

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YIL: 17 SAYI: 27 OCAK-HAZİRAN 2012 ŞANLIURFA

**HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ***Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.*

ISSN: 1303–2054

**Sahibi**Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan  
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI**Editör**

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

**Editör Yardımcıları**

Yrd. Doç. Dr. Nurullah KAYIŞOĞLU Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR

**Bilim Danışmanlar Kurulu**

|   |   |
|---|---|
| Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI Harran Ü. Tefsir       | Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞİT Selçuk Ü. Din Sosyolojisi |
| Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE İçdir Ü. Tasavvuf         | Prof. Dr. Mesut ERDAL Dicle Ü. Tefsir               |
| Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN Harran Ü. İslâm Tarihi     | Prof. Dr. Muhit MERT Hitit Ü. Kelâm                 |
| Prof. Dr. Ahmet BEDİR Harran Ü. Tefsir              | Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ Harran Ü. Tefsir        |
| Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL Cumhuriyet Ü. Dinler Tarihi  | Prof. Dr. Musa YILDIZ Gazi Ü. Arap Dili Eğitimi     |
| Prof. Dr. Ahmet YILMAZ Selçuk Ü. İslâm Tarihi ve S. | Prof. Dr. Osman GÜNER 19 Mayıs Ü. Hadis             |
| Prof. Dr. Ali BAKKAL Harran Ü. İslâm Hukuku         | Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ Selçuk Ü. Kelâm          |
| Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ Çukurova Ü. Hadis          | Prof. Dr. Recai DOĞAN Ankara Ü. Din Eğitimi         |
| Prof. Dr. Ali YILMAZ Ankara Ü. Türk İslâm Edebiyatı | Prof. Dr. Sadı ÇÖĞENLİ Atatürk Ü. Arap Dili Bilimi  |
| Prof. Dr. Baki ADAM Ankara Ü. Dinler Tarihi         | Prof. Dr. Suat CEBECİ Sakarya Ü. Din Eğitimi        |
| Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM Cumhuriyet Ü. Hadis       | Prof. Dr. Süleyman TOPRAK Selçuk Ü. Kelâm           |
| Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU Ankara Ü. Tasavvuf       | Prof. Dr. Şamil DAĞCI Ankara Ü. İslâm Hukuku        |
| Prof. Dr. H. Hüseyin TUNÇBİLEK Harran Ü. Kelâm      | Prof. Dr. Turan KOÇ Erciyes Ü. Din Felsefesi        |
| Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İslâm Mez. Tarihi    | Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN Harran Ü. Hadis         |
| Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM Selçuk Ü. Din Felsefesi  | Prof. Dr. Ziya KAZICI Marmara Ü. İslâm Tarihi       |
| Prof. Dr. Hüseyin PEKER 19 Mayıs Ü. Din Psikolojisi | Prof. Dr. Selçuk COŞKUN Atatürk Ü. Hadis            |
| Prof. Dr. İbrahim COŞKUN Dicle Ü. Kelâm             | Prof. Dr. Nevzat TARTI Yüzüncü Yıl Ü. Hadis         |
| Prof. Dr. İdris ŞENGÜL Ankara Ü. Tefsir             | Doç. Dr. Müfit SARUHAN Ankara Ü. İslâm Felsefesi    |
| Prof. Dr. İlhan KUTLUER Marmara Ü. İslâm Felsefesi  | Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ Harran Ü. İslâm Mez. Tarihi |
| Prof. Dr. Kadri YILDIRIM Artuklu Ü. Arap Dili ve E. | Doç. Dr. Mehmet KATAR Ankara Ü. Dinler Tarihi       |
| Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA Marmara Ü. İsl. Mez.T    | Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY Çukurova Ü. Arap D.ve Ed.   |
| Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ Ankara Ü. Türk İslâm Edb.    | Doç. Dr. Cevher ŞULUL Harran Ü. İslâm Felsefesi     |

**Yayın Kurulu**

|                            |                                     |                         |
|----------------------------|-------------------------------------|-------------------------|
| Prof. Dr. Dr. Kasım ŞULUL  | Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ            | Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ |
| Yrd. Doç. Dr. Gül GÜLER    | Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT          |                         |
| Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR | Yrd. Doç. Dr. Namık Kemal KARABİBER |                         |

**Adres**Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampusu / Şanlıurfa  
[hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com](mailto:hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com) Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

**HAKEMLER / REFEREES**

|                                   |                            |                           |
|-----------------------------------|----------------------------|---------------------------|
| Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE         | İğdır Üniversitesi         | Tasavvuf                  |
| Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI      | Harran Üniversitesi        | Tefsir                    |
| Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN          | Harran Üniversitesi        | İslâm Tarihi              |
| Prof. Dr. Ahmet BEDİR             | Harran Üniversitesi        | Tefsir                    |
| Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL            | Cumhuriyet Üniv.           | Dinler Tarihi             |
| Prof. Dr. Ahmet YILMAZ            | Selçuk Üniversitesi        | İslam Tarihi ve Sanatları |
| Prof. Dr. Ali BAKKAL              | Harran Üniversitesi        | İslâm Hukuku              |
| Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ          | Çukurova Üniversitesi      | Hadis                     |
| Prof. Dr. Ali YILMAZ              | Ankara Üniversitesi        | Türk İslâm Edebiyatı      |
| Prof. Dr. Baki ADAM               | Ankara Üniversitesi        | Dinler Tarihi             |
| Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM         | Cumhuriyet Üniversitesi    | Hadis                     |
| Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU        | Ankara Üniversitesi        | Tasavvuf                  |
| Prof. Dr. H. Hüseyin BİRCAN       | Yüzüncüyıl Üniversitesi    | İslam Felsefesi           |
| Prof. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK | Harran Üniversitesi        | Kelam                     |
| Prof. Dr. Hasan ONAT              | Ankara Üniversitesi        | İslâm Mezhepleri Tarihi   |
| Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM        | Selçuk Üniversitesi        | Din Felsefesi             |
| Prof. Dr. Hüseyin PEKER           | Ondokuz Mayıs Üniv.        | Din Psikolojisi           |
| Prof. Dr. İbrahim COŞKUN          | Dicle Üniversitesi         | Kelam                     |
| Prof. Dr. İdris ŞENGÜL            | Ankara Üniversitesi        | Tefsir                    |
| Prof. Dr. İlhan KUTLUER           | Marmara Üniversitesi       | İslâm Felsefesi           |
| Prof. Dr. Kadri YILDIRIM          | Dicle Üniversitesi         | Arap Dili ve belâğatı     |
| Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ            | Ankara Üniversitesi        | Türk İslâm Edebiyatı      |
| Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA    | Marmara Üniversitesi       | İslâm Mezhepleri tarihi   |
| Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞİT         | Selçuk Üniversitesi        | Din sosyolojisi           |
| Prof. Dr. Mesut ERDAL             | Dicle Üniversitesi         | Tefsir                    |
| Prof. Dr. Muhit MERT              | Hitit Üniversitesi         | Kelâm                     |
| Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ       | Harran Üniversitesi        | Tefsir                    |
| Prof. Dr. Musa YILDIZ             | Gazi Üniversitesi          | Arap Dili Eğitimi         |
| Prof. Dr. Nevzat AŞIK             | Dokuz Eylül Üniversitesi   | Hadis                     |
| Prof. Dr. Osman BİLEN             | Dokuz Eylül Üniversitesi   | İslam Felsefesi           |
| Prof. Dr. Osman GÜNER             | Ondokuz Mayıs Üniversitesi | Hadis                     |
| Prof. Dr. Osman TÜREER            | Atatürk Üniversitesi       | Tasavvuf                  |
| Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ        | Selçuk Üniversitesi        | Kelâm                     |
| Prof. Dr. Recai DOĞAN             | Ankara Üniversitesi        | Din Eğitimi               |
| Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ            | Atatürk Üniversitesi       | Arap Dili Bilimi          |
| Prof. Dr. Şamil DAĞCI             | Ankara Üniversitesi        | İslâm Hukuku              |
| Prof. Dr. Sayın DALKIRAN          | Atatürk Üniversitesi       | İslâm Mezhepleri Tarihi   |
| Prof. Dr. Suat CEBECİ             | Sakarya Üniversitesi       | Din Eğitimi               |
| Prof. Dr. Süleyman TOPRAK         | Selçuk Üniversitesi        | Kelam                     |
| Prof. Dr. Turan KOÇ               | Erciyes Üniversitesi       | Din Felsefesi             |
| Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN       | Harran Üniversitesi        | Hadis                     |
| Prof. Dr. Ziya KAZICI             | Marmara Üniversitesi       | İslâm Tarihi              |
| Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR          | Harran Üniversitesi        | Tefsir                    |
| Prof. Dr. Selçuk COŞKUN           | Atatürk Üniversitesi       | Hadis                     |
| Prof. Dr. Kasım ŞULUL             | Harran Üniversitesi        | İslâm Tarihi              |
| Prof. Dr. Mehmet ATALAN           | Fırat Üniversitesi         | Mezhepler Tarihi          |
| Prof. Dr. Müfit SARUHAN           | Ankara Üniversitesi        | İslâm Felsefesi           |
| Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ          | Harran Üniversitesi        | İslâm Tarihi              |
| Prof. Dr. Nevzat TARTI            | Yüzüncü Yıl Üniversitesi   | Hadis                     |
| Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM            | Harran Üniversitesi        | İslâm Hukuku              |
| Prof. Dr. Şahin GÜRİSOY           | Gazi Üniversitesi          | Sosyoloji                 |
| Doç. Dr. İsmail TAŞ               | Selçuk Üniversitesi        | İslam Felsefesi           |
| Doç. Dr. Mehmet KATAR             | Ankara Üniversitesi        | Dinler Tarihi             |
| Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ           | Harran Üniversitesi        | İslâm Mezhepleri Tarihi   |
| Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY           | Çukurova Üniversitesi      | Arap Dili ve Belâğatı     |
| Doç. Dr. Ahmet TAŞĞİN             | Dicle Üniversitesi         | Din Sobyolojisi           |
| Doç. Dr. Cevher ŞULUL             | Harran Üniversitesi        | İslam Felsefesi           |

**27. Sayıda Katkısı Bulunan Diğer Hakemler**

|                                  |                                |
|----------------------------------|--------------------------------|
| Prof. Dr. Ali BAKKAL             | Harran Ü. İlahiyat Fak.        |
| Prof. Dr. Ayhan TEKİNEŞ          | Fatih Ü. İlahiyat Fak.         |
| Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM        | Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak.    |
| Prof. Dr. H. Hüseyin TUNÇBİLEK   | Harran Ü. İlahiyat Fak.        |
| Prof. Dr. İbrahim COŞKUN         | N. Erbakan Ü. İlahiyat Fak.    |
| Prof. Dr. Nasi ASLAN             | Akdeniz Ü. İlahiyat Fak.       |
| Prof. Dr. Osman GÜNER            | Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak. |
| Doç. Dr. Celil ABUZAR            | Harran Ü. İlahiyat Fak.        |
| Doç. Dr. Muammer CENGİL          | Hitit Ü. İlahiyat Fak.         |
| Doç. Dr. Salih TUR               | Harran Ü. Fen Edebiyat Fak.    |
| Yrd. Doç. Dr. Ali Mustafa        | Harran Ü. İlahiyat Fak.        |
| Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASLAN        | Harran Ü. İlahiyat Fak.        |
| Yrd. Doç. Dr. Salih AYDEMİR      | Harran Ü. İlahiyat Fak.        |
| Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİLEK       | Akdeniz Ü. İlahiyat Fak.       |
| Yrd. Doç. Dr. İ. Hakkı İNAL      | Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak. |
| Yrd. Doç. Dr. N. Kemal KARABİBER | Harran Ü. İlahiyat Fak.        |

## İÇİNDEKİLER

İmamiyye Mezhebi İdollerinden Hucr b. Adî ve Arkadaşlarının  
Yaşadığı Toplum İçindeki Sosyal Statüleri ..... 1

Mustafa EKİNCİ

Rivayetler Işığında Kadir Gecesi ..... 15

Kadir PAKSOY

Harranlı Sâbiî Ediplerden Ebû İshâk es-Sâbiî'nin "Küllü'l-Verâ"  
Adlı Şiirinin Tahlili ..... 37

Mahmut POLAT

Din Psikolojisi Açısından Kutsal Mekân İnsan İlişkisi ..... 53

Hüseyin İ. YEĞİN

Kur'an'da Hz. Muhammed'in (a.s.m) Risaletinin Delilleri ..... 93

Veysel KASAR

Homojenleşme ve Yerelleşme Bağlamında Kültürel Küreselleşme  
ve Din ..... 133

Ümit AKTI

İslamî Fetihden Emevî Döneminin Sonuna Kadar Diyâr-ı Mudar' da  
(Harran Bölgesinde) Arap Edebiyatı Çevresi ..... 169

Ahmet ASLAN

دراسة نقدية للحديث الشريف: "فَقَدَّتْ أُمَّةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا يُدْرَى مَا  
فَعَلَتْ، وَإِنِّي لَا أَرَاهَا إِلَّا الْفَارَ". ..... 193

إعداد: 1- الدكتور حذيفة شريف الخطيب

2: الدكتور معز الإسلام عزت محمود فارس

Şafii'de Dil ve Edebiyat ..... 209

Yasin KAHYAOĞLU

دراسة نقدية للحديث الشريف: "بَيْتٌ لَا تَمْرَ فِيهِ جِيَاعٌ أَهْلُهُ" ..... 241

إعداد: 1- الدكتور حذيفة شريف الخطيب

2- الدكتور معز الإسلام عزت محمود فارس

Fatih Bir Fakih: Ebû Abdullah Esed b. Furât b. Sinan (142–213/759–  
828), Hayatı ve Fıkıh İlmindeki Yeri ..... 257

Ömer Faruk HABERGETİREN

## İmamiyye Mezhebi İdollerinden Hucr b. Adî ve Arkadaşlarının Yaşadığı Toplum İçindeki Sosyal Statüleri

Mustafa EKİNCİ\*

**Özet:** Hucr b. Adî (ö. 51/671) hem Cahiliye dönemi hem İslam dönemini yaşamış bir şahsiyettir. Hz. Ali taraftarlığıyla tanınmıştır. Hayatının sonuna kadar bu taraftarlığını korumuş ve bu yüzden de öldürülmüştür. Hucr b. Adî'nin çevresinde Emevî iktidarından memnun olmayan kalabalık bir arkadaş grubu toplanmıştır. Dönemin iktidar sahipleri bunu kendi iktidarları için bir tehdit unsuru olarak algılamışlardır. Zamanın Kufe valisi Ziyad, Hucr'un etrafındaki arkadaşlarının çoğunu dağıtmayı başarmıştır. Geriye kalan 14 civarındaki bir grubu yakalayıp Muaviye'ye göndermiş, Muaviye de bunların yarısını öldürmüştür. Kufe valisinin bu grubu kolaylıkla dağıtması; Hucr ve arkadaşlarını Muaviye'ye gönderirken herhangi bir kabile veya grubun bunlara sahip çıkmaması veya çıkamaması; Muaviye'nin de sonucundan herhangi politik bir kaygı duymadan bunları rahatlıkla öldürmesi, Hucr'un çevresinde bulunan bu arkadaş grubunun, Kufe ileri gelenlerinden değil de o zamanki toplumun orta sınıfına mensup idealist bir arkadaş grubu olduğunu göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hucr b. Adî, Muaviye, Ziyad, Kufe, Arkadaş, Sosyal Statü.

---

\* Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Şanlıurfa-Türkiye. [mekinci@harran.edu.tr](mailto:mekinci@harran.edu.tr)

### The social status of Hojr b. Adi and his followers, the idols of the Imamiyya madhab

**Abstract:** Hojr b. Adi (d. 51/671) lived in Jahiliyya (ignorance) and Islamic periods. He was the proponent of Ali (d.) and for this reason he lost his life. The opposition in the time of Muawiya gathered around him. The leaders of the time saw this as a threat to their administration. Following the command of the central authorities, the governor of Kufa, Ziyad (d.) was able to disperse the group, capturing 14 and sending them to Muawiya who had 7 of them being killed. The disperse of the group by Ziyad easily, their being not protected by the Kufans while their being sent to Muawiya and their being murdered by Muawiya without hesitation show that Hojr and his followers belonged to middles class but not to high class Kufans.

*Keywords:* Hojr b. Adi, Muawiya, Ziyad, Kufa, Follower, Social status.

Hucr b. 'Adî (ö. 51/671) hem cahiliye dönemini hem de İslam dönemini yaşamış bir sahabidir.<sup>1</sup> Hz. Ali'nin hilafete seçilişinden sonra hep onun taraftarı olmuş, öldürülüşüne kadar da onun taraftarlığından ayrılmamıştır. Hucre bu özelliğiyle, özellikle İmamiyye Şia'sı için örnek bir şahsiyet olmuştur. İmamiyye Şiası, Hucre'nin bu özelliğinden dolayı onu daima hayırla anmış, onu yeni nesillere örnek olarak göstermiş ve Hz. Ali taraftarlığı sebebiyle öldürülüşünden dolayı da şehit saymıştır.<sup>2</sup>

Hz. Ali'nin Kufe'de m. 661 yılında öldürülüşünden sonra Kufe'nin ileri gelenlerinin çoğu, Hz. Hasan'a biat etmişlerdi. Ancak aynı kişiler Hz. Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye devretmesinden sonra Muaviye'ye biat etmişler ve onu yeni halifeleri olarak tanımışlardır. Muaviye'ye biat edenler arasında Hucre b. 'Adî de vardı.

Hucre b. Adî her ne kadar Muaviye'ye biat etmiş ise de onun ve

---

<sup>1</sup> - Sahabî olmadığını iddia edenler de olmuştur. Bkz. Nebi Bozkurt, DİA, "Hucre b. Adî", s. 277, XVIII, İstanbul 1998.

<sup>2</sup> - Hucre'nin iki oğlu Ubeydullah ile Abdurrahman da Hz. Ali taraftarlığı yüzünden öldürülmüşlerdir. Bozkurt, a.g.md. s. 278.



valilerinin Hz. Ali aleyhindeki fikirlerine ve konuşmalarına katılmadığını her fırsatta dile getirmiştir. Nitekim Muaviye'nin Kufe valisi olarak tayin ettiği Muğire b. Şu'be Cuma hutbelerinde Hz. Ali'nin aleyhinde konuşunca, Hucr ona karşı açık bir şekilde cephe almış ve tepki göstermişti. Hucr, Muğire'nin otoritesini sarsacak bazı hareketlerde bulunmasına rağmen Muğire herhangi bir olay çıkmasını diye onu idare etmeye çalışmıştır.

Hucr b. Adî bu açık sözlülüğünü Muğire'den sonraki Kufe valisi Ziyad b. Ebihi döneminde de göstermiş ve Hz. Ali aleyhindeki sataşmalara tahammül etmediğini hem sözlü hem de fiilî olarak dile getirmiştir. Hucr, çevresinde toplanan arkadaşlarıyla kalabalık bir grup oluşturunca bu durum Vali vekili olan Amr b. Hureys tarafından Ziyad'a haber verilmiş ve gerekli tedbirlerin alınmasını istemiştir. Bu haber üzerine Basra'dan Kufe'ye dönen Ziyad, ona Kufe'nin ileri gelenlerinden bazılarını göndererek bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Ancak Hucr, bu konuda kararlılığından taviz vermemiş ve geri adım atmamıştır. Hucr'un geri adım atmaması üzerine Kufe valisi Ziyad onu ve arkadaşlarını yakalayarak zincire vurmuş ve bunları Şam'a Muaviye'ye göndermiştir.

Biz, bu makalede Hucr'un hayat seyrinden ve yaptıklarından ziyade onun çevresinde bulunan kimselerin o zaman Kufe toplumunu oluşturan insanların arasındaki sosyal statülerine dikkat çekmek istiyoruz. Bu vesileyle bu konunun daha ziyade açıklığa kavuşması için İbn Sa'd'ın bu konuyu da içeren Hucr b. Adî'den bahsettiği kısmının tercümesini sunmak istiyoruz.

“**Hucr b. 'Adî** İbn Cebele b. 'Adî b. Rebi'a b. Muavite'l-Ekremin b. el-Haris İbn Muaviye b. el-Haris b. Muaviye b. Sevr b. Muretti' b. Kindî. Ona Hucrü'l-Hayr da denir. Babası 'Adî el-Edber'dir. Arkadan yaralandığı için “el-Edber” diye isimlendirilmişti. Hucr b. 'Adî hem cahiliye dönemini hem İslam dönemini yaşamıştır.

İbn Sa'd dedi: Bu ilmin bazı ravileri anlattılar ki, O, kardeşi Hani b. 'Adî ile beraber Hz. Peygamberi grup olarak ziyarete gitmişlerdi. Hucr, Kadisiyye savaşına katıldı. 'Azra denen yaylağı fetheden de odur. Kendilerine maaş olarak 2500 dirhem verilenler arasındaydı. Ali b. Ebu Talib'in arkadaşlarındandı, onunla beraber Cemel ve Sıffin savaşlarında bulundu. Ziyad b. Ebu Süfyan, Kufe'ye vali olarak geldiği zaman Hucr b. 'Adî'yi çağırды ve ona şöyle dedi: Biliyorsun ki seni tanıyorum. Ben ve sen bildiğin konuda yani Ali b. Ebu Talib'in

sevgisi ve taraftarlığı konusunda beraberdik. Ancak durum başka şekilde gelişti. Allah aşkına bilirsün ki, benim için kanından bir damla akıtırsan ben kanımın tamamını boşaltırım. Dilini tut ve evinde otur. İşte bu benim tahtım, senin oturma yerindir (meclisime istediğin zaman gelip oturabilirsin). Bütün ihtiyaçların benim yanımda görülecektir. Beni kendine yeterli gör. Aceleci olduğunı biliyorum. Allah aşkına ey Ebu Abdurrahman kendi halinde olasın. Bu alçakların, bu akılsız ve ahmakların seni görüşlerinden caydırmaları konusunda dikkatli ol. Eğer sen bana karşı adileşirsen veya ben senin hakkını hafife alır ve ihmal edersem bunu hem sana hem kendime yakıştıramam. Hucr dedi ki: Anladım.

Sonra oradan ayrıldı ve evine gitti. Şia'dan olan yandaşları ona geldiler ve şöyle dediler: Emir sana ne dedi? O da dedi ki: Bana şöyle söyle dedi. Yandaşları ona dediler ki: Sana nasihat etmemiş. Onu kışkırttılar, aslında onun da bu konuda bazı çekinceleri vardı. Şiiler onun yanına sık sık gidip geliyorlar ve şöyle diyorlardı: Şüphesiz sen bizim şefimizsin, reisimizsin. Bu işi (Muaviye'nin tutumunu) kabul etmemede de insanların en haklısısın.

Hucr mescide geldiği zaman yandaşları onunla beraber yürüyorlardı. Ziyad, ona 'Amr b. Hureys'i gönderdi. 'Amr o gün Kufe'de Ziyad'ın vekiliydi, Ziyad'ın kendisi de Basra'daydı. 'Amr ona dedi ki, ey Ebu Abdurrahman nedir bu çevrendeki kalabalık? Halbuki sen kendin bildiğin konuda emire (Ziyad'a) söz verdin. O da elçiye dedi ki: İçinde olduğunuz durumu görmezlikten geliyorsun. Arkana dikkat et, orası senin için daha geniştir (yani fikrinden vazgeçebilirsin, düşündüklerin doğru değildir).

'Amr b. Hureys bunu Ziyad'a yazdı. Ayrıca ona şunu da yazdı: Eğer Kufe'ye ihtiyacın varsa acele et. Ziyad süratlı bir yürüyüşle Kufe'ye geldi. 'Adî İbn Hatim, Cerir b. Abdillâh el-Becelî, Zühre oğullarının müttefiki Halid b. 'Urfete el-Özrî ve Kufe eşrafından daha pek çok kimseye yanına gelmeleri için haber gönderdi. Ve onları, kendisinden özür dilemesi, onu bu yandaşlarıyla beraber olmaktan nehyetmeleri ve daha önce konuştukları hususlarda da dilini tutması için Hucr b. 'Adî'ye gönderdi. Bunlar Hucr'a geldiler. Hucr, onlara herhangi bir şekilde cevap vermedi ve onlardan hiç kimseyle de konuşmadı. (Kendi kendine) şöyle demeye başladı: Ey uşak genç deveye yem ver. (Olayı anlatan) dedi ki: Deve de evin diğer köşesindeydi. 'Adî b. Hatim ona dedi: Sen deli misin? Söylediklerimi

sana söylüyorum ve sen diyorsun ki, ey uşak genç deveye yem ver. Hucr b. 'Adî arkadaşlarına döndü ve şöyle dedi: Bu ümitsiz adama bu kadar zaaf geldiğini sanmıyordum.

Elçi olarak gelenler onun yanından kalktılar ve Ziyad'a geldiler. (Hucr ile aralarında geçen konuşmaların) bir kısmını söylediler bir kısmını da söylemediler. Onun durumunu ve işini, güzel göstermeye çalıştılar ve Ziyad'dan da ona yumuşaklıkla muamele etmesini istediler. Ziyad onlara dedi ki, (eğer yapılanları görmezlikten gelirim) o halde ben de Ebu Süfyan'ın oğlu olmayayım. Ziyad ona polisleri ve güvenlik güçlerini gönderdi. Onlarla çarpıştılar. Etrafındakilerden bazıları ondan ayrıldılar. Kendisi de beraberindeki bir grup arkadaşıyla Ziyad'a getirildiler. Ziyad ona dedi: Yazıklar olsun, ne oluyor sana? Hucr dedi: "Ben Muaviye'ye olan biatım üzereyim. Biatımı geçersiz saymadım ve onun iptalini de istemiyorum". Ziyad, Kufe'nin ileri gelenlerinden yetmiş kişiyi topladı ve onlara şöyle dedi: Hucr ve arkadaşları aleyhindeki şahitliğinizi yazınız. Onlar da bunu yaptılar. Sonra Ziyad onlardan bir grubu Muaviye'ye elçi olarak gönderdi. Hucr ve arkadaşlarını da yine Muaviye'ye gönderdi.

Bu haber, Hz. Aişe'ye ulaştı. Hz. Aişe onların serbest bırakılmalarını sağlamak için Abdurrahman b. el-Haris b. Hişam el-Mahzumî'yi Muaviye'ye gönderdi. Abdurrahman b. Osman es-Sakafî de şöyle dedi: Ey Emire'l-Mü'minin, "Kırpıntı bunlar kırpıntı. Bu seneden sonra kendini hurma ağacının aşılacağı olarak gösterme." (yani halifelik konusunda zaaf gösterme ve kimseye de taviz verme). Muaviye dedi: Onları görmek istemiyorum, bana Ziyad'ın mektubunu getirin. Mektup ona okundu. Şahitler de gelip şahitliklerini yaptılar. Muaviye b. Ebi Süfyan dedi: Onları 'Azrî yaylağına götürün ve orada öldürün. (Olayı anlatan) dedi: Ve oraya götürüldüler. Hucr dedi: Burası hangi köydür? Dediler ki: Burası 'Azra denen yerdir. (Hucr) dedi: "Elhamdülillah! Allah'a and olsun ki ben, buranın köpeklerinin kendisine havladığı ilk Müslüman mücahidim. Şimdi de bugün buraya bağlanmış (tutuklu) olarak getiriliyorum". Onlardan her biri öldürülmeleri için Şam askerlerinden birine verildi. Hucr da öldürülmesi için Himyerli bir adama verildi. Adam onu öldürmek için öne çıkardı. Hucr dedi ki: Hey adamlar! Beni bırakınız, iki rekat namaz kılayım. Onu bıraktılar. Hucr abdest aldı, iki rekat namaz kıldı. Bu iki rekati uzattı. Ona

denildi ki: Namazı uzattın, korktun mu? Hucr namazını bitirdi ve şöyle dedi: “Her abdest alışımında mutlaka namaz kıldım. Her namaz kılışımında da asla bundan daha kısa namaz kılmadım. Eğer korktuysam da şüphesiz meşhur kılıçları, dağıtılmış kefenleri ve kazılmış kabirleri gördüğümde dendir”.

Hucr ve arkadaşlarının kabileleri kefenlerle geldiler ve onlar için kabirler kazdılar. (Bir rivayete göre de) denildi ki: Bilakis onlar için kabir kazdıran ve onlara kefen gönderen Muaviye'nin kendisidir. Hucr dedi ki: Allah'ım şüphesiz biz, ümmetimize karşı senden yardım dileriz. Iraklılar aleyhimizde şahitlik yaptılar, Şamlılar da bizi öldürüyorlar. (Olayı anlatan) dedi: Hucr'a denildi ki: Boynunu uzat. O da dedi ki: “Şüphesiz bu, akıtılmasına yardımcı olamayacağım bir kandır”. O (zorla) uygun duruma getirildi ve boynu vuruldu. Muaviye, onları öldürmesi için ben-i Selaman b. Sa'd kabilesinden kendisine Hudbe b. Feyyaz denilen bir adam göndermişti. Bu adam onları infaz etti. Bu adamın bir gözü kördü. (Hucr'un arkadaşlarından) Has'em kabilesinden biri ona baktı ve şöyle dedi: Uğur veya uğursuzluk denen şey doğruysa eğer, yarımız öldürülecek diğer yarımız da kurtulacaktır. (Olayı anlatan) dedi ki: Yedi kişi öldürüldüğünde Muaviye peşlerinden hepsinin salıverilmesi için bir haberci göndermişti. Ancak yedisi öldürülmüştü, altısı da kurtuldu. Veya altısı öldürülmüştü, yedisi kurtuldu. (Olayı anlatan) dedi: Onlar on üç kişi idiler. Bu arada Abdurrahman b. Haris b. Hişam, Hz. Aişe'nin mektubuyla Muaviye'ye ulaştı. Ancak onlar öldürülmüşlerdi. Abdurrahman dedi ki: Ey Emire'l-Mü'minin, Ebu Süfyan'ın yumuşaklığı ve hilmi, senin hatırından ve aklından nereye uzaklaştı, gitti? Muaviye de dedi ki: Kavmimden senin gibi olanların yanımda olmayışından dolayı böyle oldu.

Hind bt. Zeyd b. Muharribe el-Ensariyye Şiî idi. Hucr, Muaviye'ye götürüldüğü zaman şöyle demişti.

Yüksel ey ışık veren dolunay yüksel  
Yol alıp giden Hucr'u gördün mü?  
Habercinin sandığı gibi onu öldürmesi için  
Muaviye b. Harb'e doğru giden  
Hucr'dan sonra zorbalar çalımla yürümeye başladılar

Havernak köşkü<sup>3</sup> ve bütün köşkler onlara bayağı tatlı geldi  
Bütün yerler onun için çorak arazi oldu  
Sanki yağmur, bir gün oraları diriltmeyecekmiş gibi  
Ey Hucr, 'Adî oğlu Hucr  
Seni barış, esenlik ve sevinç karşılansın  
Korkarım, 'Adî'yi düşmanca yok etmek isteyen  
Ve Şam'da mukim olan o böğüren ihtiyardan  
Eğer helak olursan da her kavmin reisi  
Bu dünyadan ebediyete doğru göçüp gider.

İbn Sa'd dedi ki: Bize Hammad b. Mes'ede haber verdi. O, İbn 'Avn'den; O da Muhammed'den rivayet etti, dedi ki: Hucr getirildiğinde ve öldürülmesi emredildiğinde dedi ki: Beni elbiselerimle beraber gömünüz. Şüphesiz ben, davacı olarak diriltileceğim.

İbn Sa'd dedi ki: Bize Yahya b. 'Abbad haber verdi, dedi ki: Bize Yunus b. Ebi İshak anlattı, dedi ki: 'Umeyr İbn Kumeym anlattı. O da dedi ki: Bana Hucr b. 'Adî el-Kindî'nin bir kölesi anlattı, dedi ki: Hucr'a dedim ki, oğlunu gördüm helaya girdi ancak abdest almadı. O da dedi ki: Şu penceredeki sahifeyi (kitapçığı) bana ver. Okudu: Bismillahirrahmanirrahim, bu Ali b. Ebi Talib'den duyduğumdur. Rivayet ediyor ki: "Temizlik imanın yarısıdır". Hucr, sıkı olup tanınan, bilinen bir zattı. Ali'nin dışında kimseden herhangi bir şey rivayet etmemiştir".<sup>4</sup>

İbn Sa'd'ın metninden de anlaşılacağı üzere Hucr'un kendisinin sahabe oluşundan ve Kadisiyye savaşına katılmış olmasından dolayı saygın bir konumu var idiye de etrafında bulunan kimselerin durumu Hucr'un durumu gibi değildi. Bunların sayısı aslında azımsanacak bir miktarda da değildi. Ancak bunların hemen hemen tamamının Kufe'nin eşrafından olmadıkları anlaşılmaktadır. Çünkü Ziyad, Hucr'u ikna etmek için onun yanına Kufe'nin ileri gelenlerini

<sup>3</sup>- Havernak köşkü: Numan-ı Ekber denilen biri tarafından Irak'ta yapılmış olan bir köşkün adıdır.

<sup>4</sup> - İbn Sa'd, eTabakatü'l-Kübra, tah: Ali Muhammed Ömer, Mektebe el-Hancı Neşriyatı, VIII, 338-340, 2001 Kahire. Buradaki tercüme tarafımdan yapılmıştır (Mustafa Ekinci).

göndermişti. Bunlar, onu ve çevresindekileri ikna edemeyince Ziyad bu sefer Kufe'nin ileri gelenlerini bizzat kendisi azarlamış ve bu konuda Hucr'un etrafındakilere baskı yapmalarını emretmişti. Ziyad'ın bu taktiği tutmuş, Kufe ileri gelenlerinin Hucr'un etrafında bulunan akrabalarına baskı yapmaları sonucu Hucr'un çevresinde bulunanlardan bir çoğunun onun çevresinden uzaklaştığı görülmüştür. Bu da Hucr'un çevresinde bulunan kimselerin eşraftan yani o muntakanın ileri gelenlerinden ziyade o zamanki toplumun orta sınıfına mensup kimseler olduğunu gösterir. Ayrıca Ziyad'ın aynı kimseler için sefele-sufela, alçak, ahmak ve akılsız tabirlerini kullanması da yine bu kanaati güçlendirmektedir. Bu kimselerin eşraftan ziyade orta sınıfa mensup olmaları Vali Ziyad'a bu konuda daha rahat ve daha cesur bir şekilde hareket etme imkânı verdiği söylenebilir.

Diğer taraftan Vali Ziyad, Kufe'nin ileri gelenlerinden ilk önce bütün kabileleri temsilen dört kişiyi,<sup>5</sup> daha sonra ise bunları yetersiz görerek yetmiş kişinin yazılı şahitliklerini aldığı bilinmektedir. Bunların Hucr ve arkadaşları aleyhinde şahitlik yapmaları ve iki kişi hariç<sup>6</sup> bunlardan hemen hemen hiç kimsenin itiraz etmemesi de yine Hucr'un arkadaşlarının orta sınıf statüsünde olduklarını göstermektedir.

eş-Şa'bi de (öl.104 h.) kendisi önceleri Şiî olmasına rağmen Şiîlik iddiasında bulunan kimselerin bazı tutum ve davranışlarını görünce onlardan uzaklaşmış ve Şia için şöyle bir tabir kullanmıştır: "Eğer Şia kuş cinsinden bir şey olsaydı bunlar akbaba olurlardı. Ve yine eğer Şia hayvan cinsinden bir şey olsaydı bunlar eşek olurlardı".<sup>7</sup> eş-

<sup>5</sup> - Bu dört şahit şunlardır: 'Amr b. Hureys, Halid b. 'Arfete, Kays b. el-Velid b. Abdişşems b. el-Muğire ve Ebu Bürde b. Ebi Musa el-Eş'arî. Bunlar, Hucr'un etrafına bir cemaat topladığı, bunların Halife'ye küfrettikleri, Emirü'l-Mü'minin aleyhine insanları savaşmaya çağırdıkları, Hilafetin ancak Ali ve oğullarına aid olduğunu iddia ettikleri, Emirü'l-Mü'mininin valisini kovmaya çalıştıkları ve Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın öldürülmesi konusunda masum olduğunu iddia ettikleri konularında şahitlik etmişlerdir. Bkz: Taberî, Tarihu'l-Umemi ve'l-Muluk, VI, s. 184, Darü'l-Fikr, Beyrut 1987.

