ki, böylece onun zürriyetinden başka kimse bulunmasın. Böyle bir şeyi ise kimse söylememiştir.»

Keşke yazar, bu meselede misyoner "Hâşim al-^cArabî'nin tuttuğu yolu takip etseydi. Hâşim al-^cArabî der ki: "Ne İsmail'in kendisi, sonradan araplaşanların babası, ne de oğullarından herhangi biri ümmetlerden bir ümmete sahiptir. Aslında uzun hikayenin kısası, bunlar az sayıdadırlar ve kendilerine komşu olan bazı Arap kabilelerinin arasına girdiler, onlarla karıştılar. Bunların Arap kabileleri arasındaki sayıları, ancak çöldeki çakıl taşları kadardı (Bkz. *Ma-kâla fi'l-İslâm*, s. 256)".

Eğer yazar böyle yapmış olsaydı, bu konuda tenakuza düşmekten kurtulmuş olurdu. Kâbe'nin inşa

edilmesi meselesine gelince, bunu inkar etmesinin ve efsanelerden bir efsane olarak değerlendirmesinin hikmeti anlaşılmalıdır. Ancak İbrahim ve İsmail'e ait her eseri yok etmek istiyorsa böyle bir şey yapabilir, ama bunda yazarın çıkarı nedir? Amacını en iyi Allah bilir.

İkinci Mesele

Davacılar yazarın "üzerinde icma olunan ve bütün Müslümanlar tarafından kabul edilen yedi kıraatın (Allah katından) nazil olmadığını" iddia ettiğini söylemektedirler. Yazar diyor ki: "Araplar bu kıraatları, Allah'ın peygamberine tavsiye ettiği üzere değil de, kendi güçlerine göre okumuşlardır; her ne kadar Müslüman toplumları bu kıraatların hepsinin Peygamberi (s.a.v.)'nin diline Allah Teâlâ tarafından aktarıldığını, bu kıraatlardaki *imâle*, *feth*, *idgam*, *fekk* ve *nakl*¹⁴ gibi şeylerin tümünün yüce Allah katından indirilme olduğunu kabul etseler ve hatta buna delil olarak Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisini gösterecekler de: Cibril bana bir harf üzerine okuttu ve daha sonra yedi harfe varıncaya kadar bunu artırdık. Yine Ömer b. el-Hattâb ile Hişâm İbn Hakîm'in her ikisinin kıraatı arasında farklılık olması yüzünden Peygamber'e başvurmaları üzerine Peygamber'in (s.a.v.) söylediği 'Bu şekilde indirildi. Bu Kur'an yedi harf üzerine indirildi. Kolayınıza geldiği şekilde okuyunuz' hadisini delil olarak gösterip, bu hadis, her ne kadar senet bakımından mütevatir olmasa da anlam bakımından mütevatir olduğunu söyleyebiliriz."

Yazarın ibaresi üzerine bir şey söylemeden önce şuna dikkat etmek gerekir ki, "Kur'an yedi harf üzerine indirildi" hadisi, yaklaşık yirmi kadar sahabe rivayetinde, metin olarak olmasa da anlam bakımından geçmektedir. Yedi harften ne kastedildiği konusunda pek çok ihtilaf meydana gelmiştir (Okumada ihtilaf meydana gelen vecihler için bkz. Tâhir b.Sâlih b.Ahmad al-Cazâ'irî, *Kitâbu'l-Bayân*, al-Manâr baskısı, S. 37-38). Bazıları yedi harfin " *اهل، انظر، أسرع، عجل، تعال، هلم* " *أقبل* vb. çeşitli lafızlarla ifade edilen aynı anlamların vecihleri olduğu görüşündedirler (bkz. aynı eser, s.39 vd.). Bazıları da bu yedi harfin "*emr* (emir), *zeccer* (nehiy), *terhîb* (korkutma), *cedel* (diyalektik), *kasas* (eski peygamberlerin hikayeleri) ve *mesel* (benzetme)"¹⁵ den ibaret olduğunu söylemişlerdir.