<sup>6</sup> - Hucr'un aleyhine şahitlik yapmayı reddeden, daha doğrusu Hucr'un ibadete düşkün birisi olduğunu söyleyip öldürülmemesi gerektiğini söyleyen iki kişiden biri Kadı Şureyh'tir. Diğeri de Hz. Ali'nin talebelerinden fakih Şüreyh b. Hanî'dir. Şureyh b. Hanî, şahitlik yapmadığını kendisini şahit olarak yazanları da kınadığını ifade etmiştir. Bkz. Taberî, VI, s. 186; Bozkurt, DİA, s. 277.

<sup>7</sup> - İbn Sa'd, Tabakat, VIII, s. 367.

Şa'bi'nin, Şia'ya mensup kimseler için böyle bir tabir kullanması yine o dönemdeki zaman diliminde Şiilik iddiasında bulunan insanların hem davranış ve hem de sosyal statü itibariyle orta sınıf veya daha alt sınıf gruplarına mensup kimseler olduğunu göstermektedir.

**Hucr ile beraber yakalanan arkadaşları şunlardı:**

Hucr b. Adî b. Cebele el-Kindî  
El-Erkam b. Abdillâh el-Kindî  
Şerik b. Şidad el-Hadremî  
Sayfiyy b. Fesil  
Kabise b. Dabi'ah İbn Hurmule el-'Absî  
Kerim b. 'Afif el-Hes'emî  
Asım b. 'Avf el-Becelî  
Verka' b. Sumiyy el-Becelî  
Kidam b. Heyyan el-'Anzî  
Abdurrahman b. Hassan el-'Anzî  
Muhriiz b. Şihab et-Temimî  
Abdullah b. Huviyyeh es-Sa'dî.

Daha sonra Ziyad şu iki kişiyi de onların yanına göndermiştir.

'Utbe b. el-Ahnes (Sa'd oğullarından) ve

Said İbn Nemran el-Hemdanî. Bu iki kişiyle beraber toplam on dört kişi etmişlerdir.<sup>8</sup>

Bu ilk on iki kişiyi Vali Ziyad yakalattı. Onları sabahleyin develere bağlattı ve Şam'a gönderilmek üzere hazır hale getirtti. Ancak bunları akşama kadar bekletti. Akşam olunca bunlara dedi ki: Kim fikrinden dönerse onları serbest bırakırım. Ancak bu on iki kişiden herhangi bir kimse ona olumlu cevap vermedi. Bunun üzerine, Vail b. Hucl el-Hadremî ve Kesir b. Şihab el-Harisî refakatinde şahitlik yapan kişilerin şahitliklerinin yazılı bulunduğu mektupla beraber onları Şam'a Muaviye'ye gönderdi.

Bu tutuklanan şahısların Şam'a götürülmeleri esnasında herhangi

---

<sup>8</sup> - Taberî, a.g.e., s. 187; İbn Sa'd'a göre bunların toplam sayısı on üç kişidir. Bkz. İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-Kübra, VIII, s. 339.

bir gruba veya kabileye mensup kimselerin onları kurtarmaya çalışmadıkları veya kurtarmaya teşebbüs edenlerin de taraftar bulamamaları yine bu tutuklanan kimselerin aslında biraz da gariban ama azimli ve idealist kimseler olduğunu göstermektedir.

Bunların Şam'a gönderilmesinden sonra bir rivayete göre Muaviye bunları görmek istemedi. Onların aleyhindeki şahitlerin şahitliklerinin bulunduğu mektubu Şam halkına okudu. Bu konuda fikirlerini sorduğu bazı kimseler, onları bir daha Kufe'ye dönmeyecek şekilde sürgün etmelerini; kimisi de onları öldürmelerini Muaviye'ye tavsiye ettiler. Hucr'un yakınlarından bazılarının Muaviye'den onları affetmesi isteğini ise Muaviye pek kaale almadı.

Diğer taraftan Şureyh b. Hani de Muaviye'ye ayrıca bir mektup yazarak Hucr'un namaz kılan, oruç tutan, hacca giden, umre yapan, iyiliği emreden ve kötülükten nehyeden birisi olduğunu buna binaen onun kanına ve malına kastetmenin caiz olmayıp haram olduğunu bildirdi.<sup>9</sup> Muaviye'nin bu mektubu da kaale almadığı anlaşılmaktadır.

Hucr ve arkadaşları Merciazra denen yerde hapsedildiler. Bu zaman diliminde Muaviye iktidarını pekiştirmiş, tabiri caizse gücünün zirvesindeydi. Onu, vereceği karardan vazgeçirmeye zorlayacak herhangi siyasî bir ortam veya güç de yoktu. Muaviye lehte ve aleyhteki bütün görüşleri kendi iç dünyasında değerlendirdikten sonra onların öldürülmesini emretti. Bunun üzerine bir rivayete göre altı, diğer bir rivayete göre de yedi kişi öldürüldü. Diğerleri de öldürülecekken Muaviye ikinci bir emirle onların öldürülmemelerini istedi. Netice olarak bu on dört kişilik gruptan yedi kişi öldürüldü diğer yedisi de kurtuldu.

#### **Öldürülenler:**

Hucr b. Adî b. Cebele el-Kindî

Şerik b. Şidad el-Hadremî

Seyfiyy b. Fesil eş-Şeybanî

Kabise b. Dabî'ah el-'Absî

Muhriz b. Şihab es-Sa'dî

---

<sup>9</sup> - Taberî, a.g.e., s. 188.



Kidam b. Hayan el-'Anzî  
Abdurrahman b. Hassan el-'Anzî<sup>10</sup>

**Kurtulanlar İse Şunlardı:**

Kerim b. 'Afif el-Hes'emî  
Abdullah b. Huviyyeh et-Temimî  
Asım b. Avf el-Becelî  
Verka' b. Sumiyy el-Becelî  
Erkam b. Abdillâh el-Kindî  
Utbe b. el-Ahnes (Said oğullarından)  
Said b. Nemran el-Hemdanî

Diğer taraftan Hz. Aişe, Hucr ve arkadaşlarının tutuklandığını duyunca onların serbest bırakılmaları için Abdurrahman b. el-Haris el-Mahzumî'yi bir mektupla Muaviye'ye gönderdi. Ancak Abdurrahman Şam'a yetişmeden Hucr ve arkadaşları öldürülmüşlerdi.<sup>11</sup> Tabiinden Hasal el-Basrî de Hucr ve arkadaşlarının öldürülmelerini tasvip etmemiş ve bunu Muaviye için büyük bir kusur ve ağır bir suç saymıştır.<sup>12</sup>

İmamiyye mezhebinin öncüsü sayılabilecek fikirler önceleri, işte böyle orta sınıfa mensup insanlar tarafından benimsenmişti. Bu fikirler bu kesimler tarafından yeni kuşaklara aktarılmış ve bu sayede canlı kalması sağlanmıştır. Mevcut iktidarlara muhalif olanlar zamanla bu fikirlerin şemsiyesi altında toplanmışlar ve muhalefetlerini Hz. Ali taraftarlığı veya ehl-i beyt taraftarlığı şeklinde sürdürmüşlerdir. Muhalif olan bu gruplar siyasî konjoktürün uygun olduğu durumlarda da küçük de olsa bazı devletler kurmayı da başarmışlardır. Büveyhoğulları zamanında ve özellikle de Safeviler döneminde bu fikirler çeşitli nedenlerden dolayı (bazen kılıç zoruyla) geniş kitleler tarafından da benimsenmiş ve günümüze kadar gelmişlerdir. Genel anlamda Şia mezhebinin bugünkü varlığının, orta sınıf bir statüye sahip olan Hucr b. Adî ve arkadaşlarının o zaman bu

<sup>10</sup> - Taberî, a.g.e., 193-194.

<sup>11</sup> - İbn Sa'd, a.g.e., s. 338.

<sup>12</sup> - İmamuddin Ebu'l-Fida İsmail İbn Ömer İbn Kesir, Tarihu Ebi'l-Fida, I, s. 288 (Şamile).

fikirleri benimsemelerine, bu konuda kararlılık göstermelerine ve bu fikirleri bütün zorluklarına rağmen yeni nesillere aktarmalarına borçlu olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü herhangi bir fikir veya ideoloji orta sınıflar tarafından benimsendiği zaman ancak geniş kitlelere yayılma istidadı gösterir. Aksi takdirde o fikir marjinal kalmaya mahkumdur.

### **Sonuç**

Hucr b. Adî, hem Cahiliye çağını hem İslam dönemini yaşamış bir kişidir. Hz. Ali hayattayken onun taraftarı olmuş ve yanında savaşmıştır. Hz. Ali'nin öldürülmesinden sonra Hz. Hasan'a biat etmiştir.

Hz. Hasan'ın, hilafeti Muaviye'ye devretmesinden sonra Hucre de diğer Kufeliler gibi Muaviye'ye biat etmiştir. Ancak, Emevîlerin ve Kufe valilerinin Hz. Ali ve ehl-i beyt aleyhindeki menfî tutumlarına katılmadığını ve bunu kabullenmediğini her fırsatta sözlü ve bazen de fiilî olarak dile getirmiştir.

Bu maksatla çevresinde kalabalık bir arkadaş grubu toplanmıştır. Zamanın iktidar sahipleri bu grubu kendi iktidarları için bir tehdit unsuru olarak gördüklerinden bunları dağıtmak istemişlerdir.

Kufe valisi Ziyad, emrindeki polis gücüyle bu grubu dağıtmayı başarmış, geriye kalan on dört kişi civarındaki bir grubu zincire vurarak Şam'a Muaviye'ye göndermiştir.

Vali Ziyad'ın bu grubu rahatlıkla dağıtması; yakaladığı on dört kişiyi zincire vurarak Şam'a göndermesi; bu grubu Şam'a gönderirken kimsenin bunlara sahip çıkmaması veya çıkamaması; Muaviye'nin de politik sonucundan çekinmeyerek bunları rahatlıkla öldürmesi; bu grup üyelerinin hem idealist bir grup olduğunu hem de bunların Kufe'nin ileri gelenlerinden olmayıp, sosyal statü açısından orta sınıf bir sosyal statüye sahip olduklarını göstermektedir.

### **Kaynakça:**

- Bozkurt, Nebi, "Hucre b. Adî", DİA, XVIII, s. 277-278, İstanbul 1998.
- İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-Kübra, tah: Ali Muhammed Ömer,

Mektebe el-Hancî Neşriyatı, VIII, 338-340, 2001 Kahire.

- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, Tarihu Umemi ve'l-Muluk, VI, Daru'l-Fikr, Beyrut 1987.
- İmamuddin, Ebu'l-Fida İsmail İbn Ömer İbn Kesir, Tarihu Ebi'l-Fida, I, (Şamile).



## Rivayetler Işığında Kadir Gecesi

Kadir PAKSOY\*

### Özet:

Bu makalede, bin aydan daha hayırlı olduğu bildirilen Kadir gecesi hakkında bilgi verilmektedir. Bu gecenin mahiyeti, fazileti ve diğer hususiyetleri incelenmektedir. Hz. Peygamber'in bu gece hakkındaki söz ve uygulamalarına temas edilmektedir. Ayrıca bu gecenin Ramazan ayındaki yerini tespit etmeye yönelik rivayet ve görüşler tahlil edilmektedir.

*Anahtar Kelimeler:* Kadir gecesi, Ramazan ayı, Tek geceler, İtikâf.

### Abstract:

This article reported the Night of Qadr is better than a thousand months are discussed. This is the nature of the night, and other traits of virtue are analyzed. There are contacts and practices of the Prophet on this night. Also rumored to detect the location of the months of Ramadan and opinions of the night are analyzed.

*Key Words:* The Night of Qadr, The month of Ramadan, One night, Making self-worship (to stay for worship).

---

\* Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Hadis Anabilim Dalı, Şanlıurfa-Türkiye.  
[paksoykadir@hotmail.com](mailto:paksoykadir@hotmail.com)

### A. Kadir Gecenin Anlamı ve Önemi

Kadr kelimesinin sözlük anlamı; kudret, güç yetirmek, kader, takdir, miktar, meblağ, hüküm ve kazâ, değer, kıymet, şeref ve azamet demektir.<sup>1</sup>

Istılahta ise Kadir gecesi; kıymetli, şerefli, azametli, hüküm ve takdir gecesi gibi anlamlara gelmektedir.<sup>2</sup>

Kadir gecesi, Kur'an ayetlerinde açıkça isminden bahsedilen çok mübarek bir gecedir. Zira Allah Kelamı olan Kur'ân-ı Kerim, bu kutlu geceden itibaren Rasûlullah Efendimize inmeye başlamıştır. Nitekim adını bu geceden alan Kur'ân-ı Kerim'in 97. sûresi olan Kadr sûresinde meâlen şöyle buyrulmaktadır:

1. Biz Kur'ân'ı indirdik Kadir gecesi.
2. Bilir misin nedir Kadir gecesi?
3. Bin aydan daha hayırlıdır Kadir gecesi.

4–5. O gece Rablerinin izniyle Ruh ve melekler her türlü iş için iner de iner.

6. O gece tan yerinin ağarmasına kadar bir selâmettir." [Kadr sûresi, 97/1–6]

Ayrıca bu gece, Allah tarafından takdir edilmiş işlerin ayırt edildiği takdir gecesidir. Müfessirlerin büyük ekseriyetine göre, bu hususta Duhân sûresinin ilk beş ayetinde Kadir gecesine işaret edilmektedir. Bu mübarek ve kutlu gecenin aynı zamanda hüküm ve takdir gecesi olduğu bildirilmektedir.<sup>3</sup>

Duhân sûresindeki ilgili ayetlerde meâlen şöyle buyrulur:

1. Hâ–Mîm.
2. Açık olan ve gerçeği açıklayan bu kitaba yemin ederim ki;
3. Biz onu mübarek bir gecede indirdik.
4. Çünkü Biz haktan yüz çevirenleri uyarırız.

5. O, öyle bir gecedir ki her hikmetli iş, tarafımızdan bir emirle o zaman yazılıp belirlenir." [Duhân sûresi, 44/1–5]

<sup>1</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, "kdr maddesi", V, 76–79.

<sup>2</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, "kdr maddesi", V, 76–79; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, s. 595–597.

<sup>3</sup> İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII, 231–232; Suyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, IX, 111.

### B. Kadir Gecesinde Diğer Hususiyetleri

Zaman ve mekânlar bütün kıymet ve kutsiyetini, hakikatte Allah'ın dilemesinden alırlar. Bu İlâhî dileme ise varlıklar için binbir maslahat ve hikmetler içerir. Ayrıca o zaman dilimlerinde gerçekleşen mühim olaylar ve o mekânları dolduran kıymetli mekânlar de, içinde buldukları zaman ve mekâna değer kazandırmışlardır.

İslâm'da mübarek zaman dilimlerinin kudsiyeti de meşiet-i İlâhî'den geldiği için, Müslümanlara sonsuz feyz ü bereketin nüzülü için birer vesile olmaktadır. Mübarek ay, gün ve geceler, İslâm'ın şairindedir; hususi kıymetleri ve değerleri vardır. Kâinat, semavat, feza-yı âlem ve bütün varlıklar bu kutlu zaman dilimlerine hürmet etmektedir. Âyet veya hadislerin, kutsallığını tespit ettiği ve Mü'minlerin de yüzyıllardan beridir kutladığı bu mübarek ay, gün ve geceler, senenin içine dağılmış vaziyette bulunmaktadır. Resûlullah (s.a.s.)'in hicretini esas alan ay takvimine göre Recep, Şaban ve Ramazan ayları öncelikli olan kutsal aylardır. İslâm toplumunda bu aylara Şühûr-u Selâse (Üç Aylar) denilmiştir. Eşhuru'l-Hurum (Haram Aylar) ise Muharrem (ki senenin ilk ayıdır), Zilkade, Zilhicce ve Recep aylarıdır. Mübarek günlere gelince: Hicrî Yılbaşı, Aşûre Günü, Arafe Günü, Ramazan ve Kurban Bayramları, Cuma Günleridir.

Cenab-ı Hak, Fecr suresinin başında Zilhicce'nin ilk on gecesine kasem ederek faziletine işaret buyurmuştur (Fecr Suresi, 89/2). Hz. Peygamber (s.a.s.) de Zilhicce'nin ilk on gününü, gecesiyile birlikte ihya etmiş, ashabına ve aile fertlerine de tavsiye etmiştir. İbn Abbas (r.a.)'den nakledilen bir hadiste, Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Salih amellerin Allah'a en ziyade sevgili olduğu günler (Zilhiccenin başındaki) bu on gündür!"<sup>4</sup> Tirmizî'nin Ebû Hureyre (r.a.)'den naklettiği merfu bir rivayette de, Zilhiccenin ilk gününde tutulan her bir orucun bir yıllık oruç gibi, gecesindeki kıyamın ise Kadir gecesine gibi faziletli olduğu haber verilmektedir.<sup>5</sup>

Halk arasında "Her geceyi Kadir, her kişiyi Hızır bil" şeklinde ifade edilen hikmetli bir söz vardır. Bu söz, zamanın kıymetini takdir

<sup>4</sup> Buharî, Salatu'l-Iydeyn 11.

<sup>5</sup> Tirmizî, Savm 52.

etmeyi, her gün ve her geceyi ganimet bilip değerlendirmeyi, bütün insanlara değer vermeyi ve onları hor görmemeyi tavsiye sadedinde sarfedilen güzel bir ifadedir. Aynı şekilde kişinin kılacağı namazı sanki ömrünün son namazıymış gibi kulluk şuuru içinde eda etmesi kabilinden bir tavsiyedir.

Pek çok faziletleri ihtiva eden Kadir gecesine gelince, bu geceyi diğerlerinden ayıran hususiyetleri şöylece zikredebiliriz:

- Her şeyden önce bu geceyi Yüce Allah övmüş, mübarek ve mukaddes kılmıştır.<sup>6</sup> Elbette Yüce Allah'ın değer verdiği şeyler, değerler üstü bir değere ve kıymete sahiptir.

- Bu gecenin önemini ve faziletini bildiren müstakil bir sure indirilmiştir.<sup>7</sup>

- Kur'an'da ismi açıkça zikredilen yegâne gece, Kadir gecesidir.<sup>8</sup>

- Adını bu geceden alan mezkûr sûrede Kadir gecesinin bin aydan daha hayırlı olduğu ifade buyrulmuştur.<sup>9</sup> Bin ay ise seksen üç sene dört aylık bir zaman dilimine denktir. Diğer bir ifadeyle, yaklaşık otuz bin gün ve geceye tekabül eder. Dolayısıyla Kadir gecesini, içinde Kadir gecesini bulunmayan seksen küsur seneden daha hayırlıdır. Bu ise salih amel üzere uzun bir ömür sürmüş insan hayatından daha hayırlıdır. Bir tek geceyi ihya etmenin bir ömre bedel olması, Yüce Allah'ın hususiyle bu ümmete verdiği en büyük lütuflardandır. İbn Cerir et-Taberi'nin dediği gibi; mutlak olarak Kadir gecesinde amel, Kadir gecesini bulunmayan bin ay amelden daha hayırlıdır ki, bu da onun hayırlılığı sayısız olduğunu açıklamakla Peygamber ve ümmetine özel bir müjdedir.<sup>10</sup>

- Kadir suresinin başında bildirildiği üzere, İlahi mesaj Kur'an, yeryüzüne bu gecede indirilmiştir.<sup>11</sup> Dolayısıyla Kur'an ve vahiy, bu geceye apayrı bir şeref katmıştır.

- Vahyin bu gecede inmesiyle birlikte Resul-i Ekrem Efendimize de peygamberlik bu gecede verilmiştir. Nitekim kırk yaşında,

<sup>6</sup> Kadir sûresi, 97/1-6; Duhân sûresi, 44/1-5.

<sup>7</sup> Kadir sûresi, 97/1-6.

<sup>8</sup> Kadir sûresi, 97/1-6.

<sup>9</sup> Kadir sûresi, 97/3.

<sup>10</sup> Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'an*, Kahire 1388/1968, XXX, 222.

<sup>11</sup> Kadir sûresi, 97/1. Ayrıca bkz. Duhân sûresi, 44/1-3.



Mekke’de Nur dağının Hira mağarasında ibadet ve taatle meşgul olduğu bir zamanda, Cebrail (a.s.) ilk vahyi böyle kutlu bir gecede getirmiş ve Onu peygamberlikle müjdelemiştir.<sup>12</sup>

- Bu gecede melekler ve Ruh (Cibril a.s.) inerek yeryüzünü şereflendirirler.<sup>13</sup>

- Kadri ve kıymeti pek yüce olan bu gece, aynı zamanda bir takdir gecesidir. Her iş, hikmet üzere bu gecede takdir buyrulur.<sup>14</sup>

- Bu gece gün ağarınca kadar selam ve esenliktir.<sup>15</sup> Duaların makbul olduğu, sevapların kat kat arttırılıp günahların bağışlandığı en mübarek zaman dilimidir.

- Kadir gecesinin önemine işaret eden bir hadiste, önceki ümmetlerin uzun ömürlü olmaları sebebiyle fazla sevap kazanma imkânına sahip bulunmalarına mukabil bu ümmete bin aydan daha hayırlı Kadir gecesi verilmiştir.<sup>16</sup>

- Kadir gecesinin gündüzü de sair günlerden faziletlidir. Nitekim hadiste, Kadir gecesinin gündüzünde tutulan oruç, bütün senenin orucuna denk sayılmaktadır.<sup>17</sup>

- Kadir gecesini ihya etmek, geçmiş günahların bağışlanmasına vesiledir. Nitekim Ebû Hureyre (r.a.) bu hususla ilgili olarak şu hadisi nakleder: Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: *“Faziletine inanarak ve karşılığını Allah’dan bekleyerek Kadir gecesini ihya eden kişinin geçmiş günahları bağışlanır.”*<sup>18</sup>

Âlimlere göre bu hadisteki müjdeye nail olabilmek için Ramazanın bütün günlerini oruçlu geçirmek icap eder. Aynı şekilde bu müjdeye erişebilmek için Ramazanın bütün geceleri ihya edilmelidir. Sadece bazı geceleri ihya etmek yeterli değildir. Bilindiği gibi yatsı namazının farzıyla birlikte teravîh namazını kılan bir kimse o geceyi ihya etmiş sayılır. Zira kıyâmın mânâsı, gecenin çoğu kısmında diğer bir görüşe göre bir saatinde (bölümünde) ibadet ve tâatle meşgûl

<sup>12</sup> Alak sûresi, 96/1-5; Duhân sûresi, 44/1-5; Buhari, Bed’u’l-vahy 1-3.

<sup>13</sup> Kadr sûresi, 97/4.

<sup>14</sup> Kadr sûresi, 97/5; Duhân sûresi, 44/4.

<sup>15</sup> Kadr sûresi, 97/5-6.

<sup>16</sup> Malik b. Enes, *el-Muvatta’*, İ’tikâf 6 (İmam Mâlik, bu rivayetin isnadını zikretmeksizin “beleşânî” tabiriyle kendisine ulaşan bir haber şeklinde kitabına kaydetmiştir).

<sup>17</sup> İbn Mâce, Sıyâm 39

<sup>18</sup> Buhârî, Leyletu’l-kadr 1; Müslim, Salatu’l-musafirîn 173-176.

olmaktır.<sup>19</sup>

### C. Kadir Gecesi, Ramazanın Hangi Gecesidir?

Kur'an'da Kadir gecesinin varlığı ve fazileti bizzat Allah tarafından beyan buyrulmuş ancak bunun hangi gece olduğu bildirilmemiştir.

Hadis-i şeriflerde ise kesin olarak belirtilmemekle birlikte muhtemel bazı gecelere işaret edilmiştir.

Her ne kadar Ramazan ayının yirmi yedinci gecesinin Kadir gecesi olabileceğine dair ümmetin genel bir kabul ve tercihi bulunmakta ise de bunun sadece ihtimallerden birisi olduğunu söyleyebiliriz. İnsanların boşluk yaşamamaları ve bu gecenin varlığını unutmamaları, faziletlerle dolu bu geceyi öncesiyle ve sonrasıyla hatırlamaları için pek çok ihtimallerden birisi olan Ramazanın 27. gecesine değer atfedilmiş, geçmişten günümüze Kadir gecesi olması ümidi ve telakkisiyle ihya edilmiştir.

Esasen Ramazan gecelerini ihya etmenin fazileti çok büyüktür. İhya edilen gece, Kadir gecesi olmasa bile her halükarda Ramazan gecesi ihya edilmekte ve katiyen boşa gitmemektedir.

Kadir gecesinin alâmetleri hakkında ise gece gökyüzü şöyle olur yahut böyle olur şeklinde bazı haberler yer almaktadır. Ancak bu tür alâmetlerin her seneki Kadir gecesi için geçerli olduğu söylenemez. Nitekim bu konuda kaydedilen bir rivayetle meseleyi tahlil edelim:

Tabiin ravilerinden Zir b. Hubeyş anlatıyor: "Ben, ashabdan Ubey b. Ka'b (r.a.)'a dedim ki: Bana Kadir gecesinden bahseder misin? Zira sahabeden İbn Mes'ûd (r.a.)'a bu gecenin mahiyeti sorulduğunda "Kim bir yılı ihya ederse ona rastlar" diye cevap vermektedir." Bunun üzerine Übey (r.a.) şöyle dedi: Allah, İbn Mes'ud'a rahmetiyle muamele buyursun, zira o, Kadir gecesinin Ramazan ayında bulunduğunu biliyordu. Muhakkak ki o (Kadir gecesi) Ramazandır ve yirmi yedinci gecesindedir." Muhaddislerden Müsedded, bu hususa şu yorumu getirmiştir: "Öyle anlaşılıyor ki, İbn Mes'ud, halkın ibadet u taatte gevşemelerini istemediği için bütün

<sup>19</sup> Veliyyüddin İbnu'l-İrâkî, *Leyletü'l-kadr: Ma'nâhâ ve vaktuhâ ve'd-duâ fihâ*, Kahire 1407/1987, s. 99 vd.; Manastırlı İsmail Hakkı, *Şerhu's-sadr fi fezâilü leyleti'l-kadr*, İstanbul 1325, s. 89-90; Faruk Hamâde, *Leytetü'l-kadr fi'l-Kitâb ve's-Sünne ve hayati Selefî's-sâlihîn*, Beyrut 1416/1995, s. 88.

senenin günlerini ihya etmeyi tavsiye etmektedir. Zir b. Hubeys sözünü şöyle sürdürür: Ben, Ubey b. Ka'b'a, "Peki bunu nasıl biliyorsun?" diye sordum. Ubey (r.a.), Resûlullah'ın bize bildirdiği alâmetle biliyorum, diye cevap verdi. Bu rivayeti nakleden tebe-i tabiin ravisi Âsım, Zir b. Hubeys'e bu alametin ne olduğunu sorar. O da şöyle cevap verir: Bu gecenin sabahında güneş tas gibi doğar, yükselinceye kadar pırıltısı olmaz.<sup>20</sup>

Kadir gecesinin alametleriyle ilgili kaydedilen bu tür hususlar, bizzat merfu olmayıp mevkuף ve maktu rivayetlerdir. Öyle ki, bir defaya mahsus olarak Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatında Kadir gecesi yağmurlu geçmiştir. O gecenin sabahında güneş, puslu bir ufukta idi ve parlak vaziyette değildi. Ancak yükseldikten sonra parlaklığı belirgin hale gelmişti. Dolayısıyla sonraki seneler için böyle bir alamet görülmediği gibi bu alametin sürekli olması da söz konusu değildir.

Kadir gecesinin tespitiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in hadislerinde kesin ve net olarak hangi gece olduğu ifade edilmemekle birlikte Ramazan ayının bütününe veya bazı gecelerine özellikle de son on geceye, hatta bunlardan tek gecelere atıfta bulunulmuştur.

Bu konudaki rivayetleri şöylece tasnif edebiliriz:

1) *Kadir Gecesi Ramazan Ayının Tamamında Gizlenmiştir*

Abdullah b. Ömer (r.a.) demiştir ki: Bir defasında Resûlullah (s.a.s.)'e Kadir gecesinden soruldu. Ben de dinliyordum. Resûlullah (s.a.s.) buyurdu ki: "O her Ramazandır."<sup>21</sup>

Selmân-ı Fârisî (r.a.) tarafından nakledilen uzun bir rivayette ise Rasûlullah (s.a.s.) bir Şaban ayının son gününde şöyle buyurmuştur:

*"Ey insanlar! Yüce ve mübarek bir ayın gölgesi üzerinize düştü. Bu ayda bir gece (Kadir gecesi) vardır ki bin aydan daha hayırlıdır. Allah bu ayda oruç tutmayı farz kıldı. Geceleyin ibadet yapmayı (teravih namazını) nafîle kıldı. Bu ayda bir hayır işleyen kimse diğer aylarda bir farz işlemiş gibi olur. Bu ayda bir farz işleyen ise diğer aylarda yetmiş farz işleyen gibidir. Bu ay, sabır ayıdır; sabrın karşılığı ise Cennettir. Bu ay, iyi geçinmek ayıdır; yardımlaşma ayıdır. Bu ayda müminin rızkı bollatılır. Bu ayda kim bir*

<sup>20</sup> Müslim, Salatu'l-musâfirîn 179, Sıyâm 219; Tirmizî, Savm 71, Tefsîr'us-sure 97/2; Ahmed b. Hanbel, I, 406, 457; V, 130, 131, 132, 324.

<sup>21</sup> Ebû Dâvûd, Salât 824.

oruçluya iftar verirse günahları bağışlanır ve Cehennem ateşinden âzât olur. Aynı zamanda oruçlunun sevabı kadar o kimseye sevap verilir. Oruçlunun sevabından da bir şey eksilmez... Bu ay öyle bir aydır ki; evveli rahmet, ortası mağfiret ve sonu da Cehennem ateşinden âzâttır. Bu ayda köle ve hizmetçilerinin yükünü hafifleten kimseyi Allah bağışlar ve Cehennem ateşinden kurtarır. Bu ayda dört şeyi çok yapınız ki, bunun ikisini Allah çok sever: Bunlar, Kelime-i şahadet söylemek ve istiğfar etmektir. İkisini de zaten her zaman yapmanız gerekir. Bunlar da Allah'dan Cenneti istemek ve Cehennem ateşinden O'na sığınmaktır. Bu ayda, bir oruçluya su veren bir kimse, kıyâmet günü susuz kalmayacaktır."<sup>22</sup>

Pek çok âlimin ifade ettiği gibi, Kadir gecesinin Ramazan geceleri içinde gizli tutulmasına binaen her geceyi Kadir gecesine gibi değerlendirmek, en isabetli yoldur.

#### 2) Ramazanın Son On Gecesindedir

Bu konuda Hz. Âişe (r.anha)'dan şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Rasulullah (s.a.s.), Ramazan ayında, diğer aylardan daha fazla ibadet ve taate yönelirdi. Ramazanın son on gecesini sair gecelere nispetle daha ciddi ihya ederdi. Bu geceleri ihya etmeleri için aile fertlerini de uyandırır. Kendisini ibadete verir, eşleriyle ilişkiyi keserdi."<sup>23</sup>

Bu rivayetin bir başka veçhinde şöyle dediği kaydedilmiştir: Rasûlullah (s.a.s.), vefat edinceye her Ramazan ayında itikâfa girer ve şöyle buyururdu: "Kadir gecesini Ramazanın son on gününde arayın." Onun vefatından sonra zevceleri itikâfa girmeye devam ettiler.<sup>24</sup>

Yine Hz. Âişe (r.anhâ) tarafından şu husus haber verilmiştir: Rasûlullah (s.a.s.) Ramazan ayının son on gününde mescide kapanır, ibadete koyulur ve şöyle buyururdu: "Kadir gecesini Ramazanın son on günü içinde arayınız!"<sup>25</sup>

Ebû Hureyre (r.a.), Hz. Peygamber (s.a.s.)'in her Ramazanda on gün itikâfa girdiğini, vefat ettiği senenin Ramazanında ise yirmi gün itikâfa girdiğini nakletmiştir.<sup>26</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Ramazanın son on gününde itikâfa

<sup>22</sup> Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, III, 306.

<sup>23</sup> Buhârî, *Leyletu'l-kadr* 5; Müslim, *İ'tikâf* 7.

<sup>24</sup> Buhârî, *İ'tikâf* 1; Müslim, *İ'tikâf* 5.

<sup>25</sup> Buhârî, *Leyletu'l-kadr* 3; Müslim, *Sıyâm* 219.

<sup>26</sup> Buhârî, *İ'tikâf* 17.

girmeyi mutat hale getirdiğini ve son yıl bunu yirmi gün yapmasının sebebini Enes b. Mâlik ile Übey b. Ka'b (r.a.) tarafından nakledilen bir rivayetten öğrenmekteyiz. Onlar, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bir önceki Ramazan ayında seferde olduğu için itikâfa giremediğini, dolayısıyla müteakip senenin Ramazan ayında yirmi gün yapmak suretiyle geçmiş senenin itikâfını da yerine getirdiğini haber vermektedirler.<sup>27</sup>

Bu hadislerden de anlaşıldığı üzere, Ramazanın son on gününü itikâfta geçirmenin hikmetlerinden birisi –belki de en önemlisi- bin aydan daha hayırlı olan Kadir gecesini ihya edebilmektir.

Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'in ve bilahare zevcelerinin itikâf ibadetini sürdürmeleri sebebiyle âlimlerimiz, Ramazanın son on günündeki itikâfın sünnet-i kifâye olduğunu söylemişlerdir. Öyle ki, bir beldede bir kişinin itikâfa girmesiyle bu sünnet yerine getirilmiş olur. Gecesini ve gündüzünü itikâfta geçiren kimselerin kazanacakları sevap ve faziletler ise kat kat artırılır.

### 3) Ramazanın Son On Gününün Tek Gecelerindedir

Konuyla ilgili bir rivayeti Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) şöyle nakleder: “Biz bir defasında Rasûlullah (s.a.s.) ile birlikte Ramazan ayının ortasındaki on gün için itikâfa girmiştik. Yirminci günün sabahı olunca itikâftan çıkmak üzere eşyalarımızı evlerimize taşımıştık. O esnada Rasûlullah (s.a.s.) bizi çağırdı ve buyurdu ki: “İtikâfa girmiş olanlar, itikâf mahallerine dönsünler. Zira bu gece bana Kadir gecesinin hangi gece olduğu gösterilmişti, sonra unutturuldu. Siz onu Ramazanın son on gününde ve tek gecelerde arayın. Ayrıca bu gece kendimi su ve çamur içinde secde eder gördüm.” Rasûlullah (s.a.s.) itikâf mahalline dönünce, o günün sonuna doğru hava karardı ve yağmur yağdı. Mescid o sıralarda (üzeri dallarla örtülmüş) çardak şeklindeydi. (Sabah namazında) Rasûlullah'ın alnında ve burun yumuşağı üzerinde (secde izi olarak) su ve çamur bulaşığını gördüm. O gece 21. gece idi.”<sup>28</sup>

Hz. Âişe (r.anha)'dan gelen bir rivayette de Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Kadir gecesini Ramazanın son on günündeki tek gecelerde arayınız!”<sup>29</sup>

İbn Abbas (r.a.)'den gelen bir rivayette de Rasûlullah (s.a.s.) şöyle

<sup>27</sup> Tirmizî, Savm 79; Ebû Dâvûd, Sıyâm 77

<sup>28</sup> Buhârî, Leyletu'l-kadr 2; Müslim, Sıyâm 213.

<sup>29</sup> Buhârî, Leyletu'l-kadr 3.

buyurmuştur: “Kadir gecesini Ramazanın bu son on geceleri arasında, yani geriye kalan dokuzuncu, yedinci ve beşinci gecelerde arayınız”<sup>30</sup>

### 3) Ramazanın Son Yedi Gecesindedir

Bu konuda Abdullah b. Ömer (r.a.) şu hâdiseyi nakleder: Ashabdan bazı kimseler rüyalarında Kadir gecesinin Ramazanın son yedi gecesinde olduğunu görmüşlerdi. Rüyalarını Rasûlullah Efendimize anlattıklarında Allah Resulü (s.a.s.) onlara şöyle buyurdu: “Kadir gecesiyile ilgili rüyalarınızın Ramazanın son yedi gecesinde toplandığını görüyorum. Kadir gecesini Ramazanın son yedi gecesinde arayın!”<sup>31</sup>

### 4) Ramazanın Yirmi Yedinci Gecesindedir

Bu konuda Übey b. Ka'b, Abdullah b. Ömer ve Muâviye b. Ebî Süfyân gibi sahabilerden Kadir gecesinin yirmi yedinci gece olabileceğini dair rivayetler nakledilmektedir.<sup>32</sup>

Muâviye b. Ebî Süfyân (r.a.)'dan rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Kadir gecesini yirmi yedinci gecedir.”<sup>33</sup>

Abdullah b. Mes'ud (r.a.)'dan nakledilen bir rivayet ise şöyledir: “Resûlullah (s.a.s.)'e Kadir gecesinin hangi gece olduğu soruldu. Resûlullah (s.a.s.) de, es-Sahbâvât denilen yerde konakladığımız geceyi hatırlayanınız yok mu? İşte o gece Kadir gecesiydi, buyurdu. Ben, evet Ya Resûlallah o geceyi hatırlıyorum; 27. geceydi, diye cevap verdim.”<sup>34</sup>

Abdullah b. Ömer (r.a.)'den nakledilen bir hadiste de Resûl-i Ekrem (s.a.s.), “Kadir gecesini Ramazanın 27. gecesinde arayınız” buyurduğu kaydedilmektedir.<sup>35</sup>

Abdullah b. Ömer (r.a.) demiştir ki: Bir sahabi, Kadir gecesinin yirmi yedinci gece olduğunu (rüyasında) gördüğünü ifade etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.): “(Kadir gecesini hakkındaki) rüyalarınızın son on gün içinde toplandığını görüyorum.

<sup>30</sup> Buhârî, Leyletü'l-kadr 3; Ebû Dâvûd, Kıyamu Ramazan 2.

<sup>31</sup> Buhârî, Leyletü'l-kadr 2; Müslim, Sıyâm 205.

<sup>32</sup> Müslim, Salâtu'l-musâfirîn 179-180, Sıyâm 219; Ebû Dâvûd, Kıyamu Ramazan 6; Tirmizî, Savm 72.

<sup>33</sup> Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, IV, 312

<sup>34</sup> Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, el-Mu'cemu'l-kebir, X, 121; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, IV, 312.

<sup>35</sup> Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, II, 221.

Binaenaleyh siz onu bu on günün tek gecelerinde arayın.” buyurdu.<sup>36</sup>

Tabiin ravilerinden Zir b. Hubeyş, şu haberi nakleder: “Ubey b. Ka’b (r.a.)’a dedim ki, “İbn Mes’ud (r.a.): “Bütün sene geceleri kalkan kimse Kadir gecesine tesadüf edebilir diyormuş (ne dersiniz?).” Bana şu cevabı verdi: “Kendisinden başka ilâh olmayan Zat-ı Zülcelâl’e yemin olsun, Kadir gecesi Ramazan ayındadır. Ve o gece, Resûlullah (s.a.s.)’in bize kalkmamızı emrettiği gecedir, o da yirmi yedinci gecedir. Bunun emaresi, o gecenin sabahında güneşin beyaz ve ışısız olarak doğmasıdır.”<sup>37</sup>

#### 5) Ramazanın Yirmi Dördüncü Gecesindedir

İbn Abbas (r.a.)’den kendisinin bir sözü olarak şöyle nakledilmiştir: “Kadir gecesini Ramazanın yirmi dördünde arayınız.”<sup>38</sup>

#### 6) Ramazanın Yirmi Üç Yahut Yirmi İkinci Gecesindedir

Bu konuda Abdullah b. Üneys (r.a.), bizzat başından geçen şu vak’ayı nakleder: Selimeoğullarının meclisinde bulunuyordum; içlerinde en genci ben idim. Onlar kendi aralarında “Kim bizim için Rasûlullah’a Kadir gecesini sormak için gider?” dediler. O esnada Ramazanın yirmi birinci gecesinin sabahı idi. Ben bu vazifeyi üzerime alıp yola koyuldum ve akşam namazında Rasûlullah’a kavuştum. Namazdan sonra hane-i saadetin önünde bekledim. Hz. Peygamber (s.a.s.) yanıma gelince; “İçeri gir!” buyurdu. Hemen girdim. Önümüze akşam yemeği konuldu. Yemeğin az olmasından dolayı ben biraz geri durdum. Yemek bitince: “Bana ayakkabılarımı ver” buyurdu ve kalktı. Onunla birlikte ben de kalktım. Bana, “Bir ihtiyacın varmış gibisin” buyurdu. Ben, “Evet, Selimeoğullarından bir topluluk beni Sana gönderdiler. Sana Kadir gecesini sormak istiyorlar Ya Resulallah” dedim. Bunun üzerine: “Bu gece kaçınca gece?” diye sordu. Yirmi ikinci, dedim. “İşte Kadir gecesi, bu gecedir” buyurdu. Sonra bana döndü ve yirmi üçüncü geceyi kast ederek; “Belki de gelen gecedir” buyurdu.<sup>39</sup>

Bu hadiste Kadir gecesinin tayini ile ilgili olarak kendisine sorulan soruya Hz. Peygamber (s.a.s.)’in açık bir şekilde cevap vermesini bu

<sup>36</sup> Müslim, Sıyâm 207.

<sup>37</sup> Müslim, Salâtu’l-musâfirin 179.

<sup>38</sup> Buhari, Leyletü’l-Kadr 3.

<sup>39</sup> Ebû Dâvûd, Kıyamu Ramazan 2.

gecenin gizlenmesindeki hikmetlerde aramak lâzımdır.

Abdullah b. Üneys el-Cühenî (r.a.) dedi ki: Bir defasında Rasûlullah'a (s.a.s.) geldim ve Ey Allah'ın Resulü, benim taşrada evim var. Orada oturuyorum ve Allah'a hamdolsun namazımı da orada kılıyorum. Bana (Ramazanda ihya edeceğim) bir gece söyle de onu Medine'deki şu mescidine gelerek ihya edeyim; dedim. Bana "Yirmi üçüncü gece gel!" buyurdu. Ravi Muhammed b. İbrahim dedi ki: Ben Abdullah b. Üneys'in oğlu Damure'ye; "Baban o gece nasıl hareket ediyordu?" diye sordum. "Babam o gece ikindi namazını kılınca mescidde kalırdı. Sabah namazını kılincaya kadar herhangi bir ihtiyaç için dışarı çıkmazdı. Sabah namazını kıldıktan sonra mescidin kapısında bekleyen hayvanına biner taşradaki evine gelirdi." cevabını verdi.<sup>40</sup>

#### 7) Yirmi Birinci Gecesinde Olduğuna Dair Rivayetler

Ebu Saîd (r.a.)'den şu rivayet nakledilmiştir: Resûlullah (s.a.s.) Ramazanın ortasındaki on günde itikâfa girmiş, itikâftan çıkacağı gece olan yirmi birinci geceye ulaşmıştı. (İtikâftan çıkınca): "Benimle beraber itikâfa girmiş olanlar son on geceyi de itikâfta geçirsinler. Zira ben Kadir gecesini gördüm, (fakat) sonra bu bana unutturuldu, kendimi (rüyamda) o gecenin sabahında su ile çamur içinde secde ederken gördüm. Onu (Ramazanda) son on gece içerisinde ve tek sayılı olanlarda arayınız!" buyurdu. Ebû Saîd (r.a.) sözünü şöyle sürdürdü: (Gerçekten) o gece yağmur yağdı, mescid de çardak şeklinde olduğundan akmaya başladı. (Bu) gözlerim, yirmi birinci gecenin sabahında Resûlullah (s.a.s.)'in burnu ve alnı üzerinde (secdeden dolayı yüzündeki) su ve çamur izlerini gördü.<sup>41</sup>

#### 8) Ramazanın On Yedinci Gecesindedir

Abdullah b. Mes'ud (r.a.) demiştir ki: Resûlullah (s.a.) bize (hitaben); "Kadir gecesini Ramazanın 17. gecesinde 21. gecesinde ve 23. gecesinde arayınız!" buyurdu. Sonra sükût etti.<sup>42</sup>

#### 9) Diğer Görüşler

Pek çok âlimin yaptığı gibi İbn Hacer el-Askalani de Kadir gecesinin hangi gece olduğuna dair kaydedilen rivayet ve kavilleri bir araya getirmiştir. Öyle ki, bu rivayetlere ve görüşlere dayanarak

<sup>40</sup> Ebû Dâvûd, Kıyamu Ramazan 2

<sup>41</sup> Buhari, Leyletu'l-Kadr 1; Müslim, Sıyam 215; Nesaî, Sehv 98; Muvatta', İ'tikâf 9.

<sup>42</sup> Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, IV, 307.



kırktan fazla ihtimal ortaya çıkmaktadır.<sup>43</sup>

Bu konuda yukarıda kaydettiğimiz rivayetlere dayanan ihtimallerden farklı olarak daha zayıf olan ve bir kısmı delile dayanmayan şu görüşleri sayabiliriz:

✓ *Kadir gecesinin Hz. Peygamberin dâr-i bekaya irtihaliyle kaldırıldığı ve bir daha gelmeyeceği iddia edilmektedir ki, bazı Râfîzî fırkası mensupları bu görüştedirler.*

✓ *Bu gece Hz. Peygamberin sağlığında bir kere gelmiştir. Bir daha dön-meyecektir. Bu görüş el-Fâkihânî'ye aittir.*

✓ *Bu gece sadece bu ümmete aittir. İbn Receb ve Mâlikîlerden bir cemaat bu görüştedirler.*

✓ *Senenin bütün günleri içinde gizlenmiştir. Senenin bütün gecelerini dolaşır. Bu görüş Hanefî mezhebinin meşhur olan görüşüdür ve aynı zamanda seleften bazı kimselerin de bu görüşte olduğu zikredilmektedir.*

✓ *O, senenin değişmeyen bir gecesidir. Fakat o gecenin hangi gece olduğunu Allah'dan başka kimse bilmez. Bu görüş de Hanefî imamlarından Nesefti'ye aittir.*

✓ *Ramazanın ilk gecesindedir. Bu görüş de sahabeden Ebû Rezîh el-Ukaylî'ye aittir.*

✓ *Ramazanın yarısına tesadüf eden gecedir. Bu görüş İbnü'l-Mulakkın'a aittir.*

✓ *Şa'banın yarısına tesadüf eden gecedir. Bu görüşü de Kurtubî rivayet etmiştir.*

✓ *Ramazanın ikinci on gecesinde gizlidir. Bu görüşü Nevevî rivayet etmiş, Taberî de bu görüşü Osman b. Ebi'l-As ile Hasan el-Basrî'ye nisbet etmiştir.*

✓ *Ramazanın 18. gecesidir. Bu görüşü İbnü'l-Cevzî "Müşkil" isimli eserinde nakletmiştir.*

✓ *Ramazanın 19. gecesindedir. Bu görüşü Abdurrezzak, Hz. Ali'den rivayet etmiş ve Taberî de bunu Zeyd b. Sabit ile İbn Mes'ûd'a nisbet etmiştir.*

✓ *Eğer ay tam çekiyorsa 20. gecedir; tam çekmiyorsa 21. gecedir. Bu görüş İbn Hazm'a aittir.*

✓ *Yirmi altıncı gecedir.*

<sup>43</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 167–171.

- ✓ Yirmi sekizinci gecedir.
- ✓ Yirmi dokuzuncu gecedir. Bu görüşü de İbnü'l-Arabî nakletmiştir.
- ✓ Otuzuncu gecedir. Bunu da Kadı İyâz rivayet etmiştir.
- ✓ Ramazanın tek sayılı son gecesidir.
- ✓ Ramazanın son on gecesinde dolaşır. Bu görüşü Ebu Kılâbe rivayet etmiştir; İmam Malik, Sevri ve Ahmed b. Hanbel de bu görüştedir.
- ✓ Ramazanın son on gecesinde dolaşmakla beraber, bunlar içerisinde bazılarının Kadir gecesine olması diğerlerine nisbetle daha kuvvetlidir.
- ✓ Ramazanın son on gecesinde dolaşmakla beraber, bunlar içerisinde Kadir gecesine olma ihtimali en kuvvetli gece, yirmi üçüncü gecedir.
- ✓ Ramazanın 7 ve katlarına ait gecelerden birisidir.
- ✓ Ramazanın ikinci yarısındaki gecelerdedir. Bu görüş, İmam Muhammed ile İmam Ebû Yûsuf'a nisbet edilir.
- ✓ Ramazanın on altıncı veya on yedinci gecesidir.
- ✓ Ramazanın on yedinci veya ondokuzuncu veya onbirinci gecesidir.
- ✓ Ramazanın ilk veya son gecesidir.
- ✓ Ramazanın ondokuzuncu yahut on bir veya yirmi üçüncü gecedir.
- ✓ Ramazanın birinci yahut dokuzuncu yahut onyedinci yahut da yirmi birinci veyahut ta son gecesidir.
- ✓ Ramazanın yirmi üç yahut yirmi yedinci gecesidir.
- ✓ Ramazanın yirmi bir veya yirmi üç yahut yirmi beşinci gecesidir.
- ✓ Ramazanın yirmi ikinci yahut yirmi üçüncü gecedir.
- ✓ Ramazanın ikinci ve üçüncü on günlerinin çift sayılı gecelerindedir.
- ✓ Ramazanın son on gecesinden üçüncü yahut beşinci gecedir. Yani yirmi üçüncü gece olabileceği gibi yirmi yedinci gece de olabilir.
- ✓ Ramazanın ikinci yarısının yedinci yahut sekizinci gecesidir.
- ✓ Ramazanın ilk veya son gecesine tek sayılı son gecedir.
- ✓ Ramazanın son on gecelerindeki tek sayılı gecelerinde gizlidir.

İbn Hacer, Fethu'l-Bârî'de bütün bu görüşleri kaydetmiş ve son görüşü tercih etmiştir.<sup>44</sup>

Bu maddelerin bazısını bazısının içerisinde mütalea etmek mümkündür. İbn Hacer bu mevzudaki görüşlerin hepsini nakletmekte fayda görmüş ve sonunda bu görüşler içerisinde

<sup>44</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 167–171.

Ramazanın son on gecesinin tek sayılı gecelerinde olduğu görüşünü benimsemiştir. İmam Şafiî'ye göre Ramazanın 21. yahut 23. gecesidir. Âlimlerin büyük çoğunluğuna göre ise 27. gecesidir.

#### D. Kadir Gecesindeki Gizlenmesindeki Hikmetler

Kadir gecesinin gizlenmesinde pek çok hikmetler vardır. Bu hikmetlere geçmeden önce konuyla ilgili Enes b. Mâlik (r.a.)'ın Ubâde b. Sâmit (r.a.)'den naklettiği şu rivayeti kaydedelim: “Rasûlullah (s.a.s.) bize Kadir gecesini haber vermek üzere mescide çıkmıştı. Ancak mescidde iki şahıs tartışmaktaydı. Derken Rasûlullah (s.a.s.) onlarla meşgul oldu ve daha sonra bize şöyle buyurdu: “Ben size Kadir gecesini haber verecektim ama bu iki şahsın tartışması sebebiyle bana o gecenin hangi gece olduğu unutturuldu. Umulur ki böylesi sizin için daha hayırlıdır. İyisi mi siz Kadir gecesini (Ramazanın son) dokuz, yedi ve beşinci gecelerinde arayınız.”<sup>45</sup>

Bu rivayette de görüldüğü üzere Cenabı Hak, bazı şeyleri bir takım hikmet ve maslahatlara binaen gizlemiştir. Bizim için sır olan bu şeylere bazen sürpriz mükâfatlar vaat etmiştir. Nitekim Ramazan ayında *Kadir gecesini* gizlediği gibi, Cuma gününde *icabet saatini*, beş vakit namaz içerisinde *Salât-ı Vustâ'*yı, yüzlerce ismi arasında *İsm-i A'zamı* gizlemiştir. *Rızasını* taat ve ibadetler içerisinde, *gazabını* haramlar ve isyanlar içerisinde, *eceli* de yaşanan bir ömür içerisinde saklamıştır. Bunlar gizli kaldıkça sair efrad dahi kıymetdar kalır, ehemmiyet verilir.

İnsanlara net olarak bildirilmeyen bu gaybi hususlarda birçok hikmet ve maslahatlar bulunmaktadır. Bununla beraber kullara düşen şey, ibâdet ve tâate ciddiyetle devam etmek, Allah'ın rızasını kazanma istikametinde azim ve sebat göstermek, bir ömür boyu gaflete düşmeden sürekli teyakkuz halinde bulunmak, yasaklardan mümkün olabildiğince kaçınmak, salih amellere devam etmek, yüksek fazilete ulaşmak, neticede Allah'ın rıza ve rıdvanına nail olmak... gibi hususlar bunlardan bazılarıdır.

Hadisin ifadesiyle, “Allah katında salih amellerin en sevimsisi, az da olsa devamlı yapılındır.”<sup>46</sup> Ramazan ayını oruç tutarak, namaz kılarak, Kur'an okuyarak, evrad ve ezkâra devam ederek dua ve

<sup>45</sup> Buharî, Leyletü'l-Kadr 5.

<sup>46</sup> Buharî, Rikâk 18; Müslim, Salâtu'l-musâfirîn 216.

ibadetlerle ihya eden kimse, salih amellerle manevi hayatını süslemektedir. Bu ibadetlere bütün Ramazan boyunca devam eden ve din kardeşlerini duasına ortak eden kimse, Kadir gecesinin bereketine nail olur. Bizzat Kadir gecesini ihya edemese bile, ihya eden din kardeşlerinin duasına dâhil olduğu için o gecenin faziletinden hissedar olur.

Kadir gecesinin kesin olarak belirlenmemesinin hikmeti üzerinde duran âlimler, bu durumun gecenin feyzinden istifade etmek için daha uygun olduğunu söylemişlerdir. Zira Kadir gecesinin bildirilmesi halinde fertler, sadece o geceyi ihya etmekle yetinebilirlerdi. Hâlbuki kısmî belirsizlik sayesinde müminlerin Kadir gecesini ümidiyle bütün ramazan gecelerini ibadet şuurunda geçirme-leri söz konusudur. Ayrıca Kadir gecesinin bildirilmemesi yoluyla fertlerin bilerek ona saygısızlık göstermeleri veya tazimde aşırıya kaçmaları önlenmiş olur.<sup>47</sup>

Bu geceye ihtimam ve tazim gösteren müminler, Kadir gecesinin hayır ve bereketine ermek için muhtemel geceleri ganimet bilip ihya etmeyi; dua ve niyazlarını umumîleştirerek bütün din kardeşlerini dualarına dâhil etmeyi yeğlemektedirler.

### E. Kadir Gecesini İhyâ Etmek

Ramazan gecelerinin ihyasının teravih namazı gibi nafîle ibadetlerle gerçekleşeceği hususunda ittifak vardır. Kadir gecesini için de durum aynı olmakla beraber, hadis-i şeriflerin zahirine bakılırsa şunu söyleyebiliriz: Bu kutlu gecenin sevabına ve müjdesine erişebilmek için Kadir gecesini olma ihtimali bulunan bütün geceleri ibadetle geçirmek şarttır. Bir günün yalnız bir kısmında veya günün ekserisinde oruç tutmakla bir kimse oruç tutmuş sayılamayacağı gibi Kadir gecesinin bir kısmında ibâdet yapmakla dahi o gece ihya edilmiş olmaz.

Bazı hadislerde Ramazan gecesini ihya eden bir kimsenin geçmiş günahlarının bağışlanacağı ifade edilmektedir. Burada ayrıca “Kadir gecesini ihya eden bir kimsenin geçmiş günahlarının affedileceği” bildirilmektedir. Esasen bu hadislerdeki müjde, Kadir gecesine isabet edip etmediğini bilmeden bütün Ramazan gecelerini ihya eden kimseler için umumîdir.

<sup>47</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXII, 28-29.

Kadir gecesinde duaların kabul edildiği bir zaman vardır ki, bu zamana rastlayan dualar reddedilmez. Bunun için mümkün mertebe, Kadir gecesine ihtimal verilen Ramazanın son on gecesini uyanık geçirerek ibadetle meşgul olmak, Allah’a samimî bir kalp ile teveccüh etmek, tevbe ve istiğfarda bulunmak, kendisinin yanı sıra aile fertlerinin ve bütün din kardeşlerinin bağışlanması için dua etmek önem arz etmektedir.

Hz. Âişe validemiz, Kadir gecesini idrak edecek olursam nasıl dua edeyim, diye Rasûlullah Efendimize sorar. Peygamberimiz (s.a.s.) de ona kısa ve öz olarak şu duayı çok sık okumasını tavsiye eder: “*Allahumme inneke afuvvun tuhibbul-afve fa’fu annî (Yani: Allahım, Sen çok affedensin, affetmeyi seversin; beni affeyle!)*”<sup>48</sup>

Kadir gecesine mahsus farklı bir ibadet şekli yoktur. Her ne kadar bazı tali kaynaklarda nafîle olarak 100 rekâtlık bir Kadir gecesini namazından bahsedilmekte ise de, bunun sünnete dayanan makbul bir yönü yoktur. Asr-ı saadetten sonraki dönemlerde halk arasında yayılmış bir namaz şeklidir.

Kadir gecesine ihtimal verilen geceler, mümkün mertebe salih amellerle geçirilmelidir. Bu cümleden olarak, elden geldiğince Kur’ân okunmalıdır. Zira Kur’an, Kadir gecesinde inmeye başlamıştır. Resul-i Ekrem Efendimize de peygamberlik bu gecede verilmiştir. Kur’an’da geçen dua ayetlerinin yanı sıra Hz. Peygamber (s.a.s.)’e salât ve selam okunabilir. Ayrıca Peygamberimizden rivayet edilen me’sur duaların yanı sıra selef-i sâlihînden nakledilen evrad ve ezkârlar okunabilir. Hem kendimiz hem de müminlerin bağışlanması için tevbe ve istiğfar yapılır. Kaza namazı ve nafîle namazlarla da bu kutlu gece ihya edilir.<sup>49</sup>

Meleklerin yeryüzüne indiği ve bir nevi ruhaniyetin yoğunlaştığı bu Kadir gecesini, kaçırılmaması gereken manevî bir fırsattır. Bu gecenin büyük bir nimet olması, onu hakkıyla değerlendirmeye bağlıdır.

<sup>48</sup> Tirmizî, Deavât 84; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 171.

<sup>49</sup> Veliyyüddin İbnu’l-İrâkî, *Leyletü’l-kadr: Ma’nâhâ ve vaktuhâ ve’l-duâ fihâ*, Kahire 1407/1987, s. 99 vd.; Manastırlı İsmail Hakkı, *Şerhu’s-sadr fi fezâilî leyleti’l-kadr*, İstanbul 1325, s. 89-90; Faruk Hamâde, *Leytetü’l-kadr fi’l-Kitâb ve’s-Sünne ve hayati Selefî’s-sâlihîn*, Beyrut 1416/1995, s. 88.

### Sonuç

Kur'an ayetlerinde Kadir gecesinin faziletine dikkat çekilmiş ve fakat hangi gece olduğu bildirilmemiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'den nakledilen hadislerde ise Ramazan ayının tamamına, son on gecesine ve özellikle 21, 23, 25, 27 gibi tek gecelere işaret edilmiştir. Bu konuda Ashab-ı Kiram'dan da farklı görüş ve müşahedeler kaydedilmiştir. Aralarında İmam Ebû Hanife'nin de bulunduğu kimi âlimlere göre hadis-i şeriflerde Kadir gecesiyile ilgili olarak geçen bu gibi sayılar, kıyamete kadar bütün seneler için geçerli değildir. Sadece Resûl-i Ekrem'in bu sayıları söylediği yılların Ramazan ayları için geçerlidir. Öyle ki, her Ramazan ayında farklı bir gece için takdir edilmesi ihtimali vardır. Bu itibarla naslarda Allah ve Resulü tarafından hangi gece olduğu açıkça bildirilmeyen bu geceyi sadece ihtimallerden birisi olan Ramazanın 27. gecesine hasretmek ve kesin nazarıyla bakmak uygun olmaz.

Kaydedilen rivayetleri Buhari ve Müslim gibi en sahih kaynaklarda yer alan hadisler ışığında değerlendirecek olursak şu sonuca varabiliriz:

Ramazan ayının son on gecesine ve hususiyle tek gecelere işaret eden hadisler, sıhhat bakımından daha sahih rivayetlerdir.

Bu gecenin gizlenmesindeki hikmet ve maslahatlar da gözetilerek müminlerin Ramazan gecelerini bütünüyle ihya etmeleri, hiç olmazsa son on geceyi dolu dolu değerlendirmeleri ve böylece Kur'an'da haber verilen bin aydan –ki seksen üç sene dört ay yahut otuz bin gece demektir- daha hayırlı bir zaman dilimini kazanmaları mümkündür.

Esasen her hususta ümmetine örnek olduğu gibi, Kadir gecesini değerlendirme konusunda da en güzel örneği Hz. Peygamber (s.a.s.) bizlere sunmaktadır. Nitekim O, Ramazan ayının son on gününü ve gecesini itikâfta geçirmek suretiyle en isabetli yolu tutmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.), itikâfta bulunduğu süre içerisinde Allah'a ibadet u taatte bulunmakta, dua, tevbe ve istiğfar etmekte, evrad, ezkar, Kur'an tilaveti, namaz ve niyazlarla dopdolu bir kulluk yolunu temsil etmektedir. Böylece hem Ramazan ayını dolu dolu geçirmekte hem de Kadir gecesini olması muhtemel geceleri değerlendirmektedir. Yakınlarını uyandırmakta, ashabına ve dolayısıyla sonradan gelecek

ümmetine de bilfiil örnek olmaktadır.

### Kaynaklar

- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, Thk. Muhammed Selîm İbrahim vd., Beyrut 1413/1993.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs an mâ işteher mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut 1351, Daru İhyâi't-türâs el-Arabi.
- Ali el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Beyrut 1992.
- Aynî, Bedruddîn Ebu Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, tsz.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, *Şuabu'l-îmân*, Beyrut 1410/1990.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, Beyrut 1411/1991.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, Dimaşk 1412/1992.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Beyrut 1409/1988.
- Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidu'l-vecîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, Ankara 1406/1986.
- Faruk Hamâde, *Leytetu'l-kadr fî'l-kitâb ve's-sünne ve hayati selefi's-sâlihîn*, Beyrut 1416/1995.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer et-Teymî el-Bekrî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*, Beyrut, tsz.
- Hâkim en-Nisabûrî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut, tsz.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, tsz.
- Heysemî, Nûruddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-*

*zevâid ve menbau'l-fevâid*, Beyrut, tsz.

- İbn Asâkir, Takıyyudîn Ebu'l-Kasım Ali b. Hasen b. Hibetillah, *Târîhu Dımaşk*, iht. İbn Manzûr, Dımaşk 1408/1988.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bârî bi şerhi'l-Buharî*, Beyrut 1407/1987.
- İbn Hibban, Ebu Hâtım Muhammed b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî, *es-Sahîh*, Beyrut 1404/1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, İstanbul 1985.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvini, *es-Sünen*, Beyrut 1410/1990.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerram el-Mısrî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1410/1990.
- Özervaklı, M. Sait, "Kadir Gecesi", *DİA*, XXIV, İstanbul 1996.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, Kahire 1410/1990.
- Manastırlı İsmail Hakkı, *Şerhu's-sadr fi fezâili leyleti'l-kadr*, İstanbul 1325.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut 1414/1994.
- Nesaî, Ebu Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb, es-Sünen, Beyrut 1412/1992.
- Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Şerhu Sahîhi Müslim*, Beyrut 1414/1994.
- Râgıb el-İsfahânî, Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Esbâbu'n-nüzûl*, Kahire, tsz.
- ——— *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, Beyrut, tsz.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Silefî, Beyrut 1405/1985.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'an*, Kahire 1388/1968.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen (el-Câmi')*, Beyrut 1414/1994.



- Veliyyüddin İbnu'l-İrâkî, *Leyletu'l-kadr: Ma'nâhâ ve vaktuhâ ve'd-duâ filhâ*, Kahire 1407/1987.
- Wensinck, A. J. ve Mensing, J. P., *Concordance (el-Mu'cemu'l-mufehras li elfâzi'l-hadis en-nebevî)*, İstanbul 1988.
- Zuhaylî, Muhammed, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh*, Dimaşk 1409/1989.



## Harranlı Sâbiî Ediplerden Ebû İshâk es-Sâbiî'nin "Küllü'l-Verâ" Adlı Şiirinin Tahlili

Mahmut POLAT\*

**Özet:** Makalemizde Harran'da yaşamış Sâbiîler'den Ebû İshâk es-Sâbiî'in "Küllü'l-Verâ" adlı gazelinin ele aldık. Gazeli incelemeye önce Sâbiîler hakkında özet bir bilgi verdik. Ardından gazelin sahibi Ebû İshâk'ın yaşamı, yetiştiği ortam ve şiirini besleyen kaynaklar hakkında bilgi verdik ki okuyucu şiir tahlilini daha iyi değerlendirebilsin. Ebû İshâk'ın "Küllü'l-Verâ" adlı gazelinin şiirinin inanç esaslarını da dikkate alıp, Arap Dili açısından özelliklerini inceledik. Şiirin Arap Edebîyatı açısından, edebî sanatlarını detaylı bir şekilde ele aldık. Bu değerlendirmenin okuyucuya yol göstermesini, Sâbiîler ve Ebû İshâk'ın şiirleri hakkında bilgi vermesini hedefledik.

*Anahtar kelimeler:* Sâbiî, Ebû İshâk, Küllü'l-Verâ, Şiir, Semavî Dinler, Semavî Dinlerin Esası.

**Abstract:** In our paper, we deal with a lyric, "Küllü'l-Verâ", of Abu Ishak who lived among the Sâbiî in Harran. Before investigating the lyric, we give a short information on the Sâbiî community. We give restricted information on them because it is not the aim of this study to investigate them. Thus we give a summary on them. After that we give some information on the life of the poet of the lyric – Abu Ishak-, his ambience and the sources of his work, so that reader

---

\* Yrd. Doç. Dr., Erzincan Ü. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Erzincan/Türkiye. [mahmutpolat7@hotmail.com](mailto:mahmutpolat7@hotmail.com)  
الدكتور محمود بولات عضو التدريس في كلية الإلهيات قسم اللغة العربية، بجامعة ارزنجان.

will be able to understand the lyric better. We investigate Abu Ishak's lyric, Küllül Verâ, on 'interfaith dialogue', in terms of his faith for its value of Arabian language. We deal with literary arts and features of the lyric by means of Arabian literature. We aim at leading reader and giving information on the Sâbiî people and Abu Ishak's poems.

*Key words:* The Sâbiî, Abu Ishak, Küllü'l-Verâ, divine religions in poetry, the principles of divine religions.

### Giriş

Tarihin belli bir döneminde Sâbiîler ilme hizmet etmiş ve büyük alimler yetiştirmişlerdir. Bunların arasında tıp, matematik, astronomi, tarih ve edebiyat gibi ilimlerde yetişmiş pek çok bilgin ve edip vardır.

Sözlüklerde "Sâbiî" kelimesi, kavminin dinini terk eden kimse anlamına gelmekte olup "sabee" kökünden türetilmiştir.<sup>1</sup> Bu nedenle Mekkeliler, Hz. Muhammed (S.A.V.)'e kavminin dinini terk etti anlamında "sabee Muhammed" yani Muhammed ata dinini terk etti, demişlerdir. Ancak bu zümrenin, Sabi adında bir zata mensup oldukları için bu isimle anıldıkları da söylenir<sup>2</sup>

Sâbiîler dendiğinde inanç ve nesep bakımından Harranîler ve Mendaîler olmak üzere iki topluluk akla gelmektedir. Ancak "Sâbiîlik" denildiğinde ilk akla gelen Harranîler'dir.<sup>3</sup> Mendaîler'in bilim tarihinde bilinen herhangi bir hizmetleri olmamıştır.<sup>4</sup> Halen Irak'ta dere ve akarsu kenarlarında yaşamaktadırlar. Harran Bölgesinde kalan Mendaîlerin çoğu müslüman olmuş ve yerel halkla karışmıştır. Şanlıurfa'nın Viranşehir ilçesinde bu fırkanın bakayası olarak "menda" kabilesi mevcuttur. Mendaî Sâbiîler, Hıristiyanlık ile

<sup>1</sup> Arthur Jeffery, *The Foreign the Qur'an Vocabulary of Qur'an*, Kahire-bty, s. 191-192.

<sup>2</sup> İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Cemaluddin Muhammed el-İfrikî, *Lisâni'l-'Arab*, (Daru'l-Fikir) Beyrut, 1994, I, s. 54.

<sup>3</sup> Mes'udî, Ali b. el-Hüseyin, *Murûcü'z-Zeheb ve Ma'âdinü'l-Cevher* (thk. Mustafa Muhammed es-Sa'âde), Mısır, 1964, II, s. 247 vd.