Bazıları da demiştir ki: "Bunlar, Kur'andaki, farklı diller konuşan Arap kabilelerinden yedi bölgeye ait yedi farklı dildir (s.49)". Bazıları da yedi harften kasıtın,

Kur'an okunurken, içinde *idgam*, *izhar*, *tefhîm*, *terkîk*, *imâle*, *işbâ'*, *medd*, *kasr*, *teşdîd*, *tahfîf*, *telyîn*¹⁶ vs. bulunan kelimelerin nasıl okunacağına ilişkin yedi vecih olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü Araplar, bu yönlerden farklı dillere sahiptirler. Allah da onlara, her insanın kendi diline uygun gelen ve kendi diline kolay gelen şekliyle okuyabilmesi için kolaylaştırmıştır (s.59)". Bazıları da bunun tersini söylemişlerdir.

al-Hâfız Abû Hâtîm b. Hıbbân al-Bustî der ki: "İlim adamları, onbeş görüş halinde yedi harfin anlamı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir (s.59 ve 61)". aş-Şarîf al-Mursî de der ki: "Vecihlerin çoğu mütedâhildir. Ne senetlerini biliyorum, ne de kimden nakledildiklerini" Sonra da şunu söyler: «Avamdan pek çoğu sandı ki, yedi harften murat, yedi kıraattır. Bu da kaba bir cehalettir (s.62)». Bazıları ise bu hadisin, anlamı bilinmeyen müşkillerden birisi olduğunu söylerken, bir başkası da «Benim tercih ettiğim şey, bu hadisin tevili bilinmeyen müteşabihlerden biri olduğudur» der.

at-Tefsîr müellifi Abû Ca'far Muhammad b.Carîr at-Tabarî, hadisin manası konusunda, Kur'an'ın yedi dil üzerine indirildiğini düşünür ve hadisten amaçlananın kıraat olmasını reddeder. Sebep olarak da şunu söyler: "Harfin merfu, mecrur, mansub olarak okunmasında sükunlu kılınmasında, harekelenmesinde, kelimenin şekli olduğu gibi kalmakla birlikte bir harfin başka bir harfe naklinde değişiklikler olduğu takdirde, bu, Peygamber'in (s.a.v.) 'Kur'an'ı yedi harf üzerine okumakla emredildim' şeklindeki hadisin manasından uzaktır. Çünkü bilindiği gibi bu değişik kıraatların uygulanmasıyla, bu ümmetin alimlerinden birinin görüşüne göre, Kur'an harflerinden hiç birisi, herhangi bir kıraata göre okuyanın küfrünü gerektirmez.»

Yazar, "Câhiliye Şiiri ve Lehçeler" başlığı altındaki beşinci bölümde bu meseleyi ele alır ve lehçe bakımından farklılığın görülmeşiinden söz eder. Burada lehçelerden, tek bir dildeki mahallî farklılıkları, ya da Fransızların dialekt diye adlandırdıkları şeyi, ya da dildeki ayrılıkları veya her bir kabilenin kendisine özgü lehçesi ve konuşma biçimi olmasına rağmen konuşma biçimindeki farklılıkları kasteder. Yazar bununla, Câhiliye şiirinde bu farklılıktan hiç bir eser olmadığına delil getirmek istemektedir. Yazar diyor ki: "Kur'an'ın okunduğu tek dil ve tek lehçe, Kureyş dili ve lehçesidir. Çeşitli kabilelerden *kurrâ'* ortaya çıkmaya başlar başlamaz, Kur'an'ın kıraatları çoğalmış, lehçeleri çeşitlenmiş, kıraatları ve lehçeleri arasında büyük ayrılıklar meydana gelmiştir. Bu yüzden sonraki *kurrâ'* ve ilim

14. Arap fonetiğinde, rahat telaffuz için kelimelerde yapılan ses değişiklikleri.

15. Kur'an muhteviyatı, genel olarak bu konuları içermektedir.

16. Arap fonetiğinde, rahat telaffuz için kelimelerde yapılan ses değişiklikleri.

adamları, Kur'an'ın kıraatlarından doğru ve yanlış olanları konusunda incelemelerde bulunmaya yönelmişler, böylece Kur'an'a özgü ilim veya ilimler teşkil etmişlerdir».