<sup>4</sup> ed-Dibâcî, Muhammed, *ed-Debâu's-Sâbie fi'l-'Asri'l-'Abbasi*, Dâru'l-Beyzâ, Kahire, 1989, s.16

Yahudiliğin karışımı bir topluluktur.<sup>5</sup>

Harranîler ise tarihte “Harranlı Sâbiîler veya “Ashabu’r-Ruhaniyat” olarak bilinen eski bir dini topluluktur. Bu taifeye neden ve ne zaman “Sâbiî” ismi verildiği kesin olarak bilinmemekle beraber bu konuda birkaç görüş vardır. Kimileri bunları Sâbî b. Mütevelşih b. İdris’e (a.s.) nisbet eder. Kimileri de onları, Haniflere karşı bir fırka olarak tanımlar. Hatta Hz. İbrahim döneminde yaşamış bulunan ve Hanif dininden ayrılan Sabî b. Marî’ye nisbet edenler de olmuştur. Ebû İshâk’tan bahsedilirken onun Hz. İbrahim’in kavmi olan Sâbiîler’den biri olarak bahsedilirdi. Hatta Harranlı Sâbiîler, Harran’ın fethi sırasında kendilerini Kur’an-ı Kerim’de zikredilen Sâbiîler olduklarını iddia etmişlerdir.<sup>6</sup>

Harranlı Sâbiîler, Abbasîler döneminde Bağdat’a yerleşmeden önce Harran’da yaşarlardı.<sup>7</sup> Harranîler, “ Âl-Kurra” ve “Âl-Zahrûn” olarak bilinen iki aileden oluşmuştur.<sup>8</sup> Çeşitli baskılara maruz kalan Harranîler, uzun süre dinlerini korumuşlardır.<sup>9</sup>

Harranlı Sâbiîleri iyi tanımak için inançlarını bilmek gerekir: Harranîlere göre “Yaratıcı” hem “tek”, hem de çoktur. O zatıyla ilk ve ezelidir. O, her şeyin aslı olması bakımından “tek”, kendisine yönelerek kulluk edenlerin çokluğuyla çoktur. O, “yedi gezegen” ve yeryüzündeki salih kimselerle de çoğalır, ancak bu, O’nun zatındaki “vahdaniyeti” bozmaz.<sup>10</sup>

Harranîler’den bazıları, Azmuyum, Hermes (İdris a.s.), Ayana ve Avazi adlı peygamberlere iman ettiklerini söyler. Bazıları da Eflatun’un ana tarafından dedesi olan “Sulana”nın peygamberliğini

<sup>5</sup> Hasenî, es-Seyyid Abdurrezzâk, *es-Sâbietu Kadîmen ve Hadîsen* (Mektebetü’l-Hâncî), MİSİR, 1931. s.15

<sup>6</sup> Hilâl b. el-Muhassin, *Rusûmu Dâri’l-Hilafe* (thk. Mihâil ‘Avvad Matba’atü’l-’Ani), Bağdat, 1983. s. 38.

<sup>7</sup> Ay.

<sup>8</sup> Hilâl b. el-Muhassin, *Gurerü’l-Belâğa* (thk. Muhammed ed-Dibâcî), Dâru’l-Beyza, 1988, s. 14.

<sup>9</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-Ârifin Esmâu’l-Muellifin ve Âsârü’l-Musannifin* (nşr. İbnu’l Emin Mahmut Kemal- Avni Aktuç), İstanbul, 1951, s. 18-19.

<sup>10</sup> eş-Şehristânî, Ebû’l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve’n-Nihal* (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, ts. II, s. 54-56.

inanır ve onun dinî emirlerine bağıllık izhar ederdi.<sup>11</sup>

Harranîler'in farklı bir "hulul" inançları vardır. Allah, ya kendi zatiyla külliye veya zatının bir cüz'üyle, "Semavî Heykeller" dedikleri "Yedi Gezegen" in tümüne birden hulul eder. Harranîler, yeryüzünde "Semavî Heykelleri" temsil eden geometrik şekiller yapmışlardır.<sup>12</sup>

Kendileriyle Allah arasında yıldızları aracı kılan Harranîler, "Yıldızlara Tapanlar" olarak tanınmışlardır. Tapındıkları heykeller, sırasıyla, İlk İllet<sup>13</sup> Heykeli (Heykelü'l-İlleti'l-Ûlâ), Akıl Heykeli (Heykelü'l-Akl) ve Siyaset Heykeli (Heykelü's-Siyase) gibi heykellerdir. Temsil ettikleri gezegenin şekline göre dörtgen, üçgen ve altıgen biçiminde farklı şekillere sahiptirler.<sup>14</sup>

"Yedi gezegen" in insan vücudunda da remizlendiğine inanan Harranîlere göre Allah; dilimizle konuşur, gözlerimizle görür, kulaklarımızla duyar, ellerimizle tutar, ayaklarımızla yürür ve dileğini bizim azalarımızla yapar.<sup>15</sup>

Hayra ve şerre inanan Harranîlere göre hayır, Allah'a; şerler ise kula nisbet edilir.<sup>16</sup> Çünkü Allah, kötü şeyleri yaratmaktan münezzehtir. Şerlerin, kötülerin gezegenlerle münasebetleri esnasında talihsizlik sonucu meydana geldiğine inanırlar.<sup>17</sup>

Hayvanların kurban edilmesiyle ilgili ilginç inançlara sahip olan Harranîler, kurban kesmeden önce hayvanın gözlerini bağlayarak yüzüne tuz serperler; kesilen hayvanın çarpınış ve hareketini o senede meydana gelecek olayların habercisi kabul ederler.<sup>18</sup>

Helâl ve haram kavramını bilen Harranîler, çekirge, domuz, deve, güvercin, balık ve kesilmemiş hayvan etini ve baklagilleri<sup>19</sup> yemeyi

<sup>11</sup> eş-Şehristânî, a.g.e., II, s. 75.

<sup>12</sup> eş-Şehristânî, II, s. 54-56; el-Hasenî, s. 14 vd.

<sup>13</sup> Halen Harran bölgesinde bu heykelleri içlerinde barındıran ve "İlle" diye bilinen höyükler bulunmaktadır.

<sup>14</sup> eş-Şehristânî, II, s. 57

<sup>15</sup> eş-Şehristânî, a.g.e., II, s. 56.

<sup>16</sup> eş-Şehristânî, II, s. 54-56; el-Hasenî, s. 14, vd.

<sup>17</sup> eş-Şehristânî, II, s. 57.

<sup>18</sup> Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhir b. Tâhir, *Kitâbü'l-Bed'i ve't-Târih* (thk. C.L. Huart), Paris, 1919, II, s. 250.

<sup>19</sup> Harran bölgesi mutfağında "baklagiller" kültürünün olmayışı, Şanlıurfa'da Balıklı gölün balıklarının yenmemesi, Sâbiîlerin abdest alma yerleri olan "çimeceklerin

haram sayarlar.<sup>20</sup>

Harranîler ölüye dokunmazlar. Cünüplük, hayız ve nifas hâlinde yıkanırılar.<sup>21</sup> Sünnet olmaz, ahitsiz ve velisiz nikâh kabul etmezler. İki kadını bir nikâhta bulundurmamayan Sâbiiler<sup>22</sup> hâkimin hükmü olmadan da boşanmazlar.<sup>23</sup>

Harranîler, cünüplükten temizlenmiş olarak abdest alır ve güney kutbuna yönelerek<sup>24</sup> her rekâtı iki secdeli olan sabah on iki, zevalden önce beş, akşam beş rekât olmak üzere üç vakit farz namaz kılarlar.<sup>25</sup>

Harranîler namazlarını Zuhal, Güneş, Ay, Merih, Utarid, Müşteri ve Zühre gezegenlerini temsil eden yeryüzünde yaptıkları ibadetgâhlarda kılarlar.<sup>26</sup>

Geçmiş birçok ümmet gibi oruç tutan Harranîler, kendilerine farz olan otuz günü ayrı ayrı onar gün olarak tutarlar.<sup>27</sup>

### **Ebû İshâk İbrahim b Hilâl b. Zahrun (925/994)'un Hayatı ve Yetiştirilmesi**

Ebû İshâk b. Hilal b. Zahrun b. Habbun es-Sâbiî el-Harrânî İzzü'd-Devle Bahtiyar'ın Divan kâtibi olarak bilinir.<sup>28</sup> Ebû İshâk 25 Kasım 925 yılında ata yurdu Harran'da doğmuştur.<sup>29</sup> Çocukluk dönemi

---

bulunması vs. Sâbiilerin bölgede etki ve izlerini göstermektedir.

<sup>20</sup> el-Makdisî, IV, s. 29; Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (thk. İhsan Abbas Şükri Faysal), Weisbaden-1974, I, s. 158.

<sup>21</sup> Ebû Zeki, Tefvik Sultân, *Târihu Ehli'z-Zimme fi'l-Irak* (Dâru'l-Ulûm), Bağdat, 1983, s. 57; el-Makdisî, IV, s. 29.

<sup>22</sup> el-Makdisî, IV, s. 29-30.

<sup>23</sup> el-Makdisî, IV, s. 29.

<sup>24</sup> el-Beyrûni, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Harezmi, *el-Asârü'l-Bâkiye mine'l-Kurûni'l-Hâliye*, Süleymaniye (Ayasofya), nr: 2947, vr. 206.

<sup>25</sup> el-Beyrûni, IV, s. 23.

<sup>26</sup> Ay.

<sup>27</sup> İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist fi Ahbâri'l Ulemâ'il-Musânnefin mine'l-Kudemâi ve'l-Muhdesin ve Esmâ'i-Kütübihim*, Beyrut, 1978, s. 443; Yakut, *Mü'cemü'l-Üdeba*, II, s. 78; Vecdi, V, s. 426.

<sup>28</sup> Kalkaşendî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali, *Subhü'l-A'sa fi Sinâ'til-İnşâ* (thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, I, s. 83-139; Yâkût b. Abdullah el-Hamevi, *Mü'cemü'l-Büldân*, Dâr Sâder, Beyrut, 1957.

<sup>29</sup> Sa'âlibî, II, s. 241; Kehhale Ömer Rıza, *Mü'cemü'l-Müellifin ve Teracimi Musannifü'l-Kütübü'l-Arabiyye*, Darü'l İhayai'l-Türasil-Arabi, Beyrut, 1988, I, s. 124; el-Gazzâvî, Abdurrahmân, *Ebû İshâk İbrahim b. Hilâl es-Sabiî Müerrihen*, BÜ. Eğ. Fak.

bizim için bilinmemekle beraber onun iyi bir eğitim aldığı tahmin edilmektedir. Bununla beraber kendisi edebiyat, tıp, matematik, geometri ve tarih ilimlerini okuduğunu, Sâbiî ve İslam ilimleriyle de meşgul olduğunu çeşitli münasebetlerle söylemiştir. Sâbiîler kendi çocuklarına ilim, kültür ve ahlak eğitimi vermişlerdir. İlimlerin Verâset yoluyla babadan evlâda intikal ettiğine inanırlar.<sup>30</sup> Ebû İshâk'ın babası onu sürekli olarak atalarının mesleği olan tıbbı teşvik etmiştir fakat o hep edebiyatla uğraşmıştır. Tıp eğitimini tamamladıktan sonra ancak edebiyatla ilgilenebilme imkânı bulmuştur. Edebîyatta o, döneminin en büyük edipleriyle yarışacak seviyedeydi.<sup>31</sup>

Ebû İshâk, Harranlı Sâbiîlerin inancına mensup dindar bir kimseydi. Kendisi Bağdat'ta bu dini taifenin hamisi ve lideri durumundaydı. Fakat uzun bir süre ne kendisi ne de taifeden başka birinin Müslüman olmasına mani olmuştur. Müslüman olma karşılığında vezirlik teklifini bile red etmiş ve ölümüne kadar taifesine olan inanç bağlılığını korumuştur.<sup>32</sup>

Ebû İshâk eğitilmiş ve kültürlü bir çevrede yetişmiştir.<sup>33</sup> Birçok resmi görevde bulunması ona Bağdat gibi ilim ve kültür merkezi olduğu dönemlerde birebir edip, şair, bilgin ve devlet adamıyla tanışma fırsatını vermiş ve tarihe mal olan birçok olaya tanıklık etmiştir.<sup>34</sup>

Ebû İshâk tıp biliminin dışında ilgilendiği bütün ilim dallarında eser vermiştir.

Eserleri şunlardır:

---

Dergisi, sy. XXIV, s.180.

<sup>30</sup> İbnü'l-Kıftî Ali b. Yusuf el-Kıftî, *Kitâbu İhbâri'l-Ülemâ bi Ahbâri'l-Hükemâ* (Matbaatü's-Sa'âde), Kahire, 1908, s. 350.

<sup>31</sup> Dibâci, s. 5; Dâiretü'l-Ma'arifi'l-İslâmiyye, Kahire, "Sabee" md.;Yakut, Üdeba, 1933, II, s. 52; İbnü'l-Kıftî, s.75

<sup>32</sup> Sa'âlibî, II, s. 72.

<sup>33</sup> İbn Hallikân, Ebûl Abbas Şemseddin Ahmed b. Ebi Bekir ,*Vefayatü'l-A'yân ve Enbâ-i Ebnâ'z-Zaman* (thk. İhsan Abbas), Daru Sâder, Beyrut, 1997, II, s. 202.

<sup>34</sup> Vecdi, Muhammed Ferit, *Dairetü'l-Maarifi'l-Karni'l-Râbi' Aşar*, Darü'l- Maarif, Beyrut, 1971, V, s. 426; Hitti Fhlip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, II, s. 740; Gazzavi, s. 180, ed-Dibaci, s. 54; Hilâl b. el-Muhassin, *Rusûmu Dâri'l-Hilafe*, s. 38; Hilâl b. el-Muhassin, *Tuhfetü'l-Ümerâ fi Tarihi'l-Vuzera* (thk. Abdüsetâr Ahmet Farrâc), Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, Mısır 1958, s. 170; İbnü'l-Kıftî, s. 156.



Musannefü'l-Müsellesât (üçgenler)<sup>35</sup>  
 Matematik mektupları <sup>36</sup>  
 Kitâbü't-Tac (Büveyhi ve Deylem Tarihi)<sup>37</sup>  
 Ahbaru Ehlihi (Aile tarihi)<sup>38</sup>  
 Ahbaru'n-Nuhat (Gramercilerin Haberleri)<sup>39</sup>  
 Resailü's-Sâbiî (Mektupları) <sup>40</sup>  
 Şerifü'r-Rıza ile mektupları <sup>41</sup>  
 el-Mühellebi'nin şiirlerinden seçmeler<sup>42</sup>  
 Kitabu Divan-u Şiirihî (Şiir Divanı) <sup>43</sup>

### Küllü'l-Verâ Adlı Şiir

Aynı zamanda bu şiir Ebû İshâk'ın en çarpıcı şiirlerinden biri olarak kabul edilir.

كُلُّ الْوَرَى

من الكامل<sup>44</sup>

كُلُّ الْوَرَى مِنْ مُسْلِمٍ وَمُعَاهِدٍ \*\*\* لِلَّذِينَ مِنْهُ فِيكَ أَعْدَلُ شَاهِدٍ  
 فَإِذَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ تَيَقَّنُوا \*\*\* حُورَ الْجَنَانِ لَدَى النَّعِيمِ الْخَالِدِ

<sup>35</sup> Salihîye, Muhammed, *Mu'cemü's-Şamilit-Turâsi'l-Arabî* (el-Münazzamatü'l-Arabiye et-Terbeviye), Kahire, 1993, III, s. 340

<sup>36</sup> Yaptığımız araştırmada Süleymaniye kütüphanesinde başka bir kaç risaleyle beraber 4832/513 numaralı kayıta 129-140 varaklar arasında matematikle ilgili mektuplar bulunmaktadır

<sup>37</sup> Yakut, *Üdeba*, II, s. 93; İbnu'n-Nedim, s. 443; Kehhale, I, s. 124.

<sup>38</sup> Yakut, *Üdeba* II, s. 94; Kahhale, I, s. 124.

<sup>39</sup> Kâtib Çelebi Mustafa Abdullah er-Rûmî, *Keşfü'z-Zünûn an Asmâi'l-Kutüb ve'l-Funûn*, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1990, V, s. 7.

<sup>40</sup> Korkis Avvad, *Ekdemü'l-Mahtutatil-Arabiyyeti fi Mektebetil-'Alemlî* (dar'l-Huriyyeti lit-Tibaa), Bağdat, 1983, s.141-142.

<sup>41</sup> Korkis Avvad, s.142.

<sup>42</sup> Korkis Avvad, s.142.

<sup>43</sup> Salihîye Muhammed İsa, *Mü'cemü's-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabiyyi'l Matbû* (el-Münazzamatü'l-Arabiyye et-Terbeviye), Kahire, 1993, III, s. 340; Katib Çelebi, V, s. 7; Kehhale, I, s. 124.

<sup>44</sup> Yakut, *Üdeba*, I, s/ 155-156; Sa'âlibî, II, s. 307.

وَإِذَا رَأَى مِنْكَ النَّصَارَىٰ ظَبِيَّةً \*\*\* تَعْطُو بَدْرَ فَوْقَ غُصْنِ مَائِدِ  
 أَتْنُوا عَلَىٰ تَثْلِيثِهِمْ وَاسْتَشْهَدُوا \*\*\* بِكَ إِذْ جَمَعْتَ ثَلَاثَةً فِي وَاحِدِ  
 وَإِذَا الْيَهُودُ رَأَوْا جَبِينَكَ لَامِعًا \*\*\* قَالُوا لِدَافِعِ دِينِهِمُ وَالْجَاهِدِ  
 هَذَا سَنَا الرَّحْمَنَ حِينَ أَبَاتَهُ \*\*\* لِكَلِيمِهِ مُوسَى النَّبِيَّ الْعَابِدِ  
 وَتَرَى الْمَجُوسَ ضِيَاءَ وَجْهِكَ فَوْقَهُ \*\*\* مَسُودٌ فَرَعٌ كَالظَّلَامِ الرَّاكِدِ  
 فَتَقُومُ بَيْنَ ظَلَامِ ذَاكَ وَتَوْرٍ ذَا \*\*\* حُجَجٌ أَعْدُوهَا لِكُلِّ مَعَانِدِ  
 أَصْنَبَحْتَ شَمْسَهُمْ فَكَمْ لَكَ فِيهِمْ \*\*\* مِنْ رَاكِعٍ عِنْدَ الظَّلَامِ وَسَاجِدِ  
 وَالصَّابِنُونَ يَرَوْنَ أَنَّكَ مُفْرَدٌ<sup>45</sup> \*\*\* فِي الْحُسْنِ إِقْرَارًا لِفَرْدِ مَا جَدِ  
 كَالزَّهْرَةِ الزَّهْرَاءِ أَنْتَ لَدَيْهِمْ \*\*\* مَسْعُودَةٌ بِالمَشْتَرِي وَعِطَارِدِ  
 فَعَلَى يَدَيْكَ جَمِيعَهُمْ مُسْتَبَصِرٌ فِي \*\*\* الدِّينِ مِنْ غَاوِي السَّبِيلِ وَرَاشِدِ  
 أَصْلَحْتَهُمْ وَفَتَّنْتَنِي وَتَرَكْتَنِي \*\*\* مِنْ بَيْنِهِمْ أَسْعَىٰ بِدِينِ فَاسِدِ

#### Küllü'l-Verâ Şiiri'nin Tercümesi

(Ey Güzel yar), senin eşsiz güzelliğini itiraf için Müslümanı da Ehl-i Aht olan dindar zimmîleri de kendilerini adil birer şahit olarak gösterirler.

Hele Müslümanlar seni böyle güzel görünce, cennette kendilerine vad edilen “hurilerin” varlıklarından kesinlikle emin oldular.

Hıristiyanlar ise seni taze ve yeşil bir dalın üzerinde durup başını dolunaya çevirmiş bir ceylan yavrusu olarak gördüler.

Üç kutsal değeri “Bir”de topladığın için teslisleriyle gururlandılar ve istavroz çıkarıp imanlarını tazelediler.

Yahudiler ise, alnındaki nurun parlaklığını görünce, dinlerini kabul edene de inkâr edip reddedene de: *İşte “Turi-Sinada” Allah’ın inşa ettiği âbid peygamberin kelimesi.* Mecusilere ise senin o nurlu yüzünün üzerindeki saçlarını koyu bir karanlık olarak gördüler.

Yüzündeki nurdan ve saçının karanlığından her muannit için deliller hazırladılar.

Böylece sen onların taptıkları güneşleri oldun. Onların arasında karanlıkta ve aydınlıkta sana ruku ve secde eden kimseler vardır.

Sâbiilerce ise, senin eşsiz güzelliğin “Bir” olan Allah’ın varlığına

<sup>45</sup> Yakut, *Üdeba*, I, s. 155. أنك فردة

delil olarak gösterilir.

Onların yanında sen Utarid ile müşteri gezegenleri tarafından talihli sayılan parlak Zühre yıldızı gibisin.

Herkes, yolunu sapıtan da doğru yolda olan kimse de kendini senin güzelliğinle yolunu bulduğuna inanır.

Sen onları böyle ıslah ederken sadece beni fitneye düşürüp fasit bir dinle ortalıkta dolaşır halde bıraktın.

Şair bu beyitlerde semavî dinlerin tümünü “hak din” olarak nitelemiş ve bir güzele benzetmiştir. Bu benzetmeyle yetinmeyen şair, her dinden –dini hak veya batıl olsun– o dinde bulunan bir dinî değerle bu gerçeklik arasında bir ilişki kurmaktadır. Şiir incelendiğinde âşıkların her birinin ayrı ayrı nedenlerle bu güzele bağlandıkları görülür. Mülâhaza edilen en çarpıcı nokta güzelin tek, âşıkların çok oluşudur. Bu ise “Allah zatıyla tek, ona ibadet edenler açısından çoktur” diyen Sâbiîlerin temel inancını yansıtır.<sup>46</sup>

Şair, beyitlerde saydığı ve saymadığı din mensupları tarafından sevilen bu güzelin hüsnü cemaline bir iki tanıkla yetinmemiştir. Bu nedenle bir Müslüman gözüyle bu güzele bakan şair, onu müminlere vadedilen cennet hurilerine benzetir. Bir Hıristiyan gözüyle de bakan şair, bu güzeli taze bir yeşil dal üzerine duran bir ceylan yavrusuna benzetir. Bu güzele, bir Yahudi gözüyle bakmış ve onu Hz. Musa’ya Tur-i Sina’da görülen Nur’a benzetmiştir. Şair, saydığı bu semavî din mensuplarının tanıklığıyla yetinmeyip, bu güzele bir Mecusî gözüyle bakmış ve güzelin nurlu aydın yüzünü güneşe, siyah saçlarını da karanlığa benzetmiştir. Son olarak ta Sabiî gözüyle bu eşsiz güzele bakmayı unutmayan şair, onun güzelliğini “Tek” olan Allah’ın varlığına delil olarak görmüştür.

Şaire göre bu güzel Müslüman’a, Hıristiyan’a, Yahudi’ye, Mecusî’ye ve Sâbiîye yol gösterip aydınlattığı halde sadece kendisi sapıtmıştır.

Beyitlerde şairin derin teoloji bilgisi hemen göze çarpar. Şiirde kullanılan şu ifadelerle bakınız: “Küllü’l-Verâ”, “el-Halk” ifadesi yerine “Mâsiva” yaratılmışların tümü ifadesi iyi bir seçim ve yerinde bir kullanışı gösterir.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> eş-Şehristânî, II, 54

<sup>47</sup> İbn Manzûr, el-Verâ md.

Şair, ayrıca bilinen din mensuplarını tek tek saymadan evvel “Müslüman ve Muâhit” ifadelerini kullanarak yaşadığı toplumun iki ana inanç gurubuna ayrıldığına da işaret etmektedir. Bu ayrım İslâm literatürüne göre yapılan bir ayrımdır. “Muâhidün fi’ d-din” terimini “anlaşmalı zimmiler” anlamında kullanmıştır.<sup>48</sup>

Tüm dinlerin temelde birliğine inanan şair beyitlerle dinlerin müşterek inanç esasını bir güzele benzetmiş ve yaşadığı toplumda bilinen din mensupları arasından sırayla, Müslümanları takdim etmiş ve onlara vat edilen hurilerin güzelliklerini anımsatan bir güzelden bahsetmiştir. Çünkü huri cinan Müslüman’ın gözünde son derece güzel ve cennette nihaî mükâfatların başında gelir. Böyle olmasaydı Allah kitabında,<sup>49</sup> Peygamber (S.A.V.) de hadislerinde bundan bahseder miydi?<sup>50</sup>

Her ne kadar huriler diğer din mensupları tarafından “matlup ve mergup” ise de şair ya tekrardan kaçınarak ya da diğer din mensuplarınca hurilerden daha kutsal kabul edilen en bariz değerlerden bahsetmiştir. Bu kutsal değerlerle sevgilinin güzelliğine bir renk katılmış ve misalden hakikata dönüşmüştür.

Şairin yaşadığı toplumda Müslümanlardan sonra sayıca Hıristiyanlar gelir. Bu nedenle Müslümanlardan sonra şiirinde, Hıristiyanları ele almış ve onların kutsal değerleri olan Teslis<sup>51</sup> ile güzelliğin üç esası olan yeşilliği, gençliği ve güzelliği bir arada tasvirini yaparak işlenmiştir. Burada şair canlılığı ve hayatı temsil eden şeyi, ceylan yavrusunun üzerinde durduğu yeşil dalda, aydınlığı ve nuru temsil eden şeyi ceylan yavrusunun güzel yüzünde tasvir etmiştir.

Hıristiyanlar şahane bir şey gördüklerinde hemen beğenme ifadesi olarak “maşallah subhanallah” der kendi inançları gereği istavroz çıkartırlar. Şüphesiz şair, bu terimleri geniş olan teoloji bilgisine

<sup>48</sup> İbn Manzûr, “A’hede” md; el-İsfahani, el-Hasab b. Muhammed er-Rağib, *el-Müfredat fi Garibi’l-Kur’ân* (Kahraman Yayınları), İstanbul, 1986, s.532; Yasin 60; Bakara 27; Fetih 10.

<sup>49</sup> Rahman 56; Saffat 48.

<sup>50</sup> el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahihü’l-Buhari* (Çağrı Yayınları), İstanbul, 1982, “Kitabu Bedi’l-Halk” bab (8).

<sup>51</sup> Maide 73. Kuran’a göre Hıristiyanlar teslis ile “Allah, Ruhü’l-Kuds ve Meryem”in vahdetini kasd ederler. Ama şu anda Hıristiyanlar teslis ile “Allah, Ruhü’l-Kuds ve Mesihî”in vahdetini kasd etmektedirler.

dayanarak bilerek seçmiştir.

Gönlü geniş olan şair, sadece Müslüman ve Hıristiyanları bu güzelliğe tanık olarak getirmekle yetinmemiş, ehli kitaptan olan Yahudileri de bu sevgilinin güzelliğine tanık olarak getirmiştir.

Yahudiler, Allah'ın nurundan daha güzel bir şey olmadığına; dünyada güzel olan her şeyin güzelliğini bu nurdan aldığına inanırlar. Bu nedenle sevgilinin güzelliğini Hz. Musa'ya inen nura benzetmişlerdir.

Şair ehli kitaptan sonra sevgilinin güzelliğine temel inançları "Nur ve Zulmete"<sup>52</sup> dayanan Mecusileri de şahit tutmuştur. Şair bu inancı da edebî bir şekilde ele almış ve değerlendirmiştir.

Şair mensubu bulunduğu din olan Sabi-i inancını bilerek sona bırakmıştır. Çünkü şairin bulunduğu toplumda sayıları en az olan dini grup Sâbiîler'dir. Abbasi toplum tabakaları arasında Sâbiîler keyfiyet bakımından ilk sıralarda olsalar bile kemiyet bakımından en son sırayı işgal ettikleri için kendilerine uygun olan yerde ve sırada zikretmiştir.

İnanç olarak Allah'ın tek olduğuna inanan Harranlı Sâbiîler, Allah'la kendileri arasında aracı olarak kullandıkları Utarit, Zühre ve Müşteri yıldızlarının güzelliğini, "el-Ferd el-Macid" olan Allah'ın varlığına tanık olarak gösterirler.<sup>53</sup>

Bu kasidede şair gerçek dinin Allah katında bir olduğu gerçeğine dikkat çekmek istemektedir. Herkes Allah'a yöneliyor, herkes Allah'ın rızasının peşinde ve herkes aynı hedefe yönelmiştir. Ancak tek olan bu gerçeğe farklı bakıldığı için farklı inançlar ortaya çıkmıştır. Esasen tüm yollar Allah'a götürür! Hedef birdir, ancak tutulan yollar farklıdır. İşte şair insanların dikkatini bu noktaya çekmek istemiştir.<sup>54</sup>

Beyitler incelendiğinde şiirin insan fıtratını gayet iyi bildiğini görüyoruz. İnsan ister ehli fisk ister ehli Takva olsun kendisinden dinî bir emirde tanıklığı istendiğinde fisk ve fücüruna rağmen adil

<sup>52</sup> eş-Şehristânî, I, s. 258

<sup>53</sup> en-Nüveyrî, Şihabuddin Ahmed b. Abdulvahhap, *Nihayetü'l-Ereb fi Fününü'l-Edeb* (Vizaretü's-Sakâfe), Kahire, 1923, I, s. 38-39; el-Kazvîni, *Zekeriye*, b. Muhammed b. Mahmud, *Acaibu'l-Mahlukât vel-Hayvanât ve Garaibü'l-Mevcudat* (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî), Beyrut, 1998, I, s. 37-45.

<sup>54</sup> eş-Şehristânî, II, s. 44-46

birer şahit kesilirler.<sup>55</sup> Bunun farkına varan şairimiz sadece Müslüman'a has olmayan bu olayı zikrederek tüm din mensupları arasında adil kimseler bulunduğu dikkat çekmiş ve izaha çalışmıştır.

Şiirin son beyti duygu yüklüdür. Şiirde şöyle denmektedir: “Beni fitneye düşürüp fasit bir dinle ortalıkta dolaşır halde bıraktın.” Şair bu beyitte kendi dini görevlerini yerine getiremediğinden muzdarip olduğunu ifade etmektedir.

Şair, şiirinde İbrahimi dinleri birer birer saymış sonra bu çerçeveyi genişleterek Mecusi ve Sâbîileri de bu birliğe katmıştır. Bu şiir bize, dönemin farklı dinlere bakışı konusunda bir fikir vermektedir.

Hayal gücü gayet kuvvetli olan şairimiz, güzel olan şeye güzel deyip ondaki cemale tanıklık etmekle hakkı ve hakikati kabullenmek arasında ince bir alâka kurmuştur. Bu inceliği keşfeden şair, birini terk ederek diğerine meyletmiştir.

Beyitlerin dizilişine gelince, birinci beytin ilk mısrasının sonu, kasidenin kafiyesine uygun olması şairin maharetini gösterir. Beşinci beytin ikinci mısrasındaki cümlelerin anlamı tamamlanmamış ve bir sonraki beyte sarkmış olması şiirde bir ayıptır. Çünkü en yüksek beyitler anlamı bir beyitte tamamlanan beyitlerdir.

Beyitlerin vezni gayet düzgündür. Kelime öbekleri, musikî bir ritim vermektedir. Beyitlerin kafiyeleri uyumlu ve düzgündür. “şahit - muahid” kelimeleri arasında cinası müzevvec, “Mücahid–Müslüm” ve “Râşid ve Gâvî” kelimeleri arasında “Tıbâk” sanatı vardır.

Kasidenin dördüncü beytindeki “**أثنوا..... واستشهدوا**” cümleleri arası atıfla vasıl vardır. Bu iki cümlelerin vasılına herhangi bir engel yoktur.

Kasidede iktibaslar vardır. Şair şiirinde Kur'an-ı Kerim'in çokça iktibas etmiştir:

“A'delü Şâhid” anlamını Kur'an-ı Kerim'in “ Allah tarafından kendisine bildirilmiş bir şahitliği gizleyenden daha zalim kim olabilir.”<sup>56</sup> Ayetinden iktibas etmiştir. Bu ayet tüm din mensupları içindir.

“Hûri'l-Cinân” anlamını Kur'an-ı Kerim'in “Gözleri büyük

<sup>55</sup> Lokman 25.

<sup>56</sup> Bakara 140.

huriler"<sup>57</sup> ve yanlarında güzel bakışlarını yalnız onlara tahsis etmiş, iri gözlü eşler vardır."<sup>58</sup> Ayetinden iktibas etmiştir.

"en-Naîmü'l-Hâlid" anlamı Kur'an-ı Kerim'in "İman edip iyi amel işleyenler Naim cennetinin içindedirler."<sup>59</sup> ayetinden iktibas etmiştir

"Selaseten fi Vâhid" Kur'an-ı Kerim'in Hıristiyanlar "Allah için üçüncüsüdür"<sup>60</sup> derler. Bu ayetten iktibas etmiştir.

"Senâü'r-Rahmân"ın anlamını Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın Tûr-i Sina'ya tecellisini anlatan "Rabbi o dağa tecelli edince dağı paramparça etti"<sup>61</sup> ayetinden iktibas etmiştir.

"Şemsühüm"ın anlamını Kuran'ı Kerim'in "Güneşe de secde etmeyin Aya da"<sup>62</sup> ayetinden iktibas etmiştir.

"el-Ferdü'l-Mâcid"ın anlamını Kur'an-ı Kerim'in "De ki Allah birdir"<sup>63</sup> ve Allahın "el-Ferd" sıfatından iktibas etmiştir.

### Sonuç

Bu çalışmada M. X. asırda Harran'da doğup Bağdat'ta yaşamış olan ve bıraktıkları eserler, uğraştıkları ilimler, aldıkları görevler ve taşıdıkları inançlarıyla kendilerini tarihe kabul ettirmiş olan Harranlı Sâbiilerden edebiyatla uğraşmış önemli şahsiyetlerden Ebû İshâk İbrahim b. Hilâl es-Sâbiî el-Harranî'nin "Dinler Arası Diyalog" ile ilgili bir gazelini incelemeye çalıştık.

Şair, şiirinde yazdıklarıyla gerçek dinin Allah katında bir olduğu gerçeğine dikkat çekmek istemektedir. Herkes Allah'a yöneliyor, herkes Allah'ın rızasının peşinde ve herkes aynı hedefe yönelmiştir. Ancak tek olan bu gerçeğe farklı bakıldığı için farklı inançlar ortaya çıkmıştır. Esasen tüm yollar Allah'a götürür! Hedef birdir, ancak tutulan yollar farklıdır. İşte şair insanların dikkatini bu noktaya çekmek istemiştir

Şiire bakarak şairin, şiirinde insan fıtratını gayet iyi bildiğini

---

<sup>57</sup> Rahman 56.

<sup>58</sup> Saffat 48.

<sup>59</sup> Hac 56.

<sup>60</sup> Maide 73.

<sup>61</sup> Araf 143.

<sup>62</sup> Fussilet 37; Taha 130.

<sup>63</sup> İhlas 1.

söyleyebiliriz. İnsan ister ister iyi ister kötü olsun kendisinden dinî bir emre tanıklığı etmesi istendiğinde iyi veya kötü olması fark etmez, adalet ile şahadet eder. Bunun farkına varan şairimiz sadece Müslüman'a has olmayan bu olayı zikrederek tüm din mensupları arasında adil kimseler bulunduğu dikkat çekmiş ve izaha çalışmıştır.

Şair, şiirinde İbrahimi dinleri birer birer saymış sonra bu çerçeveyi genişleterek Mecusi ve Sâbiileri de bu birliğe katmıştır. Bu şiir, bize dönemin farklı dinlere bakışı konusunda bir fikir vermektedir.

### Bibliyografya

Arthur Heffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Kahire, 1987.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin Esmâü'l-Müellifin ve Asârü'l-Müsannfin*, (İbnü'l Emin Mahmut Kemal– Avni Aktuç) İstanbul, 195.

el-Beyrunî, Ebû'r-Rayhân Muhammed b. Ahmed el-Harezmi, *el-Asârü'l-Bakiye mine'l-Kurâni'l-Hâliye*, Süleymaniye (Ayasoyfa) nr. 2947, vr. 206.

el-Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b.İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, (Çağrı yayınları) İstanbul, 1982.

*Dâiretü'l-Ma'arifi'l-İslamiyye*, Kahire, 1933.

Dibâci, Muhammed, *ed-Debâu's-Sâbie fi'l-'Asri'l-'Abbâsi*, Dâru'l-Beyzâ, 1989.

Ebû Zeki, Tevfik Sultân, *Târihu Ehli'z-Zimme fi'l-Irak*, Dâru'l-Ulûm, Bağdat, 1983.

el-Gazzavi, Abdurrahman, *Ebû İshâk İbrâhim b. Hilâl es-Sâbiü Müerrihen*, BÜ. Eğ. Fak. Dergisi, sy. XXIV.

el-İsbhanî, el-Hasab b. Muhammed, er-Rağib, *el-Müfredat fi Garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986.

el-Kazvînî, Zekeriya, b. Muhammed b. Mahmud, *Acâibu'l-Mahlukât vel-Hayvanât ve Garaibü'l-Mevcûdât*, (Daru İhyai't-Turasi'l-arabi) Beyrut, 1985.

el-Hâmevi, Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâr Sâdr, Beyrut, 1957.

Hasenî, es-Seyyid Abdurrezzâk, *es-Sâbietu Kadîmen ve Hadîsen*, (Mektebetü'l-Hânci) Mısır, 1931.



Hilâl b. el-Muhassin ,*Gurarı'l-Belağa*, (thk, Muhammed ed-Dibaci), II.H.-y. Dâru'l-Beyza, 1988.

Hilâl b. el-Muhassin, *Rusûmü Dâri'l-Hilâfe*, (thk. Mihâil 'Avvâd Matba'atü'l-'Ânî) Bağdat, 1983.

Hilâl b. el-Muhassin, *Tuhfetü'l-Ümerâ fi Târihi'l-Vuzerâ*, (thk. Abdusstar Ahmet Faraç), Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, **Mısır**, 1958.

Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul, 1987.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Ebî Bekir , *Vefeyatü'l-A'yân ve Enbâ-i Ebnâ'i-z-Zamân*, (thk. İhsan Abbas), Dâru Sadr, Beyrut 1997.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemaluddin Muhammed el-İfriki, *Lisanu'l-Arab*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1994.

İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist fi Ahbâri'l-Ulema'il-Musannefîn mine'l-Kudemâi ve'l-Muhdesin ve Esmâ'i-Kütübihim*, Beyrut, 1978.

İbnü'l-Kıfti Ali b. Yusuf, *Kitabu İhbâri'l-Ülemâ bi Ahbari'l-Hükemâ*, Matbaatü's-Sa'âde, Kahire, 1908.

Kalkaşendî, Ebû'l-'Abbas Ahmed b. Ali, *Subhü'l-A'sâ fi Sinâ'til-İnşâ* (thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

Kâtib Çelebi, Mustafa Abdullah er-Rûmî, *Keşfü'z-Zunûn an Esmâ'i'l-Kütübi vel-Funûn*, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1990.

Kehhale Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin ve Teracimi Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Daru İhayâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 1988.

Korkis Avvâd, *Akdemü'l-Mahtutâti'l-Arabiyyeti fi Mektebâti'l-Âlemî*, Dâru'l-Huriyyeti li't-Tibâa, Bağdat, 1983.

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhir b. Tâhir, *Kitâbü'l-Bed'i ve't-Tarih* (thk, C.L. Huwart), Paris, 1919.

Mes'udî, Ali b. el-Hüseyin, *Mürûcü'z-Zeheb ve Ma'adinü'l-Cevher* (thk, Mustafa Muhammed es-Sa'ade), Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübrâ, Mısır, 1964.

en-Nüveyri, Şihabettin Ahmed b. Abdulvahhap, *Nihayetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, Vezaretü's-Sakkafa, Kahire, 1923.

Sa'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed, *Yetimmetü'd-Dehr fi Mahâsini Ehli'l-Asr* (thk, Müfid Muhammed Kumeyhâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (thk, İhsan Abbas Şükri Faysal), Weisbaden, 1974.

Salihyye, Muhammed İsa, *Mü'cemü's-Şâmil Li't-Turâsi'l-Arabiyyi'l-Matbû* (el-Münazzamatü'l-Arabiyye et-Terbeviyye), Kahire, 1993.

eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal* (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1986.

Vecdî, Muhammed Ferid, *Dâiretü'l-Ma'ârifil-Karni'l-Râbi Aşer*, Dâru'l-Ma'ârif, Beyrut, 1971.

## Din Psikolojisi Açısından Kutsal Mekân İnsan İlişkisi

Hüseyin İ. YEĞİN\*

**Özet:** Bu çalışmada, bireylerin kutsal mekânları ziyaret etmelerindeki psiko-sosyal nedenler ile kutsal mekânlar hakkındaki algısal ve duygusal değerlendirmeye ilişkin tutum ve davranışları ele alınmıştır. Buna bağlı olarak, kutsal mekânların inanma psikolojisi üzerinde etkilerinin olup olmadığı araştırılmıştır.

Bu bağlamda, araştırmanın teorik çerçevesi ortaya konduktan sonra, Şanlıurfa'daki kutsal mekânları ziyaret edenler üzerinde bir anket çalışması yapılmıştır. Sonra elde edilen verilerin frekansları verilmiştir.

Bu çalışmaya göre, kutsal mekân ile insan arasında genel anlamda bir psiko-sosyal bir ilişki vardır. Ayrıca kutsal mekânların insanın dini inanç ve davranışları üzerinde bir takım etkileri bulunmaktadır. Yine, kutsal mekânların toplumun kültürel yapılanmasında önemli bir dinsel fenomen olduğu da söylenebilir.

*Anahtar Kelimeler:* Kutsal mekân, ziyaret yerleri, Şanlıurfa, din psikolojisi.

**Abstract:** In this study, individuals who visit the sacred places they head psycho-social reasons for evaluating the perceptual and emotional attitudes and behaviors are discussed. In this context, after talking about the theoretical framework of the research, a survey was conducted on those who visit holy places in Şanlıurfa. Then the data

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Şanlıurfa-Türkiye. [huseinyegin@hotmail.com](mailto:huseinyegin@hotmail.com)

obtained are given frequencies. According to this study, a general sense of the sacred space of a psycho-social and human relationship. In addition, a number of holy sites have an impact on man's religious beliefs and behaviors. However, said that, the sacred places can be an important religious phenomenon in cultural construction of society.

**Key Words:** Sacred place, Religious places to visit, Şanlıurfa, The psychology of religion.

### Giriş

İnsanlık tarihi kadar eski olan birçok inanç ve din sisteminde yer alan fenomenlerden biri de kutsal mekân ve buralara yapılan ziyaretlerdir. Dinin etkili ve müşahhas olarak hissedildiği atmosferin yeri olan kutsal mekânların, insanın dinî hayatı içerisinde yeri ve buna bağlı olarak oluşan dinî duygu, düşünce ve davranışları üzerinde etkisi vardır. İnsanın kutsal mekânlarla ilişkisinin gerçekleştiği bu ziyaretlerin temelinde büyük ölçüde Kutsalı arama, O'ndan yardım isteme inancı ve duygusu yatmaktadır.

Öncelikle çalışmamızın teorik kısmında kavramsal açıklamalara yer verilmiştir. Ardından Kutsal mekân insan ilişkisi bağlamında Şanlıurfa'da bulunan kutsal mekânları ziyaret edenlerin hangi sebeple bu mekânları ziyaret ettiği, ziyaret önce ve sonra yaşanan duygu ve davranış durumları, farklı değişkenler açısından ele alınarak incelenmiştir.

### Kutsal Mekân ve İnsan İlişkisi

“Mekân çeşitli unsurlarıyla, insanın yaşadıklarına anlam kazandırma çabasına malzeme verir. Bu durumda mekân ister kent, ister kır, ister büyük, ister küçük olsun içindeki evlerin, sokakların, anıtların, yolların, meydanların toplamından başka bir şeydir. Yalnızca tarımsal alan, ticaret ya da endüstri merkezi değildir. İnsan ilişkilerinin sahnesi olarak mekân, kutsal olanı kutsal olmayandan, topluma ait olanı özel olandan, erkeklerin olanı kadınlardan, aileyi

ona yabancı olan her şeyden ayıran sınırları içerir.”<sup>1</sup>

İnsanlar her mekânı eş değerde algılamamış, mekânlar arasında farklar ve ayrıcalıklar oluşturmuştur. Kişi için özel anlam ifade eden bu mekânlar yegâne bir özelliğe sahiptir. Sanki buralar onun için özeldir ve evrenin “kutsal” yerleridir.<sup>2</sup> İşte insanın doğal çevreden başlayıp, içinde yaşanılan çevreye ya da mekâna anlam kazandırma faaliyetinin en belirgin olarak ortaya çıktığı durum ise bu mekân ve çevreye **kutsallık anlamını** yüklemesidir.

Bu bağlamda ziyaret yerlerine cazibe gücünü sağlayan şey, onlarda bulunduğu inanılan kutsallık olduğuna göre, yapısal bakımdan ziyaret fenomenini “**kutsalın bir tür tezahür ve yaşanış biçimi**” şeklinde tanımlamak mümkündür.<sup>3</sup> Toplumumuzda ziyaret yerleri, halk dindarlığı bağlamında, toplumun dinî, sosyal ve kültürel yaşantısı ile iç içe bütünleşmiş bir yapı olarak göze çarpmaktadır. Bu bakımdan, konunun yapısal, fonksiyonel, kültürel, dinamik ve diyalektik boyutları ve karakteri çerçevesinde değerlendirilip ele alınması, hem sosyolojik hem de psikolojik bir takım bilimsel verilerin elde edilmesine imkân sağlayacaktır.

İnsanın sosyo-kültürel kimliğinin oluşmasında, kutsal olarak nitelendirebileceğimiz, dinî ve ahlâkî değerler yanında örf, âdet ve gelenekler de vazgeçilmez unsurlardır. Çünkü kutsal motifler, ahlâkla ilgili değer yargıları, içinde yaşanılan toplumun kültürüne, yaşama biçimlerine ve geleneklerine sinmiştir. İnsanın bu değer yargılarını kavrayabilmesi ve onları zedelemeyen, psikolojik sapma ve saplantılardan uzak olarak toplum içinde yaşaması gerekmektedir. Bu da ancak kişiyi eğitim yoluyla bu değerlerden haberdar kılmak ve bu değerleri bireye kazandırmak ile olur.<sup>4</sup>

Günümüzde kutsal mekân ve buralara yapılan ziyaretler konusu hem bireyde hem de toplumda yankı bulmuştur. Bu tartışmalar din ile modernite, sosyal oluşumlar ve mekânsal değişimler arasındaki ilişkiyi de gündeme getirmiştir. Buna paralel olarak kutsal zaman ve mekânların insanların dünya görüşünü etkileyen ve kültürlerin

<sup>1</sup> Şenol Göka, **İnsan ve Mekan**, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001, s. 100.

<sup>2</sup> Mircea Eliade, **Kutsal ve Din Dışı**, Çev: M.Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ank., 1991.s. 4.

<sup>3</sup> Ünver Günay, “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezlerinden Biri Olarak Dini Ziyaret Terleri”, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı : 15 Yıl : 2003/2 Kayseri, 2003, s. 25.

<sup>4</sup> Nevzat Y. Aşıkoğlu, “Kutsal ve Toplum”, **C.Ü.İ.F. D.**, Sivas, 1998, S: 2, s. 36.

yeniden yapılanmasında önemli bir rolü olan dinsel fenomen olduğu da söylenebilir.<sup>5</sup>

### 1- Kutsal Mekânın Tanımı

İnsanlık tarihi kadar eski olan birçok inanç ve din sisteminde yer alan fenomenlerden biri de kutsal mekân ve buralara yapılan ziyaretlerdir. Dinin etkili ve müşahhas olarak hissedildiği atmosferin yeri olan kutsal mekânların, insanın dinî hayatı içerisinde yeri ve buna bağlı olarak oluşan dinî duygu, düşünce ve davranışları üzerinde etkisi vardır. İnsanın kutsal mekânlarla ilişkisinin gerçekleştiği bu ziyaretlerin temelinde büyük ölçüde Kutsalı arama, O'ndan yardım isteme inancı ve duygusu yatmaktadır.

Bir anlamda kutsal o mekânda yaşanabiliyor ve insan kendisini orada günlük hayattan sıyrabiliyorsa ve yine buralarda kendisini Tanrı'sına yakın hissedebiliyorsa, kutsalı ve onun seçtiği mekânı yaşıyor, demektir. Bu da o mekânın diğer mekânlardan farklı olarak kutsal kabul edilmesi için geçerli bir sebep olarak görülmektedir. İnsan kutsal mekânda kendisini ve öz benliğini bulma, hatalarını telâfi etme ve derecesini yükselterek Kutsal varlığa ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu anlamda kutsal mekânlar, Tanrı ile iletişimin sağlandığı ve insanın en rahat bir şekilde Tanrı'ya açıldığı yerler olarak kabul edilmektedir.<sup>6</sup>

### 2- Kutsal Mekânın Sınırları

Bir mekân hakkında kutsal veya kutsal dışı ayırımı yapmak, kesin ve sürekli bir sınır belirlemek mümkün gözükmemektedir. Zira kutsal mekân hakkında kutsal veya kutsal dışı ayırımı olmayabilir. Daha önce kutsal olmayan bir mekân birdenbire veya zamanla kutsal olarak tecrübe edilebilir.<sup>7</sup> Gerçekten kutsal mekân, hiçbir zaman insanlar tarafından seçilmiş yerler değildir. Yani kutsal mekân, çeşitli şekillerde kendisini insanlara ifşâ eder.<sup>8</sup> Bununla birlikte "insanlar

<sup>5</sup> Kiong Tong Chee – Lily, Kong, **Religion And Modernity: Ritual Transformations And The Reconstruction Of Space And Time**, Social and Cultural Geography, October 1999, s. 19-22.

<sup>6</sup> Warren Nelson Nevius, **Religion As Experience and Truth: An Introduction to the Philosophy of Religion**, The Westminster Press, Philadelphia, 1941, s. 94-95.

<sup>7</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, **Din Fenomenolojisi**, S.D.Ü Yayınları, Isparta, 2002. s.64.

<sup>8</sup> M. Eliade, **Patterns in Comparative Religion**, Sheed and Ward Ltd. London, 1958,

kutsal yerleşim yerini seçmekte özgür değillerdir; ancak onu arayıp, esrarlı işaretler aracılığıyla keşfedebilmektedirler. Eğer çevrede hiçbir işaret söz konusu değilse bir işaret öngörülebilmektedir. Örneğin, bu işaretle hayvanlar kullanılabilir; tapınağı veya köyü barındırmaya uygun yerin hangisi olduğunu hayvanlar gösterebilmektedir.”<sup>9</sup> Hz. Peygamberin (s.a.v) Medine’ye hicretinde inşa edilecek olan mescidin yerini belirlemede, devesini kullanması bu duruma örnek verilebilir.

Genelde kutsal mekân, kutsalla karşılaşma yeridir. Buralar üzerinde kutsal gücün, bereketin daha çok hissedildiği, fark edildiği yerlerdir.<sup>10</sup> Bu anlamda Eliade, mekânın kutsallığını, kutsalın mekânda tezahürüyle ifade eder ve bunun sonucu olarak da mekânın kozmolojik bir değere sahip olduğunu belirtir.<sup>11</sup>

Kutsal mekânın sınırlarına yaklaşma ve kutsal mekâna girme esnasında temiz olma durumu da bu mekânların konumunu belirleme açısından göze çarpan bir durumdur. Nitekim hemen hemen pek çok dine kutsala yaklaşımdan veya kutsal bir nesneye dokunma ya da kutsal bir mekâna girmeden önce temizlenme âyinlerinin yapıldığı görülmektedir. Yapılan bu dinî temizlik çerçevesinde su ile yıkanan elbise, su ile yapılan beden ve çevre temizliği yanında; yine su ile alınan ve bir anlamda abdest ve gusül de diyebileceğimiz manevi temizlik göze çarpmaktadır. Ayrıca kutsala yaklaşırken veya kutsal mekâna girerken bazı özel kıyafetlerin giyildiği ya da çıkarıldığı da görülmektedir.<sup>12</sup> Söz gelimi Kur’an’da belirtildiği üzere, Hz. Musa’ya kutsal vadi tuvâ üzerinde olduğu hatırlatılarak ayakkabılarının çıkarılması Allah tarafından emredilmiştir.<sup>13</sup> Yine Kur’an’a ancak temiz olanların dokunabileceği<sup>14</sup> ifade edilmiş ve başka bir ayette de, müşriklerin birer pislik oldukları ve Mescid-i Haram’a yaklaştırılmamaları mü’minlerden istenmiştir.<sup>15</sup> Dolayısıyla İslâm’da da kutsala veya kutsal mekâna yaklaşırken hem

---

s. 369.

<sup>9</sup> Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, s. 8.

<sup>10</sup> Sarıkçıoğlu, *a.g.e.*, s. 64.

<sup>11</sup> Mircea, Eliade, *a.g.e.*, s. 44.

<sup>12</sup> Ahmet Güç, “Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, Dinler Tarihi Derneği Yay., Ankara, 1998 s. 342.

<sup>13</sup> *Kur’an, Taha (20): 12.*

<sup>14</sup> *Kur’an, Vâkıa (56): 79.*

<sup>15</sup> *Kur’an, Tevbe (9): 28.*

maddî hem de manevî temizlik emredilmiş ve bu kurallara uyulması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>16</sup>

### 3- Kutsal Mekânların Kutsallık Kaynağı

Genel anlamda bir nesnenin veya mekânın kutsal olması farklı nedenlere bağlanabilir. Ancak, neresinden bakılırsa bakılsın, merkezde ya Tanrı'nın ya da insanın bulunduğunu göz ardı etmemek gerekir.<sup>17</sup> Bu anlamda kutsal mekânın kabulünde şu faktörlerin etkili olduğu görülmektedir.

#### a- Kutsal Yerin Bizzat Allah Tarafından Bildirilmesi

Bazı yerlerin bizzat Allah tarafından kutsal olduğunun bildirilmesi o mekâna kutsallık kazandıran en önemli bir özelliktir. Bununun en çarpıcı örneğini Kâbe'nin bulunduğu yerin Hz. İbrahim'e bizzat Cebrail vasıtasıyla bildirilmiş olması oluşturur.<sup>18</sup>

#### b- Bir Yerin Allah'a Tahsis Edilmiş Olması

Hemen hemen bütün dinlerde Tanrıya tahsis edilmiş yerler bulunmaktadır. Bundan dolayı bu tür mekânlar kutsal mekânlar olarak kabul edilmiştir. Bu anlamda mâbetler bunun başında gelmektedir.

İslâm'da mâbedin temelini Kâbe oluşturur.<sup>19</sup> Yine Kur'an'da bütün mescitlerin Allah'a ait olduğu bildirilmiştir.<sup>20</sup>

#### c- Bir Yerde İlâhî Mesajın (Vahy) Vukua Gelmesi

Allah'ın bazı zamanlarda herhangi bir yerde tecelli etmesi ve o yerde gücünü göstermesi o mekâna kutsallık atfedilmesine sebep olmuştur. Kur'an'da bu, Hz. Musa'nın Allah ile Tûr Dağındaki konuşmalarında açık bir şekilde ifade edilmiştir.<sup>21</sup>

#### d- Bir Yerin İnsanlar Tarafından Kutsal kabul Edilmesi

Kutsalın belirlenmesinde etkisi olan bir unsur da insandır. Zira varlıklar içinde kutsalı en iyi anlayan ve doğasında kendisini sürekli

<sup>16</sup> Güç, a.g.m., s. 342.

<sup>17</sup> Güç, "Kur'an'da Kutsallık Anlayışı", U.Ü.İ.F.D., S: 9, c. 9, Bursa, 2000, s. 246.

<sup>18</sup> Bkz., Kur'an, Hacc (22): 26.

<sup>19</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Yılmaz Can, İslâm'ın Kutsal Mabetleri, Sidre Yayınları, Samsun, 1999.

<sup>20</sup> Kur'an, Cin (72): 18.

<sup>21</sup> Kur'an, A'raf, (7): 143.



ilâhî âlemle temasa getiren kutsal duygusu<sup>22</sup> bulunan biricik mahlûk insandır.<sup>23</sup> Bundan ötürü insan kutsal olan şeyi belirlerken, Allah'ın kutsal olarak kabul ettiği ve belirlediği şeyleri kutsal kabul etmek durumundadır. Buna bağlı olarak da insanlar bazı yerleri sahip oldukları özellik sebebiyle kutsal olarak kabul etmişlerdir. Bu yerler genel anlamda dinî nitelik taşıyan yerlerdir. Bu mekânlar insanların manevî dünyalarını oluşturan ve kendilerini Rablerine daha yakın hissettikleri mâbedler ve bir takım dinî merkezlerdir. Aynı zamanda bu yerler bazı din mensuplarının gönülden bağlı bulunduğu, ibadet ve ziyaret yerleridir. Buraları hayırlı, bereketli, saygıdeğer, hürmete layık ve temiz mekânlar olarak görür ve kabul ederler.<sup>24</sup>

#### 4- Kutsal Mekânları Ziyaret

İnanan bir kişi kutsalla ilişki içine girmek ve O'nunla bir tecrübe yaşamak ister. Bunu dinî ritüelleri (ibadet) yerine getirerek yapar. Böylece dinî tecrübe kutsalla olan ilişkide varlık kazanır. Bunu kendini kutsala daha yakın hissettiği, kutsal veya kutsal kabul edilen mekânlarda gerçekleştirir.

Dinî tecrübeye, dinî yaşantıların temeli, kutsal önünde saygıdır, hürmettir. Bu yaşantı, din kavramının temelinde yatan **hürmet ve tazim, korku, hayret, hasret ve teslimiyetten** ayrı düşünülemez. Tüm bu duygular özellikle bir insanın kutsal bir mekâna girişinde kendini iyice ortaya çıkarır.<sup>25</sup>

Kutsal olarak bilinen ve kabul edilen açık veya kapalı alanların ziyaret edilmesi bütün dinlerde vardır. İnsanlar kutsal saydıkları zamanlarda bu gibi yerleri ziyaret eder ve dua ederler. Bu yerler Allah'a adanmış mabetler olabileceği gibi peygamber ve din büyükleri gibi kutsal kişilerin yaşamış oldukları alanlar, bölgeler de olabilir.<sup>26</sup>

Yine buna paralel olarak birçok inanç ve din sistemlerinde ortak bazı özellikler içeren fenomenlerden biri de türbe, yatır ve mezar ziyaretleridir. "Bazı insanlar bir kısım ihtiyaçlarını özellikle

<sup>22</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, T.D.V Yayınları, Ankara, 1993. s. 139.

<sup>23</sup> *Kur'an, Tâhâ*, (30): 30.

<sup>24</sup> Güç, "Kur'an'da Kutsallık Anlayışı", s. 250.

<sup>25</sup> Sarıkçıoğlu, *a.g.e.*, s. 252.

<sup>26</sup> Sarıkçıoğlu, *a.g.e.*, s. 131.

türbelerde yatan kişilerden ya doğrudan doğruya ya da onlar aracılığı ile Allah'tan istemeye başlamışlardır. Böylece mezarların yanında bilhassa türbe ziyaretleri toplumumuzda yaygın hale gelmiştir. Çünkü türbelerde Allah'ın emirlerini yerine getiren, Allah'ın sevdiği kişilerin yattığına inanılmakta ve buralar âdeta kutsal mekânlar olarak düşünülmektedir."<sup>27</sup>

**"Kutsal Mekân ve İnsan İlişkisi"** bağlamında yapılan bu çalışma ile bireylerin, kutsal mekân algısı, bu mekânların dinî duygu, düşünce ve davranışlar üzerindeki etkisi, kutsal mekânları ziyaret etmedeki psiko-sosyal nedenler, kutsal mekânların inanma psikolojisi üzerindeki etkisi ile bireylerin kutsal mekânlar hakkındaki inanç ve düşünceleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

---

<sup>27</sup> Hüseyin Peker, "Türbe Ziyaretlerindeki Dini ve Psiko-Sosyal Nedenler", s. 448-449; Bkz. M. Şemseddin Günaltay, Ölülere Kutsallaştırma: "Türbeler ve Ziyaret Yerleri", Sadeleştiren: Ahmet Gökbel, C.Ü.İ.F.D. Sivas, 1996, S:1, s. 187-191.

### Şanlıurfa ilinde kutsal kabul edilen ve ziyaret edilen Araştırmaya konu olan kutsal mekânlar

Tarih ve kültür şehri olan Urfa her şeyden önce “Peygamberler şehri” olarak bilinir. Urfa’nın birçok medeniyete beşiklik etmiş olduğu yapılan araştırmalarda ortaya çıkmıştır. Bugüne kadar gelen tarihi yapılar, anıtlar ve kutsal mekânlarıyla Urfa, gerek mimari açıdan, gerek tarihi yapıları bakımından oldukça zengin bir ilimizdir.<sup>28</sup> Şanlıurfa’da bulunan kutsal mekânlar, şehrin dinî ve kültürel hayatında önemli bir yere sahiptir. Kur’an-ı Kerim’de adları geçen Peygamberlerden, Hz. Âdem, Hz. İbrahim, Hz. Eyyüb, Hz. İsa, Hz. Şuayb ve Hz. Musa’nın bu şehir ve bölgeyle irtibatlı olduğuna inanılması nedeniyle, bu peygamberlere ait mekânların olduğu yerler vardır ve bu mekânlar Şanlıurfa’nın dinî ve kültürel hayatının şekillenmesinde büyük öneme sahiptir.<sup>29</sup>

Ayrıca Şuayb Peygamber’in makamının yer aldığı tarihi Şuayb Şehri’nin kalıntıları, Eyyüb Peygamber hanımı Rahime Hatun ve Elyesa Peygamberin türbelerinin yer aldığı Viranşehir ilçesi yanındaki Eyyüb Nebi Köyü, İl merkezinde Eyyüb Peygamber’in hastalık çektiği mağara, çok sayıda yerli yabancı turist çeken Peygamber makamlarındandır.

Genel olarak Şanlıurfa il merkezinde bu mekânların dışında, kutsallığı nereden geldiği belli olmayan, ilkbaharda topluca ziyaret edilen (Akziyaret...vb gibi) yerler<sup>30</sup> ile tasavvuf büyüklerine ait bir çok mekân ve makamlar bulunmakta ve ziyaret edilmektedir. Bu mekânların başta gelenleri ve bizim araştırma yaptığımız mekânlar şunlardır:

#### **1- Dergah (Hz. İbrahim Makamı)**

Şehir merkezindedir. Hz. İbrahim Peygamber’in doğduğu rivayet edilen mağaradır. Mağaranın bitişiğinde Mevlid-i Halil Camii yer

<sup>28</sup> A.Cihat Kürkçüoğlu, *Şanlıurfa Su Mimârisi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993, s. 9.

<sup>29</sup> Salih Aydemir, *Şeyh-Mürîd İlişkileriyle Belirlenmiş Cemaat Şekli Olarak Tarikat (Şanlıurfa-Kadiri-Şeyh Sodey ve Müritleri Üzerine Yapılan Bir Din Sosyolojisi Araştırması)*, A.Ü.S.B.E., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara,1998, s. 61.

<sup>30</sup> Hikmet Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1973, s. 72.

almaktadır ki yapılış tarihi kesin olmamakla beraber cephesindeki kitâbede h.1296 (m.1853) yılında tamir geçirdiği anlaşılmaktadır. Bu mekân cami, türbe, kabirler ve revaklardan oluşmuş bir külliye şeklindedir. Avlu içinde din büyüklerinin de kabirleri bulunmaktadır. Bu külliyenin güneybatı yönünde mağaraya bitişik olarak, 19.y.y Kâdirî şeyhlerinden Dede Osman Veli Hazretlerinin tek kubbeli makamı bulunur ki bu türbede sandukası, kendisinin eşyaları ve el yazması kitap ve Kur'an-ı Kerimler sergilenmiştir.<sup>31</sup> Ayrıca Dergâh Camiinde, tam tarihi bilinmemekle birlikte, yüzyıllardır Kâdirî geleneğine bağlı kabul edilen toplu zikir her sabah ve ikinci namazlarından sonra devam etmekte ve hatta Cumhuriyetin ilk yıllarında tekke ve zaviyelerin kapatılmasına karşın, bu zikir özel izinle kesintisiz devam etmiştir.<sup>32</sup>

Hız. İbrahim'in bu mağarada yedi yaşına kadar kaldığı söylenmektedir. Mağaranın içerisinde bulunan kuyudaki suyun şifalı olduğuna inanılmaktadır.<sup>33</sup> Yöre halkı tarafından zemmî suyundan sonra en büyük şifâ kaynağı olan su olarak bilinmekte ve kullanılmaktadır. Şanlıurfa halkının çoğu, Ramazan ayında buradan aldıkları su ile iftarını açmaktadır.<sup>34</sup> Evliya Çelebi de Seyahatnâme'sinde buradan çıkan suyun bedensel ve ruhsal birçok rahatsızlıklara deva olduğunu belirtmiştir.<sup>35</sup> Bu mekânı kutsallaştıran asıl önemli etken budur. Ayrıca içinde su olan bu mağaranın sinir ve ruh hastalarına iyi geldiği öne sürülmektedir. Hasta olanlar, doğum yapacak kadınlar, çocuk isteyenler,...vb dileği olanlar bu sudan içerler ve ellerini yüzlerini yıkarlar. Ayrıca iki rekât namaz kılıp dua ederler. Yine mağaradan çıkan su ile çocukların başları ıslatılır. Böylelikle, çocuklarının iftira ve beladan kurtulacağına inanılır. Adak adanır. Buraya gelip çocuk sahibi olmayı dileyenler, çocukları erkek olursa adını İbrahim Halil koyarlar. Hac'dan dönenler de evlerine

<sup>31</sup> A.Cihat Kürkçüoğlu, *Şanlıurfa'da Canlanan Tarih*, Şurkav Yayınları, Şanlıurfa, 1995, s. 24-25; Naci İpek, *İlimiz Şanlıurfa*, Özgül Yayınları, Isparta, ts., s. 81.

<sup>32</sup> Ali Tenik, "Sosyo-Psikolojik Açıdan Zikir ve Şanlıurfa Dergah Camii Örneği" *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl, 3, S: 8, Ankara, 2002, s. 105-107.

<sup>33</sup> Bayladı, a.g.e., s. 148

<sup>34</sup> Abdüsselâmi Yıldız, *Şanlıurfa'da Enbiyâ Kıssaları*, HR.Ü.S.B.E., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa, 1998, s. 45.

<sup>35</sup> Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, Sadeleştiren: T.Temel Kuran-N. Aktaş, Güray, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1975, c. 3, s. 818.

gitmeden önce burayı ziyaret ederek, namaz kılp dua ederler.

## 2- Balıklı Göl

Şehrin içinde bulunan bu göl 450 m<sup>2</sup> alanı kaplamaktadır. İçinde efsanelere konu olmuş olan balıklar bulunmaktadır.<sup>36</sup>

Balıklı Gölle ilişkilendirilerek kıssası anlatılan Hz. İbrahim'in Kur'an'da Nemrut ile olan hadisesi ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. En sonunda Hz. İbrahim ateşe atıldığında Allah; **"Biz:"Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve zararsız ol" dedik.**"<sup>37</sup> buyurmuştur.

İşte Balıklı Göl Hz. İbrahim'in ateşe atıldığında, ateşin suya, odunların da balığa dönüştüğüne ve kutsal olduğuna inanılan bir mekândır. Gölün güney cephesinde yüksekçe bir mevkide ve Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı yer olduğuna inanılan iç kale ve mancınıkları sembolize eden beyaz taştan bir çift sütun bulunmaktadır. Bu gölde bulunan balıkların kutsal olduğuna inanılır ve günah olduğu gerekçesiyle yenmezler, yenildiği takdirde insanın başına birçok belâ ve musibetlerin geleceğine inanılmaktadır. Hattâ elini bu balıklara sürenlerin ellerinin yara olacağına dair bir inanç vardır. Geçmişte bu balıkları yemeye kalkışan kimselerin başlarına gelen olaylar, halkın arasında korku ve kutsallık içinde anlatılmaktadır. Belki de bu sayede balıklı göl tabii özelliğini koruyarak günümüze kadar gelebilmiştir. Ayrıca, yine dua ve dilek tutma gibi çeşitli nedenlerle balıklı gölde bulunan balıklara yem atmak sevaplı bir iş sayılmaktadır. Bu sayede arzu ve dileklerin kabul edileceğine inanılmakta, yem yiyen balığın atan kişiye sırtını göstermesi de dileğin olacağına işaret olarak kabul edilmektedir.

Balıklı gölün batısındaki güney köşede Hz. İbrahim'in ateşe düştüğü yer olarak kabul edilen ve gölün suyunun çıkış yeri olan bir makam bulunmaktadır. Buraya gelenler bu mekânı da ziyaret ederek iki rekât namaz kılar, dua eder, dilekte bulunur ve buradan çıkan sudan şifâ maksadıyla içer ve yanlarında götürürler.

Ayrıca Hz. İbrahim'in ateşe düştüğü gölün kaynağında, beyaz bir balığın yaşadığı rivayet edilir. Dileği olan, bu balığa şeker ve üzerinde ayetler yazılı bulunan kâğıt parçaları atar. Balık görünür ve

<sup>36</sup> <http://www.sanliurfa.gov.tr/cografya/cografya.html>, 23.05.03.

<sup>37</sup> Kur'an, Enbiya, (21): 51-69.

atılanı yere dilek kabul edilmiş sayılır.<sup>38</sup>

Gölün güney batı köşesinde Eyyübîler döneminde h.608 (m.1211) yılında yaptırıldığı bilinen Halilü'r-Rahman Camii bulunmaktadır.<sup>39</sup> Ayrıca gölün kuzey kenarında h.1129 (m.1716) yılında Rıdvan Ahmet Paşa tarafından yaptırılan Rızvaniye Camii ve Medresesi yer almaktadır. Yine gölün güney kenarında Halilü'r-Rahman Camii haziresinde (küçük kabristan) IV. Murad devrinde yaşadığı söylenen Şazeli Şeyhi Ali Dedenin türbesi ve Buluntu Hoca Efendi Türbesi bulunmaktadır.<sup>40</sup>

### 3- Eyyüb Peygamber Makamı

Eyyüb Peygamber Makamı, şehir merkezinin güneyinde Eyyûbiye semtinde yer almaktadır. Makamda, sabır kahramanı olarak nitelendirilen Hz. Eyyüb Peygamber'in hastalandığında 7 yıl şiddetli bir hastalık çektiği mağara ile bu mağaranın 15-20 m güneydoğusunda, suyu ile iyileştiği rivayet edilen kuyu bulunur.<sup>41</sup>

Hz. Eyyüb, büyük sıkıntılarla imtihan edilmiş ve sabır kahramanı olarak ünlenmiş bir Peygamberdir. Kur'an'da Hz. Eyyüb'ün kıssası şu şekilde anlatılır: Sıkıntı ve hastalıklarla imtihan edilen Eyyüb Peygamber: "Rabbine dua ederek, 'Benim başıma bu dert geldi, sen merhametlilerin merhametlisinin' demişti. Biz de onun duasını kabul ettik de başına gelenleri kaldırdık. Katımızdan bir rahmet ve kulluk edenlere bir hatıra olmak üzere, ona tekrar ailesini ve kaybettikleriyle bir mislini daha verdik."<sup>42</sup> Yine başka bir ayette: "Kulumuz Eyyübü hatırla. Hani Rabbine; 'Doğrusu Şeytan bana yorgunluk ve azap verdi.' diye seslenmişti. (Bizde ona); 'Ayağını yere vur. Vurduğun yerden çıkan su, yıkanılacak ve içilecek soğuk bir sudur.' dedik."<sup>43</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

Bu nedenle buradaki suyun şifalı olduğuna inanılır. Dergâh ve Balıklı Göl'den sonra ziyaret edilen üçüncü mekândır. Bu makamda, mağara ziyaret edilir, ziyaretçiler mağara içinde iki rekat namaz kılıp

<sup>38</sup> <http://www.sanlıurfa.gov.tr/turizm/ziyaret/ziyaret.html>, 23.05.03.