Daha sonra yazar, kıraatlarda göstermek istediği farklılıklara, açıklamalarda bulunmak suretiyle değinmiştir. Yazar, aklın kabul ettiği, naklin cevaz verdiği ve Arap kabileleri arasında mevcut olan değişik lehçelerin de zorunlu kıldığı başka bir ihtilafa dikkat çekmektedir. O da, bu değişik lehçeleri kullanan Arapların, Kur'an'ı, tıpkı peygamberin ve bağlı olduğu Kureyş aşiretinin okuduğu biçimde okuyabilmek için ağızlarını, dillerini ve dudaklarını bükmemiş olmalarıydı. Yazar der ki: "Bu Araplar, Kur'an'ı konuştukları gibi okumuşlar; *imâle* olmayan yerde *imâle* yapmışlar, *med* olmayan yerde *med* yapmışlar, kısa okumuşlar, sükunlu okumuşlar, *idgam*, *ihfa* veya *nakil* olmadığı halde *idgam*, *ihfa* ve *nakil*¹⁷ yapmışlardır".

Yazar, kıraat meselesini, Allah tarafından indirilme midir, indirilme değil midir yönünden ele almış, sadece şunu söylemiştir: "Kıraatlar çoğalmış ve lehçeler çeşitlenmiştir.» Yine demiştir ki: "Kıraatlarda meydana gelen farklılık, ağızlarını, dillerini ve dudaklarını bükmekten aciz kalan kabileler arasında zorunlu lehçe farklılığının gereği olarak ortaya çıkmıştır". Böylece yazar, eğer "Yedi harften maksat, yedi kıraattır" diyenin görüşü doğruysa, gerçeği ifade etmektedir. Dolayısıyla gerçekten var olan bu farklılıklar, doğal olarak Peygamber'in (s.a.v.), her kavmin kendi diline göre okuması konusunda cevaz vermesine sebep teşkil etmiştir. Çünkü Peygamber (s.a.v.) demiştir ki: "Bana Cibril geldi ve 'Kur'an'ı bir harf üzerine oku' dedi. Ben de 'Ümmetim bunu yapamaz' diye cevap verdim. Böylece yedi kez söyledi ve sonunda 'Kur'an'ı yedi harf üzerine oku' dedi...» Eğer bu görüş doğru değilse, yazarın kastettiği kıraatların çeşiti, at-Tabari'nin, Peygamber'in (s.a.v.) "Kur'an'ı yedi harf üzerine okumakla emredildim" sözüyle kastetmediği kıraatlardır. Çünkü bu değişik kıraatların uygulanmasıyla, bu ümmetin alimlerinden birisinin görüşüne göre, herhangi bir kıraata göre okuyanın küfrünü gerektirecek türde bir değişiklik arzemez.

Biz, yazarın bu konuda söylediklerinin ilmî bir araştırmadan ibaret olduğu, yazarın söyledikleri ile din arasında bir çelişki olmadığı ve bizim de bu sözlere bir itirazımız olmadığı görüşündeyiz.

Üçüncü Mesele:

İddia makamları, yazarın kitabında Peygamber'e nesebi yönünden çirkin saldırılarda bulunduğunu ifade

etmektedirler. Yazar, kitabının 72. sayfasında şöyle demektedir: "Dinin şiir uydurmacılığına ve Cähiliye şairlerine mâledilmesine olan etkisinin bir başka çeşiti ise, Peygamber'in ailesi ve nesebi bakımından Kureyş içinde yerinin yüceltilmesiyle ilgilidir. Çeşitli nedenlerden dolayı insanlar, Peygamber'in Banû Hâşim'in en seçkini, Banû Hâşim'in Banû Kusayy'in en seçkini, Kusayy'in Kureyş'in en seçkini, Kureyş'in Muzar'ın en seçkini, Muzar'ın Adnan'ın en seçkini, Adnan'ın Arapların en seçkini, Arapların da bütün insanlığın en seçkini olması gerektiğine inanmışlardır.»