<sup>39</sup> Mehmet Oymak, **Hz. İbrahim Halilullah ve Urfa**, Harran Yayınları, Şanlıurfa, 1991, s. 80.

<sup>40</sup> Kürkçüoğlu, **a.g.e.**, s. 20, 23.

<sup>41</sup> İpek, **a.g.e.**, s. 81.

<sup>42</sup> *Kur'an, Enbiyâ*, (21): 83-84.

<sup>43</sup> *Kur'an, Sâd*, (38): 41-42.

dua ederler. Başına gelen sıkıntılara dayanamayanlar, sabır versin diye bu mağarada Allah'a dua ederler. Daha sonra mağaranın yanındaki kuyudan çıkan şifalı sudan içerler ve hastalıklara şifa olacağı niyetiyle bu sudan alırlar ve götürürler. Hasta olanlara, korkanlara, yakınına kaybedip acısına katlanamayanlara, yeni süttten kesilen çocuklara bu sudan içirirler.

#### **4- Eyyûb Peygamber Türbesi**

Türbe, Viranşehir ilçesi yakınlığında Şanlıurfa'nın 100 km doğusunda yer alan Eyyûb Nebi Köyü'ndedir. Türbede Hz. Eyyûb'un kabri bulunmaktadır. Ayrıca köyün güneybatısında Hz. Elyesa'nın türbesi vardır. Köy mescidinin kuzeyinde de Hz. Eyyûb'un hanımı Hz. Rahime Hatun'un türbesi bulunmaktadır.<sup>44</sup>

#### **5- Şeyh Hayati Harranî Türbesi**

Harran'da yetişen evliyânın büyüklerinden, âriflerin ileri gelenlerindedir. Nesebi Hayât bin Kays bin Kakhâl bin Sultan el-Ensârî el-Harrânî'dir. Urfa'ya bağlı Harran kazasında doğup yetiştiği için "Harrânî" nisbeti ve "Şeyh-ül-Kıdve" lakabı ile meşhûr olmuştur. Doğum tarihi hakkında, kaynaklarda bir bilgiye rastlanamamıştır. Ömrünün 50 senesine yakını Harran'da geçmiştir. İnsanlar ve bazı sultanlar, onu ziyaret edip duasını alırlar, onunla beraber olmakla bereketlenirlerdi. Yüksek hallerin ve kerâmetlerin sahibi olup, ehliyeti, ihlâsı, iffeti yanında, dinine çok bağlı bir zât idi. Cömertliğiyle meşhûrdur. 1185 (H.581) yılında Harran'da vefat etmiş, ancak Harran'ın dışına defnedilmiştir. Kabri, ziyaretçilere açıktır. Hayat el-Harranî için, vefatından sonra tasarrufları devam eden dört evliyadan biridir denilmektedir. 1195'de üzerine bir türbe yapılmıştır. Urfa'ya 45 km uzaklıkta bulunan Harran ilçesinde bulunmaktadır.<sup>45</sup>

### **ARAŞTIRMAYA KATILANLARLA İLGİLİ GENEL BİLGİLER**

Bu bölümde, ankete katılan deneklerin kutsal mekânlarla

<sup>44</sup> <http://www.sanlıurfa.gov.tr/turizm/ziyaret/ziyaret.html>, 23.05.03.

<sup>45</sup> <http://kitap.hakikatkitabevi.com.tr/cgi-bin/cgi.exe/evlya>, 14.05.03.

ilişkilerine dair istatistiksel değerlendirmelere geçmeden önce, araştırmaya katılan denekler hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Bu çerçevede, deneklerin kişisel, sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel, ve dinî durumlarıyla ilgili özellikleri tablolar halinde verilecektir.

### 1- Cinsiyet Durumları

Tablo-1

Deneklerin Cinsiyete Göre Dağılımı

| Cinsiyet      | Sayı | %     |
|---------------|------|-------|
| Erkek         | 266  | 43,6  |
| Kadın         | 344  | 56,4  |
| <b>Toplam</b> | 610  | 100,0 |

Tablo-1’de görüldüğü üzere araştırmaya katılan deneklerin %43.6’sını erkekler, %56.4’ünü ise kadınlar oluşturmaktadır. Buna göre, kadın deneklerin oranlarının erkeklerden daha fazla olduğu görülmektedir. Bu durum, araştırma alanımız olan kutsal mekânları ziyaret edenlerin çoğunlukla kadınların olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

### 2- Yaş Durumları

Tablo-2

Ziyaretçilerin Yaşlara Göre Dağılımı

| Yaş            | Sayı | %     |
|----------------|------|-------|
| 15-25          | 201  | 33,0  |
| 26-40          | 240  | 39,3  |
| 41-59          | 111  | 18,2  |
| 60 ve yukarısı | 58   | 9,5   |
| <b>Toplam</b>  | 610  | 100,0 |

Tablo-2’ye göre deneklerin, %33’nü 15-25 yaş arası, %39.3’nü 26-40 yaş arası, %18.2’sini 41-59 yaş arası, %9.5’ini 60 yaş ve yukarısı oluşturmaktadır.



### 3- Medeni Durumları

Tablo-3

Ziyaretçilerin Medeni Durumlarına Göre Dağılımı

| Medeni Durum  | Sayı | %     |
|---------------|------|-------|
| Bekar         | 182  | 29,8  |
| Evli          | 394  | 64,6  |
| Dul           | 34   | 5,6   |
| <b>Toplam</b> | 610  | 100,0 |

Tablo-3'e bakıldığında, araştırmaya katılan deneklerin %64.6'sını evliler, %29.8'ini bekârlar ve %5.6'sını dul olanların temsil ettiği görülmektedir.

### 4- Öğrenim Durumları

Tablo-4

Ziyaretçilerin Öğrenim Durumlarına Göre Dağılımı

| Öğrenim Durumu               | Sayı | %     |
|------------------------------|------|-------|
| Okuma-yazma bilmiyor         | 45   | 7,4   |
| Okur-yazar                   | 43   | 7,0   |
| İlkokul mezunu               | 166  | 27,2  |
| Ortaokul mezunu              | 76   | 12,5  |
| Lise ve dengi okul mezunu    | 168  | 27,5  |
| Üniversite-Yüksekokul mezunu | 112  | 18,4  |
| <b>Toplam</b>                | 610  | 100,0 |

Tablo-4'te deneklerin öğrenim durumları dağılımı görülmektedir. Buna göre; deneklerin %7.4'ünü okuma-yazma bilmeyenler, %7'sini okur-yazar olanlar, %27.2'sini ilkokul mezunu olanlar, %12.5'ini ortaokul mezunu olanlar, %27.5'ini lise ve dengi okul mezunu olanlar ve %18.4'ünü de üniversite ve yüksekokul mezunu olanlar

oluşturmaktadır.

### 5- Sosyo-Ekonomik Durumları

Tablo-5

Ziyaretçilerin Sosyo-Ekonomik Durumlarına Göre Dağılımı

| Sosyo-Ekonomik Durum | Sayı       | %            |
|----------------------|------------|--------------|
| Fakir                | 30         | 4,9          |
| Orta- altı           | 90         | 14,8         |
| Orta                 | 349        | 57,2         |
| Orta-üstü            | 119        | 19,5         |
| Zengin               | 22         | 3,6          |
| <b>Toplam</b>        | <b>610</b> | <b>100,0</b> |

Tablo-5’de görüleceği gibi, sosyo-ekonomik yönden deneklerin yarısından fazlasını %57.2 ile orta durumda olanlar oluşturmakta, ortanın üstünü gösterenlerin oranı %19.5, ortanın altı olanların oranı %14,8 dir. fakir olanlar %4.9, deneklerin %3.6 zengin olduklarını ifade etmişlerdir.

### 6- Meslekî Durumları

Tablo-6

Ziyaretçilerin Meslekî Durumlarına Göre Dağılımı

| Meslek                 | Sayı | %    |
|------------------------|------|------|
| Çiftçi                 | 37   | 6,1  |
| Ev Hanımı              | 192  | 31,5 |
| Esnaf - Serbest Meslek | 90   | 14,8 |
| Memur                  | 74   | 12,0 |
| İşçi                   | 37   | 6,1  |
| Öğretmen               | 44   | 7,2  |
| Öğrenci                | 78   | 12,8 |
| Emekli                 | 23   | 3,8  |

|               |     |       |
|---------------|-----|-------|
| İşsiz         | 35  | 5,7   |
| <b>Toplam</b> | 610 | 100,0 |

Tablo-6'daki veriler incelendiğinde mesleki durumlara göre en yüksek oranı %31.5 ile ev hanımlarının oluşturduğu görülmektedir. Bunu, %14.8 ile esnaf-serbest meslek sahipleri, %12.8 ile öğrenciler izlemektedir. En düşük oranı ise %3.8 ile emekliler oluşturmaktadır.

### 7- Dindarlıkla İlgili Algılama Durumları

Tablo-7

Ziyaretçilerin Dindarlıkla İlgili Algılama Durumlarına Göre Dağılımı

| Seçenekler    | Sayı | %     |
|---------------|------|-------|
| Çok dindar    | 67   | 11    |
| Dindar        | 390  | 63,9  |
| Biraz dindar  | 127  | 20,8  |
| Dindar değil  | 26   | 4,2   |
| <b>Toplam</b> | 610  | 100,0 |

Tabloda "Kendinizi dindarlık yönünden nasıl değerlendiriyorsunuz?" şeklindeki soruyu ankete katılan deneklerin %63.9'u dindar, %11'i de çok dindar olarak cevaplandığı görülmektedir. Yani deneklerin toplam %74.9'u kendilerini "dindar" ya da "çok dindar" olarak algıladıklarını belirtmişlerdir. Dindar olmadığını ifade edenlerin oranı %4.2'dir. Deneklerin %20.8'i ise "biraz dindar" olduklarını açıklamışlardır.

### 8- Din Eğitimi Aldıkları Yerlere Göre Durumları

Tablo-8

Ziyaretçilerin Din Eğitimi Aldıkları Yerlere Göre Dağılımı

| SEÇENEKLER | Sayı | %    |
|------------|------|------|
| Ailemden   | 210  | 34,5 |

|   |            |              |
|---|------------|--------------|
| Cami ve Kur'an Kurslarından                     | 160        | 26,2         |
| Okulda Din Kültürü derslerinden                 | 52         | 8,5          |
| İmam Hatip Lisesi - İlahiyat Fak.<br>mezunuyum. | 94         | 15,4         |
| Kendi kendime öğrendim                          | 88         | 14,4         |
| Din eğitimi almadım                             | 6          | 1,0          |
| <b>Toplam</b>                                   | <b>610</b> | <b>100,0</b> |

Tablo-8'de görüldüğü gibi, ankete katılanların %34.5'i din eğitimini aileden aldığını ifade etmiştir. Deneklerin %26.2'si cami ve Kur'an kurslarından, %15.4'ü imam-hatip lisesi ve ilâhiyat fakültesinden, %8.5'i okulda din kültürü derslerinden, %14.4'ü ise kendi kendine öğrendiğini, %1'i de din eğitimi almadığını ifade etmiştir.

## Kutsal Mekân Ve İnsan İlişkisiyle İlgili Bulgular

Bu başlık altında deneklerin kutsal mekânlarla ilişkilerine dair bulgulara yer verilecektir.

### 1- Kutsal Mekânlarla İlgili Algılamalar

#### 1.1- Kutsal Mekân Konusundaki Düşüncelerle İlgili Durumlar

Bu başlık altında öncelikle ankete katılan deneklerin kutsal mekân hakkındaki düşüncelerinin frekans dağılımları ile değişkenler arası ilişkiler sonucunda elde edilen bulgulara yer verilecektir.

Tablo-1  
Ziyaretçilerin Kutsal Mekân Konusundaki Düşünceleri İle İlgili Durumlarına Göre Dağılımları

| Kutsal Mekân Konusundaki Düşünceler                  | Sayı | %     |
|--|------|-------|
| Dini özellik taşıyan bir yer                         | 394  | 64,6  |
| Saygı ve hürmet gösterilmesi gereken yer             | 183  | 30,0  |
| Tarihi ve kültürel bir yer, mekânın kutsallığı olmaz | 33   | 5,4   |
| <b>Toplam</b>  | 610  | 100,0 |

Görüldüğü üzere, ziyaretçilerin %64.6 gibi büyük bir oranı kutsal mekânları “Dini özellik taşıyan bir yer”, %30’u “Saygı ve hürmet gösterilmesi gereken bir yer”, %5.4’ü “Tarihi ve kültürel bir yer, mekânın kutsallığı olmaz” şeklinde ifade etmişlerdir.

#### 1.2- Ziyaret Edilen Mekânların Kutsal Olup Olmadığına İnanma İle İlgili Durumlar

Tablo-2  
Ziyaretçilerin Ziyaret Ettikleri Mekânların Kutsal Olup Olmadığına İnanma Durumlarına Göre Dağılımları

| Ziyaret Edilen Mekânın | Sayı | % |
|------------------------|------|---|
|------------------------|------|---|

| <b>Kutsal Olup Olmadığına İnanma</b> |            |              |
|--------------------------------------|------------|--------------|
| Evet inanıyorum                      | 552        | 90,5         |
| Kararsızım                           | 38         | 6,2          |
| Hayır inanmıyorum                    | 20         | 3,3          |
| <b>Toplam</b>                        | <b>610</b> | <b>100,0</b> |

Ziyaretçilerin %90.5'i ziyaret ettikleri mekânların kutsallığına inanırken, %6.2'si kararsız, %3.32'ü de kutsallığına inanmamaktadır.

### *1.3- Ziyaret Edilen Mekânların Kutsal Olduğuna İnanma Nedenleri İle İlgili Durumlar*

Tablo-3

Ziyaretçilerin Ziyaret Ettiği Mekânların Kutsal Olduğuna İnanma Nedenlerine Göre Dağılımları

| <b>Kutsallık Olduğuna İnanma Nedenleri</b>                   | Sayı       | %            |
|--|------------|--------------|
| Herkes tarafından kutsal kabul edildiği için                 | 74         | 12,1         |
| Geçmiş peygamberler burada yaşamış oldukları için            | 341        | 55,9         |
| Dini ve tarihi kaynaklarda yer aldığı için                   | 58         | 9,5          |
| Diğer mekânlardan farklı olarak manevi bir haz duyduğum için | 79         | 13,0         |
| Cevapsız (Kararsız ve İnanmayanlar)                          | 58         | 9,5          |
| <b>Toplam</b>  | <b>610</b> | <b>100,0</b> |

“Bu mekânları niçin kutsal olarak kabul ediyorsunuz?” şeklindeki sorumuza, ziyaretçilerin %55.9 gibi büyük bir oranı “Geçmiş peygamberler burada yaşamış oldukları için” diye cevap vermişlerdir. %13'ü “Diğer mekânlardan farklı olarak manevî bir haz duyduğum için”, %12.1'i “Herkes tarafından kutsal kabul edildiği için”, %9.5'i de “Dini ve tarihi kaynaklarda yer aldığı için” şeklinde cevap vermiştir. Burada 2. seçeneğin çok yüksek oranda çıkması, Şanlıurfa'nın peygamberler diyarı olarak bilinmesi ve bu mekânların, adı geçen peygamberlerle ilişkili olmasından kaynaklandığı

söylenbilir.

#### 1.4- Ziyaret Edilen Mekânların Kutsal Olmadığı İddialarından Etkilenip Etkilenmeme İle İlgili Durumlar

Tablo-4

Ziyaretçilerin Ziyaret Ettikleri Mekânların Kutsal Olmadığı İddiâlarından

Etkilenip Etkilenmeme Durumlarına Göre Dağılımları

| Mekânların Kutsal Olmadığı İddialarından Etkilenme        | Sayı       | %            |
|---|------------|--------------|
| Rahatsızlık duyuyorum                                     | 284        | 46,6         |
| Umursamıyorum   | 209        | 34,3         |
| Şüphe duymama sebep oluyor                                | 37         | 6,1          |
| Bu mekânlarla ilgili inançlarımı daha da kuvvetlendiriyor | 66         | 10,8         |
| Başka varsa yazınız                                       | 14         | 2,3          |
| <b>Toplam</b>   | <b>610</b> | <b>100,0</b> |

Ankete katılanlara “Ziyaret ettiğiniz mekânların kutsallığını sağlayan unsurların, aslında doğru olmadığı, bunların uydurma olduğu gibi söylentiler sizi nasıl etkiliyor?” şeklindeki sorumuza deneklerin vermiş olduğu cevapların frekans dağılımları görülmektedir. Buna göre, deneklerin % 46.6’sı bu durumdan rahatsızlık duyduğunu, %34.3’ü umursamadığını, % 10.8’i bu mekânlar hakkındaki inançlarını daha da kuvvetlendirdiğini, % 6.1’i şüphe duymasına neden olduğunu söylemiştir. %2.3’ü de başka seçeneğini işaretleyerek bu görüşe katıldığını ifade etmiştir.

## 2- Kutsal Mekânları Ziyaret Öncesi Tutum Ve Davranışlar

Bu başlık altında deneklerin ziyaret ettikleri kutsal mekânlar hakkında bilgi sahibi olup olmadıkları, bu bilgiyi nereden aldıkları, kutsal mekânları ziyaret sıklığı, ziyaret öncesi hazırlık, ziyaret nedenleri, ziyarete iten bireysel ve çevresel etkenlerle ilgili bulgulara yer verilecektir.

### 2.1- Kutsal Mekânlar Hakkında Bilgi Sahibi Olma İle İlgili Durumlar

Tablo-1

Ziyaretçilerin Ziyaret Ettikleri Kutsal Mekânlar Hakkında Bilgi Sahibi Olma

Durumlarına Göre Dağılımları

| Mekân Hakkında Bilgi Sahibi Olma | Sayı       | %            |
|----------------------------------|------------|--------------|
| Evet                             | 528        | 86,6         |
| Hayır                            | 82         | 13,4         |
| <b>Toplam</b>                    | <b>610</b> | <b>100,0</b> |

“Ziyaret ettiğiniz mekânlarla ilgili tarihsel, kültürel veya dinî bir bilgiye sahip misiniz?” şeklindeki sorumuza deneklerin vermiş olduğu cevapların dağılımı görülmektedir. Buna göre, ankete katılan deneklerin % 86,6’sı ziyaret etmiş oldukları mekânlar hakkında bilgi sahibi olduklarını ifade ederken, %13,4’ü de bu konuda herhangi bir bilgiye sahip olmadıklarını ifade etmişlerdir.

### 2.2- Kutsal Mekânlar Hakkında Sahip Olunan Bilginin Kaynağı İle İlgili Durumları

“Bu bilgiyi nereden aldınız?” şeklinde sorduğumuz soruya verilen cevaplar

Tablo-2

Ziyaret Ettikleri Kutsal Mekânlar Hakkında Bilgi Sahibi Olan Ziyaretçilerin

Bu Bilgiyi Aldıkları Yerlere Göre Dağılımları



| Bilgi Alınan Yer       | Sayı       | %            |
|------------------------|------------|--------------|
| Ailem ve çevremden     | 348        | 65.9         |
| Okuldan                | 37         | 7.0          |
| Kitap ve dergilerden   | 132        | 25.0         |
| Televizyon ve basından | 11         | 2.1          |
| <b>Toplam</b>          | <b>528</b> | <b>100.0</b> |

Ziyaret ettikleri mekânlar hakkında bilgi sahibi olan ziyaretçilerin bu bilgiyi aldıkları yerlerin frekans dağılımları görülmektedir. Buna göre, deneklerin %65,9'u bu bilgiyi aile ve çevresinden, %25'i kitap ve dergilerden, %7'si okuldan, %2,1'i de televizyon ve basından aldığını ifade etmiştir. Bu dağılıma göre, ziyaretçilerin kutsal mekânlar hakkındaki bilgi kaynağının daha çok **aile ve çevrenin** olduğu görülmektedir. Burada ailenin etkin bir faktör olması doğaldır. Çünkü insan, gelişim süreci içerisinde ilk bilgi ve davranış kalıplarını ailesinden öğrenmeye başlar, bununla birlikte birey aileye ait özel tavırları ve kıymet hükümlerini de kazanır ve zamanla toplumsal bir takım değerlerle hayatını sürdüreceği zengin bir birikime ulaşır.<sup>46</sup>

Tablodaki dağılımda göze çarpan bir husus da, **bu bilgiyi okuldan aldık diyenlerin (%7) oranının düşük olmasıdır**. Bu durumun nedeninin okullarımızda verilen tarih dersleri programında İslâm ve kültür tarihine yönelik bir öğretimin istenilen düzeyde olmayışından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Aileden sonra, insanın gelişiminde ve bilgilenmesinde etkili olan, organize edilmiş, resmi yönü bulunan sosyal bir kurum niteliğindeki okullarda,<sup>47</sup> inanç kültürümüz içinde yer alan kutsal mekânlar hakkında verilecek doğru ve yeterli öğretimin, bireylerin kutsal mekânlar hakkındaki bilgi, tutum ve davranışlarını da o oranda etkileyeceği düşünülmektedir.

Yine, deneklerin kitap, dergi, televizyon ve basın gibi kitle iletişim

<sup>46</sup> Naci Kula, "Kur'an Işığında İnsan-Çevre İlişkisinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi", *U.Ü.İ.F.D.*, S: 9, c. 9, Bursa, 2000, s. 361; Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992, s. 135; Ayrıca bkz. Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan Aile Kültürü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991, s. 61-66.

<sup>47</sup> Kurtman Ersanlı, *Benliğin Gelişimi ve Görevleri*, Eser Ofset, Samsun, 1996, s. 87.

araçlarından<sup>48</sup> bu bilgiyi edinme oranlarının toplamı %27,1'dir. Teknolojinin hızlı gelişimiyle kitle iletişim araçlarının kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Aynı anda çok geniş bir hedef kitleye ulaşma imkânı sağlayan kitle iletişim araçları,<sup>49</sup> bireylerin duygu, düşünce ve davranışları üzerinde oldukça yönlendirici bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda, kitle iletişim araçlarının en yaygını, ses ve görüntüyü birlikte vermesi nedeniyle en etkili olan televizyonlarda, kültürel ve dinî içerikli programlar kapsamında kutsal mekânlar hakkında yapılacak doğru, eğitici ve bilgilendirici programlar, bireylerin kutsal mekânlar hakkındaki duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını önemli ölçüde etkileyeceği söylenebilir.

### 2.3- Kutsal Mekânları Ziyaret Öncesi Hazırlık Yapıp Yapmama İle İlgili Durumlar

"Bu mekânı ziyarete gelirken herhangi bir hazırlık yaptınız mı?" şeklinde sorulan soruya verilen cevaplar;

Tablo-3

Ziyaretçilerin Kutsal Mekânları Ziyaret Öncesi Hazırlık Yapıp Yapmama

Durumlarına Göre Dağılımları

| Ziyaret Öncesi Hazırlık     | Sayı       | %            |
|-----------------------------|------------|--------------|
| Abdest aldım                | 422        | 69,2         |
| Yeni ve temiz elbise giydim | 56         | 9,2          |
| Sadaka verdim               | 18         | 3,0          |
| Hiçbir şey yapmadım         | 114        | 18,7         |
| <b>Toplam</b>               | <b>610</b> | <b>100,0</b> |

Tablo-41'de deneklerin, ziyaret ettikleri mekânlara gelmeden önce herhangi bir hazırlık yapıp yapmadıklarına dair sormuş olduğumuz

<sup>48</sup> Meral Tekin, **Yetişkin Eğitiminde Radyo ve Televizyon**, Yüksel Matbaacılık, Ankara, 1996, s.50.

<sup>49</sup> Bkz. Abdülkerim Bahadır, "Günümüz Kitle İletişim Araçlarının Ruhsal ve Toplumsal Hayatımız Üzerindeki Etkileri ve Korunma Yolları" **S.Ü.İ.F.D.** S. 7, Konya, 1997 s. 469-497.

soruya karşı vermiş oldukları cevapların dağılımları görülmektedir. Ziyaretçilerin %69.2'si ziyaret ettikleri kutsal mekânlara gelmeden önce abdest aldıklarını, %9.2'si yeni ve temiz elbise giydiklerini, %3'ü sadaka verdiklerini, %18.7'si de hiçbir şey yapmadıklarını ifade etmişlerdir.

#### 2.4- Kutsal Mekânları Ziyaret Sıklığı İle İlgili Durumlar

Tablo-4

Ziyaretçilerin Kutsal Mekânları Ziyaret Sıklığı İle İlgili Durumlarına Göre Dağılımları

| Ziyaret Sıklığı                         | Sayı       | %            |
|---|------------|--------------|
| Sık sık ziyaret ederim                  | 138        | 22,6         |
| Mübarek gün ve gecelerde ziyaret ederim | 187        | 30,7         |
| Ara sıra ziyaret ederim                 | 176        | 28,9         |
| İlk defa geliyorum                      | 109        | 17,9         |
| <b>Toplam</b>                           | <b>610</b> | <b>100,0</b> |

Ziyaretçilerin %30.7'si mübarek gün ve gecelerde ziyaret ettiğini, %28.9'u ara sıra ziyaret ettiğini, %22.6'sı sık sık ziyaret ettiğini, %17.9'u da ilk defa geldiğini ifade etmiştir. **Genel anlamda % 50'nin üzerinde ziyaret sıklığının olduğu söylenebilir.**

#### 2.5- Kutsal Mekânları Ziyaret Nedenleri İle İlgili Durumlar

Bu başlık altında "Bu mekânları ziyaret etmenizden en önemli neden hangisidir?" şeklindeki sorumuza deneklerin vermiş olduğu cevapların frekans dağılımları ve değişkenler arasındaki ilişkinin karşılaştırılması ile ilgili bulgular verilecektir.

Tablo-5

Ziyaretçilerin Kutsal Mekânları Ziyaret Nedenleri İle İlgili Durumlarına Göre Dağılımları

| Ziyaret Nedenleri | Sayı | % |
|-------------------|------|---|
|-------------------|------|---|

|  |            |              |
|--|------------|--------------|
| Gezmek-Tarihi ve kültürel bilgi edinmek        | 99         | 16,2         |
| Bu mekânda dua etmek                           | 222        | 36,4         |
| Ziyaret etmek sevap olduğu için                | 85         | 14           |
| İbret almak ve tefekkür etmek için             | 102        | 16,7         |
| Bazı ihtiyaç ve beklentilerimi karşılamak için | 102        | 16,7         |
| <b>Toplam</b>                                  | <b>610</b> | <b>100,0</b> |

Ankete katılanların %36.4'ü bu mekânda dua etmek, %16.7'si ibret almak ve tefekkür etmek, yine %16.7'si bazı ihtiyaç ve beklentilerini karşılamak, %16.2'si gezmek ve tarihi ve kültürel bilgi edinmek ve %14'ü de ziyaret etmek sevap olduğu için bu mekânları ziyaret ettiklerini ifade etmişlerdir. Genel anlamda, bazı ihtiyaç ve beklentileri karşılama içinde; *evlenebilmek, çocuk sahibi olmak, hastalıklarına şifa bulmak, iş ve ev sahibi olabilmek, fakirlikten kurtulmak, mutlu ve huzurlu bir hayat sürebilmek, belâ ve musîbetlerden kurtulmak, aile içi geçimsizlik ve bir takım kötü alışkanlıklardan kurtulmak... vb* gibi şeyler yer almaktadır. **Kutsal mekânların ziyaretin temelinde evrensel nedenlerden çok bireysel nedenlerin var olduğu görülmektedir.**<sup>50</sup>

Bu nedenle kutsal mekânlar, bu inançlar doğrultusunda her türlü sıkıntıda başvurulacak yerler olmaktadır. Görüldüğü gibi bu mekânları ziyaret eden deneklerin tamamı bir takım psiko-sosyal nedenlerden dolayı bu mekânları ziyaret ettiklerini ifade etmişlerdir. Ali Murat Yel'in Portekiz'de Hıristiyanlarca kutsal kabul edilen Fatima isimli mekânda yaptığı çalışmasında ziyaretin altında yatan motivasyonu, 1. Hastalık, bireysel ve toplumsal acıların (ekonomik ve eğitimle ilgili olumsuzluklar) Meryem'e sunularak ondan yardım dilenmesi. 2. Namusu koruma konusunda Meryem'e söz vermek. 3. Dileklerin en kısa zamanda kabul edilmesini istemek, şeklinde açıklamaktadır.<sup>51</sup>

Tablodaki frekans dağılımına baktığımızda, genellikle ziyaretçilerin kutsal mekânları ziyaret etme nedenlerinin en önemlisi bu mekânlarda dua etmek olduğunu görmekteyiz. Nitekim tablo-

<sup>50</sup> Yel, a.g.m., s. 67.

<sup>51</sup> Yel, a.g.m., s. 68.

17’de ankete katılanların dua etme durumlarına bakıldığı zaman, ziyaretçilerin hemen hemen tamamının dua ettiği görülmektedir. Çünkü insan, her türlü arzu ve isteklerini dua vasıtasıyla Rabbinden istemektedir. Bu nedenle, kutsal mekânlarda bireylerin diğer arzu ve isteklerini de içine alan dua etme durumunun oransal olarak oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Recep Yaparel’in yaptığı araştırmada insanların dua etme durumları ile psiko-sosyal uyum ve depresyon arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiş, yükselme gösteren depresyon ile birlikte dua davranışında da yükselmenin olduğu görülmüştür.<sup>52</sup>

### 2.6- Kutsal Mekânları Ziyarete İten Bireysel Etkenlerle İlgili Durumlar

“Daha çok hangi durumda bu mekânları ziyaret edersiniz?” şeklindeki sormuş olduğumuz soruya verilen cevaplar;

Tablo-6

Ziyaretçilerin Kutsal Mekânları Ziyarete İten Bireysel Etkenlerle İlgili Durumlarına Göre Dağılımları

| Bireysel Etkenler                                   | Sayı       | %            |
|---|------------|--------------|
| Kendimi sıkıntılı ve stresli hissettiğim zamanlarda | 319        | 52,3         |
| Mutlu ve huzurlu olduğum durumlarda                 | 117        | 19,2         |
| Dini yaşantımın zayıf olduğu durumlarda             | 68         | 11,1         |
| Dini yaşantımın kuvvetli olduğu durumlarda          | 36         | 5,9          |
| Hiçbiri   | 62         | 10,2         |
| Cevapsız  | 8          | 1,3          |
| <b>Toplam</b>                                       | <b>610</b> | <b>100,0</b> |

<sup>52</sup> Recep Yaparel, *Yirmi Dört Yaşlar Arası Kişilerde Dinî Hayat İle Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, A.Ü.S.B.E., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1987, s. 130-131.

Tablo-57’de ziyaretçilerin kutsal mekânları ziyarete iten bireysel etkenlerin frekans dağılımları görülmektedir. Buna göre, deneklerin %52.3’ü kendilerini sıkıntılı ve stresli hissettikleri zaman, %19.2’si mutlu ve huzurlu olduğu durumlarda, %11.1’i dinî yaşantısının zayıf olduğu durumlarda, %5.9’u dini yaşantısı kuvvetli olduğu durumlarda ziyaret ettiklerini ifade etmişlerdir. Deneklerin, %10.2’si de “Hiçbiri” seçeneğini işaretlemişlerdir. Deneklerin %1.3’ü ise bu soruyu cevaplamamışlardır. Bu dağılıma göre, deneklerin daha çok kendilerini sıkıntılı ve stresli hissettiği zamanlarda ziyaret ettikleri görülmektedir.

### 2.7- Kutsal Mekânları Ziyarete İten Çevresel Etkenlerle İlgili Durumlar

“Sizi bu mekânlara ziyarete iten çevresel etkenlerin en önemlisi hangisidir?” şeklinde sorulan soruya verilen cevaplar;

Tablo-7  
Ziyaretçilerin Kutsal Mekânları Ziyarete İten Çevresel Etkenlerle İlgili Durumlarına Göre Dağılımları

| Çevresel Etkenler                  | Sayı | %     |
|------------------------------------|------|-------|
| Ailem ve akrabalarım               | 164  | 26,9  |
| Arkadaşlarım ve dostlarım          | 141  | 23,1  |
| Televizyon ve basın                | 10   | 1,6   |
| Din adamları ve tarikat büyükleri  | 97   | 15,9  |
| Ziyarete zorlayan bir çevre yoktur | 198  | 32,5  |
| <b>Toplam</b>                      | 610  | 100,0 |

Buna göre, ziyaretçilerin %26,9’u aile ve akrabalarının, %23,1’i

arkadaş ve dostlarının, %1,6'sı Televizyon ve basın, %15,9'u din adamları ve tarikat büyüklerinin bu mekânları ziyaret etmelerinde etken olduğunu, %32,5'i de ziyarete zorlayan herhangi bir çevrenin olmadığını ifade etmişlerdir. Yukarıdaki dağılıma baktığımızda deneklerin %67,5'inin bir takım çevresel etkenler nedeniyle bu mekânları ziyaret ettikleri görülmektedir.

Bu anlamda, ister dinî olsun ister olmasın bireyin davranış ve inançlarının gerisinde bulunan önemli etkenlerden biri, ailenin, arkadaş çevresinin ve kitle iletişim araçlarının sosyal etkisi<sup>53</sup> olduğu bilinmektedir.

### 3- Kutsal Mekânları Ziyaret Anı ve Sonrası Tutum ve Davranışlar

#### 3.1- Kutsal Mekânları Ziyaret Anında Hissedilen Duygularla İlgili Durumlar

Bu başlık altında "Bu mekâna girdiğinizde sizde ilk anda hangi durum oluşmuştur?" şeklinde sorduğumuz soruya ziyaretçilerin vermiş olduğu cevapların frekans dağılımları ve değişkenler arası ilişkilerin karşılaştırmaları sonucunda elde edilen bulgular yer alacaktır.

Tablo-1  
Ziyaretçilerin Kutsal Mekânları Ziyaret Anında Hissedilen Duygu Durumlarına Göre Dağılımları

| Ziyaret Anı Hissedilen Duygular            | Sayı | %    |
|--|------|------|
| Bir ürperti ve heyecan duydum              | 173  | 28,4 |
| Yoğun bir dini duygu yaşadım               | 223  | 36,6 |
| Mekânın mimari yapısını inceledim          | 47   | 7,7  |
| Burada yaşamış peygamberler hatırıma geldi | 160  | 26,2 |
| Hiç bir şey yaşamadım                      | 7    | 1,1  |

<sup>53</sup> M. Argyle, "Dinin Yedi Psikolojik Temeli", Çev: Mehmet Dağ, *Eğitim Hareketleri Dergisi*, S:272-273, c. 23, (Mart-Nisan, 1978), s. 7.

|               |     |       |
|---------------|-----|-------|
| <b>Toplam</b> | 610 | 100,0 |
|---------------|-----|-------|

Tabloya göre, kutsal mekânı ziyaret anında ziyaretçilerin %36.6'sı yoğun bir dini duygu yaşadığını, %28.4'ü bir ürperti ve heyecan duyduğunu, %26.2'si burada yaşamış olan peygamberlerin hatırına geldiğini, %7.7'si mekânın mimari yapısını incelediğini, %1.1'i de başka seçeneğini işaretleyerek hiçbir şey hissetmediğini ifade etmiştir.

Tablodan anlaşılacağı üzere deneklerin %91.2 ile büyük bir kısmı bazı heyecan, duygu, anımsama,...vb. gibi psikolojik tecrübeler yaşamışlardır. Bu duruma göre, ziyaretçiler, kutsal mekânları ziyaret anında bazı farklı dinî duygu ve heyecanlar yaşadıkları söylenebilir.

### 3.2- Kutsal Mekânlarda Dua Etme İle İlgili Durumlar

#### 3.2.1- Kutsal Mekânlarda Yapılan Duaların Kabul Olacağına İnanıp İnanmama İle İlgili Durumlar

Tablo-2

Ziyaretçilerin Kutsal Mekânlarda Yaptıkları Duaların Kabul Olacağına İnanıp İnanmama Durumlarına Göre Dağılımları

| Seçenekler           | Sayı | %     |
|----------------------|------|-------|
| Evet inanıyorum      | 442  | 72,5  |
| Hayır<br>inanmıyorum | 70   | 11,5  |
| Kararsızım           | 98   | 16    |
| <b>Toplam</b>        | 610  | 100,0 |

Buna göre, deneklerin %72.5 ile büyük bir kısmı kutsal mekânlarda yapmış oldukları duaların kabul olacağına inandığını, %16'sı kararsız olduğunu, %11.5'i de inanmadığını ifade etmiştir. Bu dağılıma göre, kutsal mekânları ziyaret edenler genellikle bu



mekânlarda yapılan duaların kabul olacağına inandıklarını söylemek mümkündür.

### 3.2.2- Kutsal Mekânlarda Yapılan Duaların Kabul Olacağına İnanma Nedenleri İle İlgili Durumlar

Tablo-3

Ziyaretçilerin Kutsal Mekânlarda Yapılan Duaların Kabul Olacağına İnanma Nedenlerine Göre Dağılımları

| Duanın Kabul Olma Nedenleri                                     | Sayı       | %            |
|---|------------|--------------|
| Daha önce burada yaptığım dualar kabul oldu                     | 59         | 9,7          |
| Yakın çevremde burada yaptığı dualar kabul oldu                 | 31         | 5,1          |
| Bu mekânlarda daha içten ve samimi olarak dua ediyorum          | 165        | 27,0         |
| Burada yapılan duaların kabul olacağına inancım tam olduğu için | 187        | 30,7         |
| Cevapsız (İnanmayanlar ve Kararsızlar)                          | 168        | 27,5         |
| <b>Toplam</b>   | <b>610</b> | <b>100,0</b> |

Ziyaretçilerin %30.7'si bu mekânlarda yaptığı duaların kabul olacağına dair inancının tam olduğunu, %27'si bu mekânlarda daha içten ve samimi dua ettiğini, %9.7'si daha önce bu mekânlarda yapmış olduğu dualarının kabul olduğunu, %5.1'i de, yakın çevresinin burada yapmış oldukları duaların kabul olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre, kutsal mekânlarda yapılacak duaların kabul olacağına inanma nedeni, daha çok inanca bağlandığı görülmektedir. Zira dua edip de istekte bulunanın mutlaka bunu inanarak yapması şarttır, aksi halde isteğin gerçekleşmeyeceğine inanılır. Çünkü dua özel bir ibadettir ve yalnızca inanan kimse ile iman ettiği kutsal varlık arasındadır.<sup>54</sup>

Yapmış olduğumuz gözlem ve mülâkatlarda ziyaretçiler; bu gibi kutsal mekânlarda kendilerini Allah'a daha yakın hissettiklerini, maddi hayattan bir nebze olsun sıyrıldıklarını, daha içten ve samimi dua ettiklerini, mekânların kutsal olduğuna inandıklarından bu

<sup>54</sup> Pierre Marinier, *Duâ Üzerine Düşünceler*, Çev: Sadık Kılıç, Nil Yayınları, İzmir, 1991, s. 2; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 212.

mekânlarda yapılan duaların da kabul olacağına inandıklarını ifade etmişlerdir.

### 3.3- Kutsal Mekânları Ziyaret Sonrası Hissedilen Duygularla İlgili Durumlar

Bu başlık altında, “Bu mekânları ziyaret ettikten sonra kendinizi nasıl hissediyorsunuz?” şeklindeki sormuş olduğumuz soruya deneklerin vermiş olduğu cevaplar

Tablo-4

Ziyaretçilerin Kutsal Mekânları Ziyaret Sonrası Hissedilen Duygularla İlgili Durumlarına Göre Dağılımları

| Seçenekler                         | Sayı       | %            |
|------------------------------------|------------|--------------|
| Rahatlıyorum, sıkıntım hafifliyor  | 488        | 80,0         |
| Beklentilerime olan ümidim artıyor | 50         | 8,2          |
| Hiç bir şey hissetmiyorum          | 72         | 11,8         |
| <b>Toplam</b>                      | <b>610</b> | <b>100,0</b> |

Buna göre, anketimize katılan ziyaretçilerin %80’i kutsal mekânları ziyaret sonrası rahatladığını, %8.2’si beklentilerine olan ümidinin arttığını, %11.8’i de o anda bir şey hissetmediğini ifade etmiştir. Tabloda da görüldüğü üzere genel olarak deneklerin %88.2’si kutsal mekânları ziyaret sonrası olumlu olarak ifade edebileceğimiz bir takım psikolojik durumlar yaşamaktadırlar.

Bu duruma göre, kutsal mekânları ziyaret etmenin bireyler üzerinde psikolojik olarak olumlu etki ettiği söylenebilir. Nitekim konuyla ilgili olarak ziyaretçilerden biri durumunu; “İnsanı bu mekânlara çeken şey, öncelikle psikolojik olarak rahatlamak, kendi içine bir kez daha dönmek, derinleşmek, dünyevî duyguları zaman zaman da olsa bir kenara bırakabilmek.” şeklinde ifade ederken, başka bir ziyaretçi de; “Bu mekânları ziyaret ettikten sonra üzerimden sanki büyük bir yükün kalktığını hissediyorum ve hafifliyorum.” şeklinde ifade etmiştir.

### 3.4- Kutsal Mekânları Ziyaret Sonrası Dinî Yaşantı ve Davranışlarda Değişiklik Olup Olmama İle İlgili Durumlar

Bu başlık altında, “Bu mekânları ziyaret ettikten sonra dini yaşantınızda aşağıdaki değişikliklerden hangisi olmuştur?” şeklindeki sormuş olduğumuz soruya verilen cevaplar;

Tablo-5

Deneklerin Kutsal Mekânları Ziyaret Sonrası Dinî Yaşantı ve Davranışlarında Değişiklik Olup Olmama Durumlarına Göre Dağılımları

| Ziyaret Sonrası Dinî Yaşantıdaki Değişiklikler           | Sayı | %     |
|--|------|-------|
| Dine olan ilğim daha da arttı                            | 112  | 18,4  |
| Farz ibadetleri düzenli olarak yerine getirmeye başladım | 58   | 9,5   |
| Kur'an okumaya ağırlık verdim                            | 85   | 13,9  |
| Hayır işlerine daha fazla yöneldim                       | 180  | 29,5  |
| Hiç bir değişiklik olmadı                                | 175  | 28,7  |
| <b>Toplam</b>  | 610  | 100,0 |

Buna göre ziyaretçilerin %71.3'ü ziyaret sonrası dinî yaşantılarında olumlu değişikliklerin olduğunu ifade etmişlerdir. Tabloya göre, deneklerin %29.5'i hayır işlerine daha fazla yöneldiğini, %18.4'ü dine olan ilgisinin daha da arttığını, %13.9'unun Kur'an okumaya ağırlık verdiğini, %9.5'inin farz ibadetlerini düzenli olarak yerine getirmeye başladığını, %28.7'si de ziyaret sonrası dinî yaşantı ve davranışlarında hiçbir değişikliğin olmadığını ifade etmişlerdir. Buna duruma göre, kutsal mekânları ziyaret etmenin bireylerin dinî yaşantı ve davranışlarına olumlu yönde etki ettiği söylenebilir.

### 4- Kutsal Mekânları Ziyaret Sonrası Yapılan Dinî ve Sosyal Davranışlar

Tablo-6  
Ziyaretçilerin Kutsal Mekânları Ziyaret Sonrası Yaptıkları Dinî Davranışlarla İlgili Durumlarına Göre Dağılımları

| Seçenekler                       | Sayı       | %            |
|----------------------------------|------------|--------------|
| Kurban keseceğim                 | 17         | 2,8          |
| Sadaka vereceğim                 | 195        | 32,0         |
| Kur'an okuyacağım-<br>okutacağım | 177        | 29,0         |
| Mevlit okutacağım                | 7          | 1,1          |
| Hiç bir şey<br>yapmayacağım      | 214        | 35,1         |
| <b>Toplam</b>                    | <b>610</b> | <b>100,0</b> |

Buna göre, %32'si sadaka vereceğini, %29'u Kur'an okuyup-okutacağını, %2.8'i kurban keseceğini, %1.1'i mevlit okutacağını, %35.1'i de hiçbir şey yapmayacağını ifade etmiştir. **Genel olarak baktığımızda da ziyaretçilerin büyük bir kısmının (%64.9) ziyaret sonrasında bazı dinî davranışlar yaptıkları görülmektedir.**

Tablo-7  
Ziyaretçilerin Kutsal Mekânları Hatırlatacak Herhangi Bir Şey Alma Durumlarına Göre Dağılımları

| Seçenekler                              | Sayı       | %            |
|---|------------|--------------|
| Şifalı suyundan alacağım                | 227        | 37,2         |
| Kitap,dergi,kartpostal,..vb<br>alacağım | 115        | 18,9         |
| İbadet eşyaları alacağım                | 30         | 4,9          |
| Hiçbir şey almayacağım                  | 238        | 39,0         |
| <b>Toplam</b>                           | <b>610</b> | <b>100,0</b> |

Buna göre, ziyaretçilerin, %37.2'si mekânlardan çıkan şifalı

sulardan alacağını, %18.9'u kitap, dergi, kartpostal,...vb gibi şeyler alacağını, %4.9'u ibadet eşyaları alacağını, %39'u da hiçbir şey almayacağını ifade etmiştir. Genel olarak baktığımızda da ziyaretçilerin %61 gibi büyük bir kısmının ziyaret bitiminde kutsal mekânlarla ilgili ve bu mekânları hatırlatacak bir takım eşyalar aldıkları anlaşılmaktadır. Kutsal kabul edilen yerlerden alınan taş, toprak, su gibi şeyleri kullanmak, üzerinde taşımak, içmek, üzerine dökmek şeklinde uygulamaların psikolojik rahatsızlıklara şifa olacağına inanılmaktadır.<sup>55</sup>

### Sonuç

1- Kutsal mekânlar, genellikle *dinî özellik taşıyan bir yer* olarak kabul edilmektedir.

2- Kutsal mekânları ziyaret edenler, genellikle bu mekânların kutsal olduğuna inanmakta ve bunun nedenini daha çok *geçmiş peygamberlerin bu yerlerde yaşamış olduklarına* dayandırmaktadırlar.

3- Kutsal mekânların kutsal olmadığına dair yapılan açıklamalar, ziyaretçileri genellikle *olumsuz* yönde etkilemektedir.

4- Kutsal mekânları ziyaret edenler, genellikle ziyaret ettikleri mekânlar hakkında sahip oldukları bilgiyi aile ve çevrelerinden almışlardır.

5- Çoğunlukla ziyaretçiler, kutsal mekânları ziyaret öncesi bazı dinî hazırlıklar (abdest alma, temiz elbise giyme, sadaka verme) yapmaktadırlar.

6- Kutsal mekânlar daha çok mübârek gün ve gecelerde ziyaret edilmektedir.

7- “Dua etme” kutsal mekânları ziyaret etme nedenlerinin en önemlisidir.

8- Ziyaretçilerin daha çok kendilerini *sıkıntılı ve stresli hissettiği zamanlarda* bu mekânları ziyaret ettikleri anlaşılmaktadır.

9- Çoğunlukla aile ve arkadaş gibi yakın sosyal çevreye bağlı bir takım çevresel etkenler nedeniyle kutsal mekânları ziyaret ettikleri

---

<sup>55</sup> Yaşar Kalafat, *Anadolu Halk Sufizmi, Zazalar, Kırmançlar ve Türkmenler*, İst., 1997, s. 36; Zeki Başar, “İctimai Âdetlerimiz İnançlarımız ve Erzurum İlindeki Ziyaret Yerleri”, *Erzurum 'da Tıbbi ve Mistik Folklor Araştırmaları*, Ankara, 1972, s. 159.

tespit edilmiştir.

10- Ziyaretçilerin kutsal mekânlara girdiklerinde bir ürperti ve heyecan duydukları ve yoğun bir dini duygu yaşadıkları ortaya çıkmıştır.

11- Kutsal mekânlarda yapılan duaların kabul olacağına yaygın ve etkin nedeninin daha çok *bu mekânlarda yapılan duaların kabul olacağı inancıyla* ilgili olduğu tespit edilmiştir.

12- Genel olarak, kutsal mekânları ziyaret etme, bireyler üzerinde psikolojik yönde olumlu bir etki bırakmaktadır. Bu bağlamda kutsal mekânları ziyaret etmenin, bireylerin dinî yaşantı ve davranışlarını olumlu yönde etkilediği; *dine olan ilgilerinin arttığı ve hayır işlerine yöneldikleri* tespit edilmiştir.

Sonuç olarak denilebilir ki, kutsal mekân ile insan arasında genel anlamda bir ilişki vardır, bu ilişki psiko-sosyal niteliğe sahiptir. Kutsal mekân insan ilişkisi, özellikle bazı değişkenler açısından anlamlı sonuçlar ortaya koymaktadır. Bu konu üzerinde farklı kutsal mekânlarda yapılacak yeni araştırmaların, konunun daha da açıklık kazanması ve eksikliklerin tamamlanması açısından önemli olacağını düşünmekteyiz.

Ayrıca, Şanlıurfa ilinde yapılan bu araştırma ile yöre halkının inanç ve değerler sistemi hakkında elde edilen veriler, yeni yapılacak araştırmalara katkı sağlayabilir. Yine bu araştırmanın verileri, genel psikoloji alanında çalışma yapan bilim adamlarına, kendi ilgileri doğrultusunda bir kanaate sahip olma imkânı da verebilir.

### Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

ARGYLE M., "Dinin Yedi Psikolojik Temeli", Çev: Mehmet Dağ, Eğitim Hareketleri Dergisi, S:272-273, c. 23, (Mart-Nisan, 1978)

AŞIKOĞLU Nevzat Y., "Kutsal ve Toplum", C.Ü.İ.F. D., Sivas, 1998.

AYDEMİR Salih, Şeyh-Mürid İlişkileriyle Belirlenmiş Cemaat Şekli Olarak Tarikat (Şanlıurfa-Kadiri-Şeyh Sodey ve Müritleri Üzerine Yapılan Bir Din Sosyolojisi Araştırması), A.Ü.S.B.E., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara,1998.

BAHADIR Abdülkerim, "Günümüz Kitle İletişim Araçlarının Ruhsal ve Toplumsal Hayatımız Üzerindeki Etkileri ve Korunma Yolları" S.Ü.İ.F.D. S. 7, Konya, 1997.

BAŞAR Zeki, "İctimâi Âdetlerimiz İnançlarımız ve Erzurum İlindeki Ziyaret Yerleri", Erzurum'da Tıbbi ve Mistik Folklor Araştırmaları, Ankara, 1972.

CAN Yılmaz, İslâm'ın Kutsal Mabetleri, Sidre Yayınları, Samsun, 1999.

ÇELEBİ Evliya, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, Sadeleştiren: T.Temel Kuran-N. Aktaş, Güray, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1975.

ELİADE Mircea, Kutsal ve Din Dışı, Çev: M.Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara, 1991.

....., Patterns in Comparative Religion, Sheed and Ward Ltd. London, 1958.

ERSANLI Kurtman, Benliğin Gelişimi ve Görevleri, Eser Ofset, Samsun, 1996.

GÖKA Şenol, İnsan ve Mekân, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001.

GÜÇ Ahmet, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", Dinler Tarihi Araştırmaları-I, Dinler Tarihi Derneği Yay., Ankara, 1998.

GÜNALTAY Şemseddin, Ölüleri Kutsallaştırma: "Türbeler ve Ziyaret Yerleri", Sadeleştiren: Ahmet Gökbek, C.Ü.İ.F.D. Sivas, 1996.

GÜNAY Ünver, "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezlerinden Biri Olarak Dini Ziyaret Yerleri", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı: 15 Yıl: 2003/2 Kayseri, 2003.

HİKMET Tanyu, Dinler Tarihi Araştırmaları, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1973.

HÖKELEKLİ Hayati, Din Psikolojisi, T.D.V Yayınları, Ankara, 1993.

İPEK Naci, İlimiz Şanlıurfa, Özgül Yayınları, Isparta, ts.

KAĞITÇIBAŞI Çiğdem, İnsan Aile Kültür, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991.

KALAFAT Yaşar, Anadolu Halk Sufizmi, Zazalar, Kırmançlar ve Türkmenler, İst., 1997.

KİONG Tong Chee – Lily, Kong, Religion And Modernity: Ritual Transformations And The Reconstruction Of Space And Time, Social and Cultural Geography, October 1999.

KULA, Naci “Kur'an Işığında İnsan-Çevre İlişkinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi”, U.Ü.İ.F.D., S: 9, c. 9, Bursa, 2000.

KÜRKÇÜOĞLU A.Cihat, Şanlıurfa Su Mimârisi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993.

....., Şanlıurfa'da Canlanan Tarih, Şurkav Yayınları, Şanlıurfa, 1995.

MARİNİER Pierre, Duâ Üzerine Düşünceler, Çev: Sadık Kılıç, Nil Yayınları, İzmir, 1991.

NEVİUS Warren Nelson, Religion As Experience and Truth: An Introduction to the Philosophy of Religion, The Westminster Press, Philadelphia, 1941.

OYMAK Mehmet, Hz. İbrahim Halilullah ve Urfa, Harran Yayınları, Şanlıurfa, 1991.

PEKER Hüseyin, “Türbe Ziyaretlerindeki Dini ve Psiko-Sosyal Nedenler”, s. 448-44

SARIKÇIOĞLU Ekrem, Din Fenomenolojisi, S.D.Ü Yayınları, Isparta, 2002.

TEKİN Meral, Yetişkin Eğitiminde Radyo ve Televizyon, Yüksel Matbaacılık, Ankara, 1996

TENİK Ali, “Sosyo-Psikolojik Açıdan Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Camii Örneği” Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Yıl, 3, S: 8, Ankara, 2002.

YAPAREL Recep, Yirmi Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dinî Hayat İle



Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma, A.Ü.S.B.E., (Yayınlanmamış Dok.Tezi), Ank, 1987.

YAVUZER Haluk, Çocuk Psikolojisi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992.

YILDIZ Abdüsselâmi, Şanlıurfa'da Enbiya Kıssaları, HR.Ü.S.B.E., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa, 1998.

<http://www.sanliurfa.gov.tr/cografya/cografya.html>, 23.05.03.

<http://www.sanliurfa.gov.tr/turizm/ziyaret/ziyaret.html>, 23.05.03.

<http://www.sanliurfa.gov.tr/turizm/ziyaret/ziyaret.html>, 23.05.03.

<http://kitap.hakikatkitabevi.com.tr/cgi-bin/cgi.exe/evlya>, 14.05.03.



## Kur'an'da Hz. Muhammed'in (a.s.m) Risaletinin Delilleri

Veysel KASAR\*

**Özet:** Kur'an hem iman konusu hem de aklî ve mantikî deliller kitabıdır. O, Hz. Muhammed'in peygamberliğini, inkârı mümkün olmayan yakînî deliller ile anlatmıştır. Bu delillerin ilki, Hz. Muhammed'in kişilik ve ahlâkıdır. O'nun tebliğine başladığı süreçte, peygamberliğin Allah'ın takdiri ile gerçekleştiğini göstermektedir.

Kur'an Hz. Muhammed'in aklî ve ebedî bir mu'cizesidir. Bunu bize gösteren en önemli husus, Hz. Peygamberin ümmî olması; annesinden doğduğu gibi yetişmesi, bir okul eğitimi almamış olmasıdır.

Muhtevası itibarıyla Kur'an, Hz. Muhammed'in peygamberliğine en büyük delili teşkil etmektedir.

Kur'an'da insanlık için ileri sürülen düşüncelerin, insanların hayatını düzenlemede emsalsiz bir değere sahip olması, Hz. Muhammed'in önemli peygamberlik bir delilidir.

Kur'an'ın Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat eden bir yönü de ayetlerinin bir insan tarafından ortaya konulması imkansız olan i'caz özellikleridir. Bu makalede Kur'an'ın Hz. Muhammed'in risaletini ispat etmede kullandığı deliller incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Peygamberlik, Hz. Muhammed (a.s.m) Kur'an, delail-i nübüvvet

**Abstract:** Qur'an is the Book of Faith as well as the book of mental evidence logically. So The Book explained the Prophethood of Muhammad by the denial of the evidences that can not be. The first

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Kelam Anabilim Dalı, Şanlıurfa-Türkiye, [vkasar@harran.edu.tr](mailto:vkasar@harran.edu.tr)

of these arguments, the Prophet Muhammad's personality and morality. In the Process by the which his communicate the show takes place at the discretion of the prophecy of God. Quran is the mental and eternal miracle of the prophet Muhammad. The most important issue of this could show that Prophet Muhammad grew up without having any education . As the contest of Qur'an, It is the most important evidence the prophethood of Muhammad .Qur'an ideas put forward for humanity to have a value that is unique embodiment of people's life, the Prophet. An important proof of Muhammad. It is unacceptable fact that The Verses of Qur'an unable to uncover by the mankind . That proves the prophethood of Muhammad . In this article It was analyzed the evidences that Qur'an used for proving the prophethood of Muhammad.

*Key words:* Prophecy, Prophet. Muhammad (Inc.) Qur'an

### Giriş

Ulûhiyet, Nübüvvet ve Ahiret olarak özetlenen iman esaslarının ikincisi peygamberlik kurumuna inanmaktır.<sup>1</sup> Yüce Allah kendi Zatını, akıl ve şuur sahiplerine O'nun varlık ve sıfatlarına işaret eden âyetlerle dolu kâinatı var etmekle ispat ettiği gibi, peygamberlik kurumunu da elçilerine verdiği mu'cizelerle, tanıttırması ve göstermiştir.<sup>2</sup> Kelâm, Kur'an ve mütevatir hadislerden hareketle, İslâm inanç esaslarını akılla açıklayıp insan tabiatıyla bir bütün halinde inceleyen İslâm din bilimidir. Bütün Kelâm kitapları, "Kur'an'ın Hz. Muhammed'in risaletini ispat eden ebedi bir mu'cize" olduğunu ifade ederler. Araştırmacı alimler, bu hususu değişik açılardan açıklamışlardır. Kur'an incelendikçe, bu beyanların zaman içinde daha bir çeşitlilik kazanacağında şüphe yoktur. Biz çalışmamızda, zikrettiğimiz hükmü tam tersinden ele almayı denedik. Kur'an'ın vahiy ve muhteva olarak Hz. Peygamberin mu'cizesi olduğunda tereddüt yoktur. Bu mu'cizenin merkezindeki kişi Peygamberimiz (a.s.m)'dir. Acaba, okunan ve akledilen bir metin halinde, Allah kelamı olarak Kur'an, Hz. Muhammed'in nübüvvetini nasıl ispat etmektedir?

<sup>1</sup> Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, (İstanbul, İnsan yay., tsz.) s.8.

<sup>2</sup> Osman Karadeniz, *Kelam El Kitabı*, (Heyet) Nübüvvet, (1.,bs. Ankara, Grafiker y. 2012) s.339.

Böyle bir çalışmaya hangi sebeple ihtiyaç duyuldu? Çağımızda risalete yönelik tenkit ve itirazlar değişik şekillerde görülmektedir. Öncelikle, “Hz. Peygamberin şahsına ve risaletine yönelik itirazlar hep nübüvvet üzerinden yapılmıştır.”<sup>3</sup>

Bu sebeple çalışmamız, bazı Kur’an ayetlerinin Muhammed (a.s.m)’in risaletini

ne tür aklî deliller üzerine bina ettiğini ortaya çıkarmaya yöneliktir. Araştırmamız, Kur’an merkezlidir. İzlediği yol da, “Kelâm ilminin, küllîden cüz’îye intikal (dedüksiyon) metodu” yerine, “Kur’an yolu olan endüktiv”<sup>4</sup> bir metot özelliği taşımaktadır. Bilindiği gibi delil getirmede edüktiv metot ya da tümevarım, düşüncenin özelden genele, parçadan bütüne doğru gelişen bir yöntemle oluşturulmasıdır. Tümevarım genelde fen bilimlerinde uygulanan bir metot olmakla birlikte, fen ve sosyal, bütün beşeri bilimlerde hayati bir öneme sahiptir. Bu metot genelde, “tabiattaki var olan düzenliliği” anlamaya vesiledir. Tümevarım metodu tabiattaki düzenliliğin anlaşılması ile, “insanî eylemlerde muhtemel kaotik durumları ortadan kaldırır.”<sup>5</sup> Bekir Topaloğlu, “Kur’an’daki istidlal şekillerinin de tümevarıma daha yakın”<sup>6</sup> olduğunu söyler. Burada bir hususun altını çizmekte fayda olabilir: Kur’an umuma hitap etmektedir. İnsanların geneli, her zaman bilimsel izahları idrak edemeyebilir. Bu sebeptendir ki, “Kur’an, âlim olsun, câhil olsun, her insanın anlayabileceği bir üslup kullanmıştır. Bu süreçte süjeyi objeye yöneltip realiteyi esas almıştır. Kur’an her insanda doğuştan var olan apaçık aklî bilgilere dayanan deliller getirmiş ve insanın hem aklî, hem psikolojik muhtevasına hitap etmiştir.”<sup>7</sup> Biz de çalışmamızda, Hz. Peygamberin risâleti ile ilgili Kur’an’ın izlediği bu metodu yansıtmaya çalıştık.

Çalışmamızda, öncelikle, delâil-i nübüvvetle ilgili eserler, erken dönem kelâmı ve felsefi kelâm devri eserlerindeki nübüvvet bahisleri dikkate alındı. Selefî çizgide yazılan eserlerin nakil ağırlıklı olmaları sebebi ile incelemeye çok fazla katkısı olmadı. Diğer dönemlerdeki

<sup>3</sup> Ramazan Altıntaş, *İslâmda Peygamber İnanç*, 15-17 Eylül 2006, Türkiye Kelâm Anabilim Daları Sempozyum Notları, (İstanbul, Ensar nşrt. 2009,) s.276.

<sup>4</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelama Giriş*, (İstanbul, Damla y. evi, 1981,) s.84.

<sup>5</sup> Köz, İsmail, *Bilgi Felsefesi / Felsefe*, (Heyet) (Ankara, ankuzem yay.2005) s. 91.

<sup>6</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelama Giriş*, (İstanbul, Damla y. evi, 1981,) s.84.

<sup>7</sup> Yusuf Şevki Yavuz, *TDVİA., İstidlâl md.*, (İstanbul, İSAM yay., 2001) XXIII/328.

kelam kitaplarındaki nübüvvetle ilgili bölümlerden imkân nispetinde faydalanma cihetine gidildi. İlgisi nispetinde araştırma sırasında siyer kitapları ile, konuyla ilgili ayetlerin tefsirinde, kelamcı kişilikleri de bulunan tefsirler ağırlıklı olmak üzere, bazı çağdaş tefsir kitaplarından da istifade edildi.

Bu tür bir çalışmada, Kur'an'daki delillerden önce, nübüvvetin imkânı ve gerekliliğine kısaca temas edilmesi uygun olacaktır.

### A. Nübüvvetin İmkânı ve Gerekliliği

İnsan tabii olarak medenidir; yaşamak için topluma muhtaçtır. İhtiyaçlarını gidermek, onlara bir şeyler vermek için insanlarla birlikte olma ihtiyacındadır. Karşılıklı muamelenin temeli ise adalettir. Toplumsal yaşantı için adalet hayati bir ihtiyaçtır. Adalet ise külli bir akılla mümkündür. Küllî akıl kanun şeklinde olur. Öyle bir kanun Allah tarafından gönderilen şeriatlardır. Şeriatın tatbikini temin edecek mercî de ancak peygamberlerdir.<sup>8</sup> Ağırlıklı olarak Taftazani'nin Makasid'ından özetlediğimiz üstteki ifadelere göre insanın gerek psikolojik gerekse sosyolojik bir gerçek olarak peygamber gibi yüksek ahlak ve tesir gücüne sahip liderlere ihtiyaç duyduğu aklın bilgisi içindedir. Ancak, hak dinlerin açık beyan ve fiili uygulamasına rağmen bazı akımlar nübüvvet kurumuna insanın ihtiyacı olmadığı tezini ileri sürmüşlerdir. Bunların en meşhuru da Berahimedir.

Berahime mezhebi şöyle itiraz etmiştir: “Peygamberler, ya aklen ma'kul ya da ma'kul olmayan şeyleri getirirler. Ma'kulü getirirse, aklın bunlara kendiliğinden ulaşması mümkün olduğu; ma'kul olmayan şeyleri getirirse, insan akli ma'kul olmayı kabul edemeyeceği sebebi ile her iki halde de insanlığın peygamberlik kurumuna ihtiyacı yoktur.”<sup>9</sup> Berahime, peygamberlerin getirdiklerine

<sup>8</sup> Taftazani, Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh Sa'duddin, *Şerhu'l – Makasid*, Salih Musa Şeref, (Beyrut, Alemu'l Kütüb yay. 1998) V/20; Arapgirli Hüseyin Avni, *Son Dönem Kelamcılarında Arapgirli Hüseyin Avni ve İlm-i Kelâm Adlı Eseri*, Lâtinize eden, Özlem Demirtaş, (Basılmamış Yüksek Lisans tezi, MÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003) s.152-154. krş: Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, Ehl-i Sünnet Akaidi, trc. Şerafettin Gölcük, Kayıhan y. İstanbul,1980) s.131, 132.

<sup>9</sup> Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b.Ebi Bekir Ahmed, *el-Milel ve'nihal*,thk.: Emir Ali Menha-Ali Hasan Faur, (Beyrut, Daru'l Marife, 1996) s.602-603; Bakillâni, Kâdî Ebî Bekir Muhammed et- Tayyib, *Kitabu't-Temhid'il-Evâil ve*

sadece niteliği açısından değil, aklın yeterliliği açısından da itiraz etmektedir:

“1-Allah hakîmdir. Hakîm olan kullarını sadece akılla idrak edilebilecek şeylerle mükellef tutar. Şüphesiz aklî deliller, âlemin Kadîr ve Hakîm bir Sâniî olduğuna işaret etmektedir. O Kadîr ve Hakîm Zat, insana teşekkür gerektiren nimetler vermektedir. Biz, O'nun yaratılış ayetlerini aklımızla anlar, nimetlerine şükür gerekli olduğunu biliriz. Onu tanır şükredersek O'nun “ödülüne layık olabilir; nankörlük eder küfrederek O'nun azabına müstahak oluruz. O halde, kendisi de bizim gibi bir “insan olan” nebiye niçin itaat edelim? Şayet peygamber şu söylediklerimize ters şeyler getirirse, bu durum, zaten onun gerçekten yalancı olduğuna delildir!” Berahime, ayrıca Hakîm ve Kadîr olandan, namazda ve hac tavafında belirli bir beyte (beytullah) yönelmek, sa'yetmek, şeytan taşlamak, ihrama girmek, telbiyede bulunmak, bir taşın (hacerü'l- esved) öpülmesi ve kurban olayı gibi aklın kabul etmeyeceği emir ve nehiylerin sadır olmaması gerekir...”<sup>10</sup> düşüncesindedir.

Bu iddialara Kelâm alimleri tarafından uzun cevaplar verilmiştir.<sup>11</sup> Maksudımız Hz. Muhammedin risaleti olması sebebiyle bu ayrıntılara girilmeyecektir. Sadece bir örnek olarak Matüridî kelâmcısı Üsmendî'nin probleme yaklaşımını özetlemek istiyoruz: “Alem mahluktur. Allah ise onun hem Mâlikî hem de Hâlikî'dir. Her mülk sahibi mülkünde dilediği gibi tasarruf eder. Allah da kulları üzerinde tasarruf etme hakkına sahiptir: Onların faydalarına olanı emretmesi, zararlı şeyleri de yasaklaması, dünya ve ahiret yaşantılarının menfaatine ve zararına olan şeyleri kullarına apaçık göstermek üzere irşat etmesi mümkündür.” Üsmendî'ye göre akıl nimet verene şükürün gerekli olduğunu bilebilir. Ancak, akıl, bu şükürü ne ile, nasıl ve ne zaman, hangi ibadetle yapacağını bilemez.<sup>12</sup>

*Telhis'idd-Delâil*, Thk.: İmadü'ddin Ahmed Haydar, (Beyrut, Müessesetu Kitabi'ssekafiyye, yay.,1993) s.126.

<sup>10</sup> Bakıllânî, Kâdî Ebî Bekir Muhammed et- Tayyib, *Kitabu't-Temhid'il-Evâil ve Telhis'idd-Delâil*, Thk.: İmadü'ddin Ahmed Haydar, (Beyrut, Müessesetu Kitabi'ssekafiyye, yay.,1993) s.126.

<sup>11</sup> Bâkılânî, *Kitabu't-Temhid*, s.126-155.

<sup>12</sup> Üsmendî, Alâeddin, *Lübabü'l-Kelâm*, Alaeddin el-Üsmendî ve Lübabü'l Kelâm Adlı Eseri adıyla thk.: Said Özervarlı, (İstanbul, İSAM yay., 2005) s.99-100. Krş.: Şehristânî, Muhammed b.Abdülkerim b. Ebi Bekir *Nihâyetü'l-İkdâm fi ilmi'l-kelâm*, Şamile/Akide, s.148.

Peygamberlik insanlık âlemine Allah'ın bir lütuf ve ihsanıdır. Akıl, insanın sakinmesi ve yönelmesi gereken fiil ve ibadetlerin keyfiyetini bilemez. Gerek birey gerekse toplumla ilgili üstün ahlak ilkelerini, insanların menfaatine olan kaideleri icat edemez. Hatta gıdaların faydalı ve zararlı olanları insan tecrübeleriyle tespit edilecek olsa idi, hayatı çekilmez duruma düşüren sıkıntılar yaşanırdı.<sup>13</sup>

Aklın hükümleri bakımından nübüvvet mümkün olan bir husustur. Çünkü nübüvvet Allah'ın irade sıfatıyla ilgilidir. Allah'ın iradesine bağlı bir hususta, 'Bu Allah'a vaciptir' demek, tutarlı olmaz. Çünkü vacip olan iradi olmaz, iradi olan da vacip olamaz.<sup>14</sup> Ehl-i Sünnet Kelâmının öncü ismi Matüridi'ye göre Allah'ın insanlara peygamber göndermesi haktır. Yüce Allah'ın bütün işleri hikmetlidir. Onun fiillerinin bu hikmetin dışına çıkması veya hafiflikle nitelenmesi düşünülemez. Allah'ın emrettiği şeyleri kullarının yapmasının O'na bir faydası olmadığı gibi, O'nun yasaklarını, kullarının terk etmemeleri Zatına bir zarar da veremez. Aksine, emredilen ve nehyedilen şeylerde kulların faydası vardır. İyi ve kötü şeyleri bilmede, aklın büyük bir rolü olsa bile, dinle ilgili şeyleri ve eşyanın tabiatını bilmede aklın önemli bir payı yoktur.<sup>15</sup> Her akıl, Allah'ın Cennet ve Cehennemi gerektiren iyi ve kötü amel (ma'ruf / münker) dediğimiz işleri tespit edemez. İbadetlerin miktar ve keyfiyetlerini bilemez.<sup>16</sup> Bu hususları doğru bir şekilde ancak Peygamberlik kurumu ile öğrenebiliriz. Peygamberler, Allah'ın terbiyesinde yetişmiş kimselerdir.<sup>17</sup>

Peygamberlik hayatın tamamı ile ilgilidir. İnsanın temel problemlerinden birisi de yaratılışın gayesidir. İnsana bahşettiği akılla, onun en küçük ihtiyaçlarını bile öğreten Yaratıcının, ona

<sup>13</sup> Taftazani, Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh Sa'duddin, *Şerhu'l – Makasid*, Salih Musa Şeref, (Beyrut, Alemlü'l Kütüb yay. 1998) V/6,7.; Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet" md. TDVİA., (Türkiye Diyanet Vakfı, y. (İstanbul, 2007) XXXIII, 284.