Derler ki, yazarın imâ yoluyla Peygamber'in (s.a.v.) nesebine karşı çıkması ve onun değerini küçültmesi, dine karşı yapılan bir saldırı, Müslümanları ve İslamiyeti kötüleyen büyük bir cürümdür. Yazar, kendisinden önce ne bir kafirin ne bir müşrikin yapmaya cesaret edemediği korkunç bir şeye teşebbüs etmiştir.

Yazar bu ibareyi, "Din ve Şiir Uydurmacılığı", Müslümanları şiir uydurmaya sevkettiğini düşündüğü nedenler üzerinde dururken kullanmıştır. Yazara göre, bazı durumlarda uydurmacılık, peygamberliğin geçerliliğini ve Peygamber'in doğruluğunu ispat için yapılmıştır ve bu tür uydurmacılık, halk kitlelerine yöneliktir. Bundan sonra diyor ki: "Bu uydurmacılıktan amaç, -kendisine göre- her şeyde mucize bekleyen, Peygamber'in peygamberlik davasındaki doğruluğunun alametlerinden biri olarak Peygamber'in, gelmesinden uzun bir süre öncesinden beri beklenmekte olduğunun kendilerine söylenmesinde sakınca görmeyen insanların bu yöndeki beklentilerine cevap vermektir». Daha sonra da yazar, Peygamber'in ailesi ve nesebi bakımından Kureyş içindeki yerinin yüceltilmesiyle ilgili konulara geçmektedir.

Biz, yazarın bu şekildeki incelemesine, inceleme olması bakımından bir itirazda bulunmuyoruz. Ancak gördüğümüz şey, yazarın, Peygamber'in (s.a.v.) Kureyş içindeki ailesi ve nesebini ilgilendiren konularda, hiç layık olmamasına rağmen ve de araştırmasında bu şekilde ifadelere yer vermesine gerek olmadığı halde, her tür saygıdan uzak, hatta alaycı ifadeler kullanmış olmasıdır.

Dördüncü Mesele:

İddia makamları yazarın, Arap yarımadasında İslamiyetin evveliyatı olduğunu, bu evveliyatın da İbrahim'in dini olduğunu inkar ettiğini söylemektedirler. Yazar demiştir ki: "Müslümanlara gelince onlar, Arap yarımadasında Peygamber gönderilmeden önce İslamiyetin bir evveliyatı olduğunu, İslam dininin hulasasının ve özünün Allah'ın daha önceki peygamberlere vahyettiği hak dinin hulasası olduğunu ispat etmek

17. Arap fonetiğinde, rahat telaffuz için kelimelerde yapılan ses değişiklikleri.

istemişlerdir." Daha sonra da şunlara yer vermiştir: "Araplar arasında İslamiyetin ortaya çıktığı sırada ve sonrasında, İslamiyetin İbrahim'in dinini yenilediği fikri yayılmış ve bu noktadan hareket ederek, İbrahim'in dininin asırlardan birinde Arapların dini olduğuna, sonra Arapların, sapıkların kendilerini yoldan çıkarmalarıyla bu dinden yüz çevirdiklerine ve putlara tapınmaya yönel-diklerine inanmaya başlamışlardır..."

Yazarın buradaki ifadeleri, dinin uydurmacılıktaki etkisi yönünden şiir uydurma sebeplerini ortaya koyma incelemesinin bir devamı niteliğinde olduğundan, bu incelemeye, inceleme oluşu dolayısıyla söyleyeceğimiz bir şey yoktur. Yazar, sorgulama sırasında, ne İslamiyetin İbrahim'in dini olduğunu inkar etmiş, ne de Araplar arasında İslamiyetin bir evveliyatı olduğunu yalanlamıştır. Bu konuda yer verdiklerinin durumu, tıpkı neseb konusunda söylediklerinin durumu gibidir: Hikayeciler, Müslümanların İslamiyetin evveliyatı olduğuna ve bunun da İbrahim'in dini olduğuna inandıklarını görmüşler ve bu inancı kullanarak, tıpkı neseb meselesinde olduğu gibi, bu mesele hakkında da şiir ve haberler üretmişlerdir. Bu mesele hakkında müellifin yazdıklarından amacının, kendi zikrettiği şey olmasına diyecek sözümüz yok. Ancak aşağıda olduğu gibi, bazı ibarelerinde yazarın oldukça çirkin sözlere yer verdiğini görmekteyiz:

"Kimse ne İbrahim'in inanç esaslarını kendi tekeline almıştır ne de bu dinin yorum hakkını sadece kendisinde görmüştür. Müslümanlar, özü itibarıyla İslamiyeti, Yahudilerin ve Hıristiyanların dininden daha eskiye daha temiz olan İbrahim'in dinine uzandırmaya başlamışlardır». Yine şu sözü: "İslamiyetin ortaya çıktığı sırada ve sonrasında Araplar arasında, İslamiyetin İbrahim'in dinini yenilediği fikri yayılmış ve bu noktadan hareket ederek İbrahim'in bu dininin asırlardan birinde Arapların dini olduğuna inanmaya başlamışlardır...» Çünkü yazarın bu şekilde ifade kullanmasında, özellikle İbrahim'in varlığından şüphe etmesi konusunda ve İbrahim'i ilgilendiren durumlarda daha önce yer verdiği sözleri ile buradaki sözlerini birbirleriyle karşılaştırdığımızda, yazarın daha önce sözünü ettiği amacının yanı sıra başka bir şeyi daha amaçladığını hissettiren bir şey olduğu ortaya çıkmaktadır."

Savcının raporunda daha sonra yazarın cezalandırılması konusuna geçilmektedir. Savcı kanuna

göre, inanç özgürlüğünün sınırsız, görüş özgürlüğünün ise sınırlı olduğunu belirterek, yasalara göre, şiarını açıkça eda eden dinlerden birine karşı kasten yapılan saldırıların cezalandırılması gerektiğine dikkati çeker. Raporunda, Tâhâ Husayn'in eserinde İslam dinine karşı çeşitli yerlerde saldırılarda bulunduğu kabul edilir. Ancak bu saldırılarda kasıt unsuruna rastlanmadığı görüşüne varılır ve eserin çeşitli yerlerinde dinle ilgili olarak yer verilen bir takım görüşler, Tâhâ Husayn'in dediği gibi ilmi araştırmanın bir gereği olarak değerlendirilir ve dava, Tâhâ Husayn'in beraatıyla sonuçlanır.¹⁸

Tâhâ Husayn, daha sonra kitaptan tartışma konusu olan bazı kısımları çıkartıp yeni bölümler eklemek suretiyle, bir yıl sonra 1927'de bu sefer *fi'l-Adab al-Câhili* (Câhiliye Edebiyatı Üzerine) adıyla eserini yayınlamıştır.

Tâhâ Husayn'in *fi's-Şi'r al-Câhili* adlı eserinde ileri sürdüğü görüşleri yeni değildir. Çünkü bu kitaptaki görüşlerin bazıları eski Arap eleştirmenlerine¹⁹ çoğu da oryantalistlere aittir. Dolayısıyla edebiyat eleştirmenleri, Tâhâ Husayn'in eserinde ileri sürdüğü görüşlerine cevap vermekte pek zorlanmamışlardır. Tâhâ Husayn'in kitabını yayınlamasından önce ünlü İngiliz doğubilimcisi Margoliouth, bu konuda birisi 1916'da, diğeri ise 1925'te olmak üzere iki araştırma yayınlamıştır.²⁰ Margoliouth, her iki araştırmasında da, Câhiliye şiirinin sağlığından şüphe ettiğini belirterek, Câhiliye şiirlerine ait olduğu bilinen şiirlerin, aslında bu şairlere ait olmadığını, bu şiirlerin Müslümanlar tarafından sonradan uydurularak Câhiliye dönemi şairlerine mâledildiğini öne sürmektedir. Margoliouth, 1905'te yayınladığı *Mohammad and the Rise of Islam* adlı eserinde de (s.60), aynı görüşlere yer vermektedir.²¹ Nâsiru'd-Dîn al-Asad, Tâhâ Husayn'in, özellikle dilsel ve dinsel deliller getirirken, Margoliouth'dan son derece etkilendiğini ortaya koymaktadır.²²

Savcının raporunda da belirtildiği üzere, aynı konuda yazan bir başka kişi, 1890 yılında Kahire'de Hâşim al-ʿArabî müsteşar adıyla yayınlanan ve ʿAbd al-Mutʿâl as-Saʿîdî'nin, 12 Mayıs 1926'da *al-Ahrâm'da* tekrar baskısını yaptığı makalenin sahibi misyoner G.Salles'dir. Câhiliye şiiri üzerine şüphe ederek araştırmalarda bulunan bir başka müsteşrik ise Charles James Lyall'dır.²³

18. al-Âlûsî, C., a.g.e., S. 141-146.

19. as-Sakkût, H.-Jones, M., *Tâhâ Husayn*, S.14.

20. "The Origins of Arabic Poetry", *Journal of the Royal Asiatic Society* (July 1925), S.417-449; (1916) S:397 vd.

21. Krş. al-Cundî, A., a.g.e., S.237; al-Asad, N., a.g.e., S. 352 v.d.

22. al-Asad, N., a.g.e., S.411 vd.

23. *Aynu eser*, S:367 vd.; al-Cundî, A., a.g.e., S.237 v.d.

Biraz önce de belirttiğimiz gibi, Tâhâ Husayn'in ortaya attığı görüşler, edebiyat eleştirmenlerine yabancı olmadığından, bu görüşlerin cevaplanmasında pek zorlanılmamıştır. Eleştirmenler, Câhiliye şiirinin söylendiği çağda, Arapların dillerinin tek bir dilde, edebiyat dilinde bütünleştiğini ortaya koymaları yanı sıra,²⁴ bu durumun, bazıları arkeolojik bulgulardan oluşan delillerle kuşku götürmeyecek şekilde sabit olduğunu belirtmişlerdir.²⁵ Ayrıca, Câhiliye şiirinin, İslamiyetin ortaya çıkışıyla birlikte bir bölümünün kaybolmasına veya ihmal edilmesine rağmen, geride kalanlarının büyük oranda Câhiliye Araplarının sosyal ve dini hayatlarını tasvir ettiğini söylemişler ve buna örnekler getirmişlerdir.²⁶ Diğer yandan, bu şiirlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasında sadece rivayete dayanılmadığını, bu şiirlerin Câhiliye döneminde bazan çeşitli araçlarla yazılıp kayıtlara geçirildiğini kanıtlamaya çalışmışlardır. Bazı raviler, hafızalarının zayıflığıyla ve rivayet müessesesinin saygınlığına pek önem vermemekle suçlandıkları için, Tâhâ Husayn'in rivayet müessesesini tanınamamasını ve

bu müessesenin Araplar içindeki saygınlığını gözardı etmesinin mümkün olamayacağını, titiz davranmayan raviler yanında, onlarla mukayese edilemeyecek kadar çok ravinin güvenilir, hafıza ve rivayet geleneklerine bağlı kişiler olarak bilindiklerini belirtmişlerdir.²⁷

Tâhâ Husayn, bu davada beraat etmekle birlikte, *fi'ş-Şi'r al-Câhili* adlı eseriyle, silmesi uzun yıllarını alan, "dinî akidelere karşı gelen bir kişi" sıfatını kazanıyordu. Eserini yayınladıktan hemen sonra yükselen büyük tepki karşısında, haftalık *as-Siyâsa* gazetesinde Temmuz 1926'da yayınladığı bir makalede, kendisinin Müslüman olduğunu, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine... inandığını açıklaması,²⁸ kendisini böyle bir yaf-tadan kurtarmaya yetmedi. Ancak ilk cildini 1933, ikinci cildini 1942, üçüncü cildini de 1943'te yayınladığı *alâ Hâmiş as-Sîra* adlı eseri, 1945'te kendisine "devlet ödülünü"nü kazandıracığı gibi, öteden beri dindar çevrede kendisi aleyhine yerleşen bazı olumsuz düşünceleri, bir miktar da olsa yavaş yavaş silecekti.

24. Bkz. Husayn M.al-Huzar., *a.g.e.*, S.70 vd.

25. Bkz. Haykal, A., *Dirâsât Adabiyya*, S.236-137.

26. Örneğin bk. Cum'a, M.L., *a.g.e.*, S. 85-92.

27. Örneğin dipnot 10'daki kaynaklara ilaveten bkz. al-Asad, N., *a.g.e.* S.59 v.d., 107 v.d., 188-221; Hasanayn, SH., *aş-Şi'r al-Câhili*, S.19, özellikle 20 v.d.; Hafâcî, M.°A., *al-Hayat al-Adabiyya*, S.389-404; Haykal, A., *a.g.e.*, S. 136-137.

28. Smith, C.D., *a.g.e.*, S.394.

BİBLİYOGRAFYA

1. al-Âlûsî, Camâlu'd-Dîn, *Tâhâ Husayn bayn Ansârih ve Husâmih*, Bağdat 1973.
2. °Arafa, Muhammad., *Nakz Matâ'in fi'l-Kur'an'il-Karîm*, Kahire 1933.
3. al-Asad, Nâsîru'd-Dîn., *Masâdur aş-Şi'r al-Câhili* ve *Kıymatuhâ at-Târîhiyya*, Kahire 1969.
4. Cum'a, Muhammad Lutfi., *aş-Şahâb ar-Râsid*, Kahire 1926.
5. al-Cundî, Anvar., *Hasâ'isu'l-Adab al-°Arabî* Beyrut ts.
6. Er, Rahmi., *Tâhâ Husayn ve Üç Romanı*, A.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, Ankara 1988.
7. al-Gamrâvî, Muhammad Ahmad, *an-Nakd at-Tahlîlî li-Kitâb fi'l-°Adabi'l-Câhili* Kahire 1929
8. Hafâcî, Muhammad 'Abu'l-Mun'im., *al-Hayâtu'l Adabiyya fi'l-°Asri'l-Câhili* Kahire 1948.
9. Hasanayn, Sayyid Hanaff., *aş-Şi'ru'l-Câhili*, Kahire 1971.
10. Haykal, Ahmad., *Dirâsât Adabiyya*, Kahire 1980.
11. Hourani, Albert., *Arabic Thought in the Liberal Age*, New York 1962.
12. Husayn, Muhammad., *aş-Şi'ru'l-Câhili va'r-Radd °alayh*, Kahire ts.
13. Husayn, Muhammad al-Huzar, *Nakz Kitâb fi'ş-Şi'ri'l-Câhili*, Kahire 1926.
14. Husayn, Tâhâ., *fi'l-Adabi'l-Câhili*, Kahire 1968.
15. Husayn, Tâhâ., *Hadîsu'l-Arbi°â'*, C.I (Kahire 1975), C.II (Kahire 1974).
16. Margoliouth, D.S., "The Origins of Arabic Poetry", *Journal of the Royal Asiatic Society*, July 1925, 1916.
17. Margoliouth, D.S., *Mohammed and the Rise of Islam*, 1905.
18. ar-Râfî°î, Mustafâ Sâdik., *Taht Ra'yati'l-Kur'an av al-Ma°raka bayn al-Kadîm va'l-Cadîd*, Kahire 1926.
19. Safran, Nadav., *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge 1961.
20. as-Sakkût, Hamdi-Jones, M., *Tâhâ Husayn*, Kahire 1975.
21. Smith, Charles D., "The Crisis of Orientation: The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in 1930's", *International Journal of Middle East Studies* 4,1973.
22. Vacdî, Muhammad Farîd, *Nakd Kitâb aş-Şi'r al-Câhili*, Kahire 1926.