<sup>14</sup> Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi*, Ankara, ty. s.9,10.

<sup>15</sup> Kemal Işık, *Matüridi Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, (Ankara, Fütüvvet yay., 1980,) s.103.

<sup>16</sup> Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yay., 2007) s.57.

<sup>17</sup> Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekir Nihâyetü'l-İkdâm fî ilmi'l- kelâm, Akîde blm. Şamile s.148; Yümni Sezen, *Tarihi Maddeciliğin Tahlil ve Tenkidi*, (İstanbul: Veli yay., 1984) s.342.



hayatın gayesini bildirecek bir rehber göndermemesi düşünülemez.<sup>18</sup> Bundan dolayı peygamber ister akli teyit etsin, isterse yol göstereyin; her iki durumda da Allah'ın insanlara peygamber göndermesi O'nun bir lûtfudur."<sup>19</sup> Şu ayetler bunu teyit eder:

الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ

"Rahman olan Allah Kur'an'ı öğretti."<sup>20</sup>

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ

"And olsun ki, Allah insanlara büyük bir lûtufta bulunmuştur. Çünkü içlerinden ve kendilerinden, bir peygamber göndermiştir"<sup>21</sup> Mâturidî bu lûtf ve ihsanın üç hedefe yönelik olduğunu bildirir: a- Her maden kendi cinsi ile kaynaştığı gibi insanların kalbi de insanlar ile ünsiyet eder. b-Din İnsanları birleştirip aralarındaki ihtilâfları gidermek içindir. c- Peygamberler, insan cinsinden olmasaydı, insanlara peygamberlik işaretlerinden emin ve sadık olmak gibi delilleri gösteremezlerdi. Çünkü insanlar, melek ve cinleri göremezler.<sup>22</sup>

Allah'a iman eden kişinin O'nun peygamberler gönderebileceğine inanması gerekir. Asıl olan gönderendir. Elçinin görevi ise kendisini gönderenin emir ve nehiyelerini tebliğdir. Emir ve yasakların akılla bilinebileceğini ve peygambere gerek olmadığını söylemek Allah'ı inkâr etmek demektir. Çünkü kulları için neyin iyi ve neyin kötü olduklarını en iyi bilen şüphesiz Allah'tır.<sup>23</sup>

Taftazânî de peygamberliğin imkânı ve gerekliliğini va'd ve va'id kavramları bağlamında incelemiştir. O'na göre, "Allah Cennet ve Cehennem yarattı. Birinde ödül, diğesinde ceza hazırladı. Cenneti kazanmak ve Cehennemden kurtulmanın gerekleri olan helal ve haram; iyi ve kötü, kısacası Allah'ın emrettiği ve sakındırdığı şeyler, aklın tek başına anlaması mümkün olmayan işlerdir."<sup>24</sup> Taftazânî,

<sup>18</sup> Afzalu'r-Rahman, *Siret Ansiklopedisi*, (Birinci Basım, İstanbul: İnkılâp yay.,1996) c.6, s.14-15.

<sup>19</sup> Ahmet Akbulut, *Nübüvvet*, Ankara, 1992, ty., s.13.

<sup>20</sup> Rahman, 55/1-2.

<sup>21</sup> Al-i İmran, 3/164.

<sup>22</sup> Maturidi, Abu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtu ehl-i'ssunne*, thk.: F.Y. Hanemi, Resalah Puplichers, Lübnan, 2004, I, 327.

<sup>23</sup> Kemal Işık, *Maturidi'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, Fütüvvet y. 1980, s.103.

<sup>24</sup> Taftazânî, Sa'duddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akaid*, çevr.: S. Uludağ, (İkinci Basım,

Nesefî akaidindeki “rasullerin gönderilmesinde hikmet vardır” sözünü şöyle açıklar: "Bu sözde, rasul göndermenin, Sümeniyye ve Berahimenin zannettikleri gibi nübüvvetin imkânsız olmadığına; bazı kelâmcıların zannettikleri gibi ‘iki tarafın varlık ve yokluğunun eşitliği’ anlamındaki ‘mümkün’ de olmadığına, Mu’tezile’nin zannettikleri gibi, ‘Allah’ın üzerine vaciplik’ anlamı olmadığına işaret vardır.”<sup>25</sup>

### **B. Kur'an'da Hz. Peygamberin Risaletinin Delilleri**

Bir konuyu dini açıdan kanıtlamak, onu, mevcudiyeti kesin ve manası açık bir nassa dayandırmakla mümkündür. Buna göre Hz. Muhammed’in (a.s.m) Allah’ın elçisi (rasul) olduğu Kur’an’da açıkça belirtilmiş; insanların buna iman etmeleri emredilmiştir. Hadislerde de O’nun risaleti kesin bir dille ifade edilerek, Onun peygamberliğine inanmadıkça bir insanın mü’min sayılamayacağı belirtilmiştir.<sup>26</sup> Hz. Peygamberin risaletinin Kur’andaki delilleri değişik açılardan incelenebilir. Biz Kur’an’daki bu ayetler arasından özellikle, Hz. Muhammedi’nin risaletini anlatırken, akılları tasdike sevk etmek ve ikna etmek üzere değişik deliller getiren ayetleri incelemeye çalıştık. Öncelikle, O’nun zatındaki harika özellikler ile nübüvvetini ispat eden ayetlere bakalım.

### **1. Hz. Muhammed'in (a.s.m) Zatî Özellikleri Açısından Nübüvvet**

#### **a. Beşer’den bir Rasul**

Varlık sahibi olmaları itibariyle insan ve Allah aynı kavram ile anlatılsa bile, apaçık (bedîhî) bir gerçektir ki, insan ile Allah farklı varlık boyutuna sahiptirler. İnsan sınırlı, yaratılmış, eksiklik ve kusurlar ile dolu, mümkün bir varlık iken; Allah nihayetsiz kemâl sıfatlarına sahip, hiçbir kayıtla sınırlı olmayan, Vâcibu’l-Vücut bir varlıktır. “Farklı iki varlık boyutu arasındaki iletişim, semavi dinlerde Peygamber ile sağlanır.”<sup>27</sup> Allah ile kullar arasındaki iletişimin,

İstanbul, Dergâh yay., 1982, s.294.

<sup>25</sup> Taftazânî, Sa’düddin Mesud b. Ömer, *Şerhu’l- akâid*, çvr.: Süleyman Uludağ (İstanbul, Dergâh yay., 1982. s.293.

<sup>26</sup> Bekir Topaloğlu ve d., *İslâmda İnanç Esasları*, (İstanbul, Çamlıca y., 2009) s.177.

<sup>27</sup> Kadı Abdulcebbar, Ahmed el- Hemedani, *Tesbitu Delailu’n-Nübüvve*, Thk.:

tebliği yerine getirecek nitelikte olması aklî bir gerekliliktir. Sünnetullah da bu istikamette cereyan etmiş, peygamberler insanlardan seçilmişlerdir. Ne var ki, müşrikler Hz. Muhammed'i inkâr etmek için aynı durumun aksini savunmuş, Allah'tan mesaj getirecek elçinin kendileri gibi bir insan olmasını alay konusu etmişlerdi. Kur'an müşriklerin akıl ve his bakımından tutarlı olmayan bu itirazlarını nakleder:

وَقَالُوا مَالٌ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ  
فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا  
(7) أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكْوَنُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا  
رَجُلًا مَسْحُورًا

“Dediler ki, ‘bu nasıl peygamber! Yemek yiyor, çarşılarda dolaşıyor. Ona bir melek indirilmeli ve kendisiyle birlikte o melek de uyarıcılık görevi yapmalı değilmiydi? Veya ona bir hazine verilmeliydi, ya da bizzat kendisinin yeyip içtiği bir bahçesi olmalıydı.’”<sup>28</sup> Oysa, Alah'ın emir ve yasaklarını bildirecek elçinin insanlardan biri, onlar gibi beşeri özellikleri taşıyan kimse olması gerekirdi. İnsan kendisi ile ünsiyet ettiği, sohbetine ısındığı; iyi ve kötü durumda hemhal olabildiği birinden etkilenir. Bu sebeple Kur'an, elçinin insan olmasına çok sayıda ayetle dikkat çeker. Bu ayetlerden bir kısmı şu mealdedir:

“And olsun, senden önce de peygamberler önderdik. Onlara da eşler ve çocuklar verdik. Allah'ın izni olmadan hiçbir peygamber mu'cize getiremez. Her ecelin (vadenin) bir yazısı vardır.”<sup>29</sup>

“And olsun onlara içlerinden bir peygamber geldi ve onu yalanladılar. Böylece zulmederlerken azap onları yakalayiverdi.”<sup>30</sup>

“Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz bir takım erkekleri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız, ilim sahiplerine sorun.”<sup>31</sup>

“Biz onları yemek yemez bir beden yapısında yaratmadık. Onlar ölümsüz de değillerdi.” ‘Onlar (inkar edenler, mü'minlere) şöyle dediler: ‘Siz de ancak bizim gibi insansınız. Rahman hiçbir şey

Abdülkerim Osman, Daru'l-Arabiyye, Lübnan, t.y.) I, Mukaddime.

<sup>28</sup> Furkan, 25/7-8

<sup>29</sup> Ra'd, 16 / 38

<sup>30</sup> Nahl, 19 / 113

<sup>31</sup> Nahl,16 / 43

indirmemiştir. Siz sadece yalan söylüyorsunuz.”<sup>32</sup>

Bu ayetler ap açık, peygamberleri yemesi-içmesi, evlenmesi ve insanlarla muâşeretini olan bir insan halinde nitelenmektedir.

Bu gerçeğe rağmen müşriklerin istihzaları, “Allah’ı görme isteğine” kadar ulaşmıştı.

### لَوْ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْمَلَائِكَةَ أَوْ نَرَى رَبَّنَا

“Bize ya melekler indirilmeli, ya da Rabbimizi görmeliyiz” derler.<sup>33</sup> Peygamberlerin olağanüstü nitelikte, melek gibi bir varlık olması gerektiği düşüncesi ilkin, Brahmanlarca dile getirilmişti. Onlar, “Meleklerin insan şeklinde gönderilmiş peygamber olduklarına”<sup>34</sup> inanıyorlardı. Kur’an bu düşüncüyü reddetmiştir. Yüce Allah, meallerini verdiğimiz ayetlerde, geçmişteki peygamberlerin insan olma niteliklerini değişik açılardan anlattığı gibi, Hz. Muhammed’in de beşer vasfına vurgu yapmıştır:

“قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ” “De ki: Ben, yalnızca sizin gibi bir beşerim. (Şu var ki) bana, İlâh’ınızın, sadece bir İlâh olduğu vahyolunuyor.”<sup>35</sup>

“وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ” “Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler geldi geçti.”<sup>36</sup> Konuyla ilgili Kur’anda başka ayetler de vardır.<sup>37</sup>

Nübüvvet, Allah ile insanlar arasında irtibat kuran, insanları hem kendileri hem de evren hakkında bilgilendiren, onlara ebedi hayat için hazırlanma yolunu öğreten ilahi bir müessesese<sup>38</sup> olması sebebiyle nebinin insan türünden olması aklî bir gerekliliktir. Aksi halde,

<sup>32</sup> Enbiya, 17 / 7-8

<sup>33</sup> Furkan, 25/20

<sup>34</sup> Günay Tümer, “Brahmanizm” md., DİA, (TDV., yay., İstanbul, 1992) VI, 332; Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü’-t-tefâsir*, (Furkan, 25/8) Daru’lkalem yay., Beyrut ty., II, 355

<sup>35</sup> Kehf, 18/110.

<sup>36</sup> Al-i İmrân, 3/144

<sup>37</sup> Kehf,18/110; Zümer, 39/30; Fussilet, 41/6.

<sup>38</sup> Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Ansiklopedisi*, “Nübüvvet” md. (Türkiye Diyanet Vakfı yay., İstanbul, 2007) XXXIII, 285.

rehberlik, örneklik ve tebliğ vazifesi yerine getirilmemiş olurdu. Bu tebliği özlü şekilde ifade eden ayetlerden birisi şudur: **قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ** “De ki ben ancak (ahiret yurduyla ilgili) tehlikeyi haber veren bir peygamberim. Allah’tan başka bir ilâh yoktur. O tekdir, (inkâr edenleri) kahredici bir güce sahiptir.”<sup>39</sup> Çok sayıda Kur’an ayetinde görüleceği gibi, Peygamberin verdiği haber, iyi iş yapanları Ahiret mutluluğu ile müjdelemek, kötü iş yapanları ise, Allah’ın vereceği ceza ile korkutmaktır.<sup>40</sup>

### b. Hz. Muhammed’in Ümmîliği

Kur’an’ın Mekke’de Hz. Muhammed’e geldiği mütevâtiren sabittir. O’nun, inkârcılara, kendi nübüvvetine inanmamaları halinde, bu kitabın bir benzerini getirme konusunda meydan okuduğu da bilinen bir gerçektir.<sup>41</sup> Bu meydan okuma ümmî bir zat tarafından yapılmıştır.

Hz. Muhammed ümmî idi. Lügatlar, “ümmî” kelimesini, “annesinden doğduğu huy, tabiat üzere kalmış ve okuma yazma öğrenmemiş kimse” olarak tarif ederler. Bu kelime, “bağlı bulunduğu toplumun arasında yetişmiş, şahsiyeti doğuştan getirdiği melekelerle ve çevresinden öğrendiği şeylerle şekillenmiş, toplumundan kopuk bir hayat yaşamamış kimse”yi de ifade eder. İstılâhî anlamda ise, ümmîlik, Hz. Peygamberin, okuyup yazanlardan daha bilgili oluşu, Allah tarafından ilâhî bilgilerle donatılmış olması sebebiyle fitratının yüceliğine işaret eder. Bir peygamber hakkında “ümmî”lik, onun Allah’tan gönderildiğini ispat eden üstün bir özelliktir; bir mucizedir.<sup>42</sup> Müşrikler Hz. Muhammedi ve O’na indirilen Kur’an’ı peygamberin kendi uydurması olduğu gerekçesi ile inkâr ettiler. Oysa o, Kur’an’ı uyduracak bir ilim ve tahsile sahip değildi. Kâfirler, Hz. Peygamber (a.s.m.)’i doğumundan o âna kadar, görüp tanımışlardı. Toplum tarafından, onun hiçbir kitap okumadığı, herhangi bir hocanın talebesi olmadığı biliniyordu. Ümmî bir kişiden

<sup>39</sup> Sâd, 38/65

<sup>40</sup> Bkz.: Hûd, 11/2; Mâide, 5/49, 99; A’râf, 7/158; Rad, 13/7; Nahl, 16/64,89; İsrâ’, 17/54.

<sup>41</sup> Bâkılânî, Kadı Ebû Bekir Muhammed b.Tayyib, *Kitâbu’t-temhidi’l-evail ve telhisi’d-delaail*, thk. İmâdu’d-Din Ahmed Haydar, (Beirut, h.1414-m.1993) s.156-159.

<sup>42</sup> Mehmet Soysaldı-Songül Şimşek, *Kur’an’da Ümmî Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamberin Ümmîliği Meselesi*, pdf.

bu kitabın ortaya çıkmasına aklen imkân yoktu. Çünkü Kur'an'ın özellikleri, onun okuma bilmeyen bir kişinin "uydurması olamayacağını" ispat ediyor. Elmalî'nin ifadesi ile, bu kitap, "her türlü hikmeti içeriyor; dini prensiplerin hikmetleri, yüce ahlâkın esasları, cemiyet hayatının sırları, insanlığın menfaatine olan şeyler, ilk ve ikinci yaratılışın keyfiyeti, evrende geçerli olan ilahi kanun ve âdetullah, bunların uygulama şekilleri, hem söz, de hem de eylemle öğretiliyor."<sup>43</sup> Kur'an onun ümmi olduğunu değişik ayetlerde bildirmiştir. Örnek olarak bir tanesi şöyledir:

قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (16)

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ

"De ki, eğer Allah dileseydi, Kur'an'ı size okumazdım. Ve onu size hiç bildirmezdim. Ben ondan önce aranızda bir ömür boyu kalmıştım. (Böyle bir şey yapmamıştım) hiç düşünmüyor musunuz? Kim, Allah'a karşı yalan uydurandan daha zalim olabilir?"<sup>44</sup>

Fahredden Razi bu ayeti şöyle yorumlamıştır: "Böylesi büyük ve kıymetli bir kitabın, öğrenim görmemiş, talebe olmamış, hiçbir kitap okumamış ve ilmî tartışmalarda bulunmamış bir kimsenin eliyle gelmesi, bunun ancak bir vahiy ve inzal yoluyla (onun peygamber olduğu kabul edilerek) olacağını zarurî olarak gösterir. Zarurî olarak bilinen şeyleri kabul etmemek ise, aklın sağlığına zarar verir. İşte bundan dolayı, o, 'Siz hâlâ aklınızı kullanmayacak mısınız!?' diye sormaktadır."<sup>45</sup>

### c. Hz. Peygamberin Ahlâkı

Kur'an'da Hz. Muhammedin nübüvvetini ispatta kullanılan bir dedil de O'nun ahlâkıdır.

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ "Şüphesiz, sen yüce bir ahlâk üzerindesin"<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Elmalî'li Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul, Eser neşriyat, 1971) I, 539.

<sup>44</sup> Yunus, 10/16 Hz. Muhammed'in ümmiliğine dair ayetler için bkz.: Kasas, 28/45-46; Ankebût, 29/48; Şûrâ, 42/52.

<sup>45</sup> Fahreddin er-Razi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. El-Hasan, *Tefsiru'l-kebir*, (Üçüncü Basım, Lübnan, Tüراسu'l Arabi, yay.,1999) X, 602.

<sup>46</sup> Kalem, 68/4.

âyeti bize onun ahlâkının yüceliğini anlatır. Hz. Peygamberin risaletini ispat etmede etkili olan ve nübüvvetle ilgili ahlâkî özelliklerin bir kısmı şöyle ifade edilebilir:

O devamlı tayakkuz ve tefekkür halinde idi. İhtiyaç olmadıkça konuşmaz, uzun müddet sükût ederdi. Veciz ve anlaşılır konuşur, sözlerinde ne fazlalık ne de noksanlık olurdu. Yumuşak huylu idi. Kaba ve aşağılayıcı değildi. Azıcık da olsa nimete saygı gösterirdi. Hiçbir şeyi kötülemezdi. Hakka aykırı bir iş yapıldığında öfkelenirdi. Kendisi için öfkelenmez ve intikam almazdı. Konuştuğu zaman konuşmasına uygun şekilde elini hareket ettirirdi. Birisine öfkelendiğinde ondan uzak durur; sevindiğinde kendini tutar, vakarını bozmadı. Çoğunlukla gülmesi tebessüm şeklinde idi.<sup>47</sup>

Ahlâktaki bu yüce sıfatlar sadece ilim erbabınca değil, kelâmcılar tarafından da nübüvvetin delili sayılmıştır. Mâtürîdî, “yalan söylediğinin asla görülmemesi, yanıldığının bilinmemesi, düşmandan kaçışının vaki olmaması, hiçbir zaman (birisine) yaranma politikası gütmemiş olması, tartışmaya girmemiş, kötü konuştuğu duyulmamış ve kendi adına intikam almaya kalkışmamış” olmasını nübüvvetinin delilleri olarak sayar.<sup>48</sup> Gerçek şu ki, “Efendimizin (a.s.m.) ahlâkının hârikulâdeliğini gözler önüne seren bir konu; O’nun (a.s.m.) her bir güzel sıfatta zirvede olmasıdır. Aslında, çeşitli huyların en yüksek ahlâk derecesinde bir şahısta toplanması zordur. Meselâ, son derece yumuşak huyluluk ile son derece yiğitlik ve kahramanlık; tam bir alçakgönüllülük ile son derece heybet ve vakar; kılı kırk yaran bir adâlet ile son derece merhametlilik; tam bir tutumluluk ile, tam bir cömertlik; engin bir sevgi ve şefkat ile yerinde gösterilen hiddet ve kızgınlık...Birbirine zıt gibi görünen bu güzel huyların, bir arada hem de zirve noktada bir şahısta toplanması; bir huyun, bir başkasına engel olmaması, hârikulâdedir. Bu ise, ancak Allah’ın seçtiği kişilerde olabilir.

Hz. Peygamberin ahlâki güzellikleri efsanevi bir rivayetten ibaret değildir. "Ona iman edip, tebliğine uymak için sahip olduğu her şeyi; hatta canlarını vermiş binlerce zeki insan, onun bütün gidişatını yakından izlemişlerdir. Onda gördükleri mükemmel ahlâk,

<sup>47</sup> Kadı İyaz, Ebü'l-Fazl b. Musa el-Yahsebî, (ö.1149/543) *eş-Şifa bi ta'rif-i hukuki'l-Mustafa*, trc. Suat Cebeci, (Ankara, Rehber yay., tsz.) s.63, 120.

<sup>48</sup> Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhid*, trc.: Bekir Topaloğlu, (Ankara, İSAM yay., 2002), s.239.

dürüstlük, akıl ve hikmete hayran kalmışlardır. Bu hayatın hiçbir noktasında yalan, ahlâksızlık ve insan şerefine ters düşen bir durum yoktur. Bu temiz hayat seyri, Hz. Muhammed'in (a.s.m) gençliği ve peygamberlikten önceki hayatını da kapsar. Mesela, çevresi şirke daldığı zamanlarda, o, çocukluk ve gençlik devrelerinde de asla putperestlik gibi batıl şeylere bulaşmamıştır. Hayatının bir merhalesinde, ortaya atılan nübüvvet iddiası, kuru bir iddia olarak kalmamış, ardında köklü ve asil bir yaşantı desteğini bulmuştur.<sup>49</sup>

Bu gerçekler sebebiyledir ki, Kur'an, bize onu ahlakı ile sunuyor.

يس {1} وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ {2} إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ {3} عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

"Yâsîn, hikmet dolu Kur'an hakkı için, sen şüphesiz gönderilenlerden (Rasullerden)sin, dosdoğru yol üzerindesin."<sup>50</sup>

ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ  
وَأِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ  
Nûn. Kaleme ve yazdıklarına andolsun ki, sen Rabbinin nimeti ile bir mecnun değilsin ve hiç şüphesiz senin için bitip tükenmeyen bir ecir vardır. Ve hiç şüphesiz sen yüce bir ahlâk üzeresin."<sup>51</sup>

Fahreddin Razi, bu ayeti Hz. Peygamberin, "ilâhî ve hak bilgilere istidâtlı, batıl inançları kabullenmeye ise istidatsız olma hali" diye ifade eder. Ona göre, Hz. Peygamber, önceki peygamberlerin bütün üstün niteliklerini taşımaktadır. Şu ayet bunun delilidir:

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَى  
لِلْعَالَمِينَ

"İşte bunlar Allah'ın doğru yola erıştirdikleridir, onların yoluna uy, 'Sizden buna karşı bir ücret istemem, bu sadece herkes için bir hatırlatmadır' de,"<sup>52</sup> ayetine göre, O, diğer peygamberlere uymuştur. Hz. Muhammed'in önceki bütün peygamberlere uyması bir kemal sıfatıdır. Bu hususta onda bir zorlanma (tekellüf) ve "yapmacık"

<sup>49</sup> Suat Yıldırım, *Kur'an Sempozyumu*'88, (İstanbul, 1989) "Kur'an Beşer Sözü Olamaz" adlı tebliğ, s.120; Seyyid Ebu Ala el-Mevdudi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, çevr: Ahmet Asrar, darulkitap-v2, (Tarih blm.)

<sup>50</sup> Yâsîn, 36/1-4

<sup>51</sup> Kalem, 68/1-4.

<sup>52</sup> En'am, 6/90.



hareket hissedilmez. Çünkü, onun fitratı, mânevî zevklere tutkun; maddî hazlara karşı ise istikamet halinde idi.<sup>53</sup> O'nun Ahlâkı'nın büyüklüğü, Kur'an'ın canlı bir misali olmasındandı. Hz. Aişe validemiz, (r.a) onun ahlâkını soranlara, "Sen Kur'ân okumuyor musun? İşte Kur'ân, Hz. Peygamber (a.s.m)'in ahlâkı odur" demiştir.<sup>54</sup> Hz. Aişe (r.anha) sonra da Mü'minûn Sûresi'nin başından on ayet okumuştur.<sup>55</sup> Bu ayetlerde, mü'minlerin özelliklerinden, "namazı huşu ile ve vaktinde kılmak, boş şeylerden uzak durmak, iffet ve namusları korumak, emânete riayet etmek," gibi hususlar sıralanır.<sup>56</sup>

Rasülüllah (a.s.m) Allah'ın emirlerine o kadar dikkatli idi ki, bu durum, "Beni, Hûd sûresi ihtiyarlattı" hadisinde görüldüğü gibi bu duyarlılık onun, "yaşlanmasının" sebebi olarak gösterilmiştir. Hud suresindeki ilgili ayetlerde,

فَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

"O halde sen, beraberindeki tevbe edenlerle birlikte emrolunduğun gibi dosdoğru ol! Ve aşırı gitmeyin. Çünkü O, her ne yaparsanız onu hakkıyla görendir."<sup>57</sup> buyrulmaktadır. Aşırılık adaletin ihlalidir. Hz. Peygamber her tür aşırılıktan beri, erdemlerin en yücesi olan adalet ve ihsan sahibi idi. Her şeyi yerli yerine koymak, en uygun olanı yapmak anlamına gelen adalet ve ihsanı, ailede, çevrede, toplumda en mükemmel şekilde tatbik ederdi. Bu hali ile, "gayesine uygun yaşamak için" büyük bir gerilim içindeydi. İnsan ilişkilerinde adalet ve nezaketin zirvesindeydi. Enes (r.a)'ın şu tespiti buna bir örnek olabilir:

"Hz. Peygamber (a.s.m)'e, on yıl hizmet ettim. O bana, yaptığım hiçbir şey hususunda "niçin yaptın?"; yapmadığım hiç birşey hususunda da, "keşke şöyle yapsaydın" demedi. Hz. Aişe (r.anha) da şöyle der: "Hz. Peygamber (a.s.m.) Ashabından ve ehl-i beytinden

<sup>53</sup> Razi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. El-Hasan Fahreddin, (Üçüncü Basım, Lübnan, Türasu'l Arabi, yay.,1999) *Tefsiru'l-kebir*, X, 601.

<sup>54</sup> Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Müsned-ü Ahmed*, c.53 s.447 H.no.:1107 Şamile, Kütübü'l-Mütun; Beyhaki, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Şuabu'l-İman* II/154, Şamile, Kütübü'l-Mütün Thk.: M.Said, Besyuni Zağlul, (Daru'l kütübü'l-İlmiyye, 1.bs Beyrut, 1410 h.).

<sup>55</sup> Fahreddin er-Razi, *Tefsiru'l-kebir*, X, 601-2.

<sup>56</sup> Mu'minun, 23 /1-9.

<sup>57</sup> Hûd, 11/112.

kendine seslenen herkese, 'Lebbeyk (buyurun)' derdi.<sup>58</sup>

Hz. Peygamberin sahip olduğu yücelik, aldığı bir eğitimin sonucu değildir. Onun sahip olduğu ahlaki güzellikler Allah'ın lûtfudur.

وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا

"(Allah) sana, kitabı ve hikmeti indirdi ve bilmediklerini öğretti. Allah'ın sana olan lûtfu büyüktür."<sup>59</sup> O, bu lûtufla hiçbir şirke bulaşmamış, temiz bir geçmişe sahiptir.<sup>60</sup>

Hz. Muhammed (a.s.m), ergenlik yaşında, toplumun en güzel ahlaklısı, en geçimli olanı, en iyi komşuluk yapanı, en doğru sözlüsü, en güvenileni; kötü huylardan en uzak duran kimsesi idi. Mekke'de ona "el- Emîn" deniyordu. O, sadece bu sıfatla çağrılıyordu. Kâbe'nin tamiri sırasında Haceru'l-esved'in yerine konulma işinde ihtilâf çıkmıştı. İhtilâfın çözümü için, şöyle bir formül bulundu: "Ertesi gün Kâbe'de ilkin kim görülürse, taşı yerine o koysun." O gün gelen ilk kişi de, Muhammed'ül- Emîn olmuştur.<sup>61</sup> Ve taş onun eli ile yerleştirilmek suretiyle ihtilâf giderilmiştir.

#### d. Hak Üzere Olduğunun İlânı

Hz. Muhammed'in risaletiyle ilgili Kur'an'ın kullandığı delillerden biri, Hz. Peygamberin "hak üzere" olduğunun ifade edilmesidir. Hak, lügatta, "mutabakat, uygunluk," ıstilahta ise, "Kur'an', tevhid, İslâm, doğru, gerçek, vacip olan ve azap" anlamlarında kullanılmıştır.<sup>62</sup> Yüce Allah. Hz. Peygamberi, "Hak" ile gönderdiğini bildirir:

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ

"Doğrusu biz seni Hak ile müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik,"<sup>63</sup> ayetinde olduğu gibi. Buradaki "hak" kelimesi, "Kur'an,

<sup>58</sup> Razi, *Tefsiru'l-kebir*, X, 602.

<sup>59</sup> Nisa,3/113

<sup>60</sup> Kâfirûn, 109/1-6.

<sup>61</sup> Kasım Şulul, *Son Peygamber Hz. Muhammed'in Hayatı*, (1. Baskı, İstanbul, Siyer yay.) s.100-101.

<sup>62</sup> Isfahani, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredâtü fi garîbi'l-Kur'an*, thk.: M. Seyyid Keydani, (Beyrut, Daru'l Ma'rife, tsz.) s.125; Mukatil b. Süleyman, "el-Hakk", md., *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, "Kur'an" bölümü, Daru'lkitap.comV2.

<sup>63</sup> Bakara, 2/119.

kesin deliller ve tevhid" olarak tefsir edilmiştir.<sup>64</sup> Aynı özellik şu ayette de anlatılmıştır: "O Allah'tır ki, Rasulünü, hidayet ve hak dini ile, bütün dinlerin üzerine geçirmek için gönderdi."<sup>65</sup> Çünkü Kur'an, insanlığa hidayeti, hakkı ve doğruyu getirmiştir. Peygamberin üzerinde bulunduğu "Hak", "Hikmetin gerektirdiği şekilde var edilmiş olan" şeylerin tamamıdır.<sup>66</sup> Çünkü Allah'ın fiillerinden olan Rasul göndermek de hak ve hikmettir.

مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

"Allah bunları, ancak bir gerçeğe (ve hikmete) binaen yaratmıştır. O, bilen bir kavme âyetlerini açıklamaktadır."<sup>67</sup>

Hz. Muhammed'in tebliğinin özünü meydana getiren "hak" a karşı çıkmak ve direnmek Kur'an'da ebedi hüsrân sebebi gösterilmiştir: "Kendisi için hidâyet/doğru yol belli olduktan sonra, kim Peygamber'e karşı çıkar ve mü'minlerin yolundan başka bir yola giderse, onu o yolda bırakınız ve cehenneme sokarız; o, ne kötü bir yerdir!"<sup>68</sup>

Allah'ın bildirdiği bu hüsrân dünyada da görülmüştür. Bunun bir örneği, Kamer suresinde anlatılır. Müşrikler, Yahudiler ve Hristiyanlar düşmanlıkta ittifak ettikleri bir dönemde Muhammed (a.s.m)'in çevresindeki zayıf, güçsüz insanlara bakıp, "Muhammed bizi bu fakir ve köle insanlarla mı yeneceğini sanıyor. Oysa güç, kuvvet, şeref ve haysiyet bizde!" diyorlardı. Surede, Nuh, Ad ve Lût kavimlerinin, yaşanmış bir gerçek olarak nasıl helâk edildikleri anlatılmış ve şöyle denmiştir:

أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أَوْلِيكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ (43) أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُنْتَصِرُونَ (44)

سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ وَيَوْلُونَ الدُّبُرَ (45) بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ

"Şimdi söyleyin (ey Mekkeliler!) Sizin kâfirleriniz onlardan daha mı güçlüdür! Yoksa ilahî kitaplarda sizin ebedî olan âhirette kurtulacağınıza dair berat senedi mi var?

<sup>64</sup> Maturidi, Te'vilat, I/87.

<sup>65</sup> Tevbe,9/33.

<sup>66</sup> Rağıb el-İsfahânî, el-Hüseyin Muhammed b. Müfaddal, *Müfredatu elfazi'l Kur'an*, trc.: Yusuf Türker, II. Basım, İstanbul, Pınar y.2010 s.417.

<sup>67</sup> Yunus, 10/5.

<sup>68</sup> Nisâ, 4/115

“Ne o, ‘Biz tam dayanışma halinde olan, muzaffer bir topluluğuz’ mu diyorlar?

“İyi bilsinler: Onların toplu kuvvetleri bozguna uğrayacak ve arkalarını dönüp kaçacaklardır.”<sup>69</sup> Bu âyetler, mu’cizevî bir şekilde, Bedir’de müşriklerin maruz kalacakları hezimetini haber veriyor.<sup>70</sup> Şu ihbarın gerçekleşmiş olması, Hz. Peygamberin Hak üzere oluşu ve Risaletine bir delildir.

Yüce Allah “Hak” ile gönderdiği elçisinin, insanlar için, “sadece bir uyarıcı” olduğunu ve “her milletin de bir rehberi bulunduğunu” bildirir:

إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ Müfessirler bu ayeti üç şekilde açıklamaktadır: Sen sadece bir uyarıcısın; her toplumun senin gibi bir yol göstericisi yani peygamberi vardır. b) Sen sadece bir uyarıcı, aynı zamanda bütün insanlar için bir yol göstericisin. c) Sen sadece sana emanet edilen mesajı tebliğ etmekle görevli bir uyarıcısın, insanların gönlünü imana ısındıran asıl hidayet edici ise yalnızca Allah'tır.<sup>71</sup>

Cuma suresinde bu (Hakkın) gerçeğin nitelikleri anlatılır. Buna göre hak ve gerçek üzere bulunan Hz. Muhammed’in tebliği, sadece içinden çıktığı “ümme topluma” değil, sonrakilere de şamildir. Çünkü Kur’an, evrenseldir.<sup>72</sup> Yasin Suresinin ilk ayetlerinde de bu vurgu görülür. “Hakîm olan Kur’an’a” yemin edildikten sonra, “Gerçekten sen gönderilen elçilerdensin. Ve Dosdoğru bir yol üzerindesin”<sup>73</sup> buyrulur. Yüce Allah bu ayette Kur’an’a yemin etmekle ile, Hz. Muhammedin risaletini bir arada zikretmiştir. Ayette geçen hikmetin hem Allah’a (c.c) hem de insana bakan ayrı anlamları vardır. “Hüküm” kökünden gelen hikmet, genel olarak, ilim ve akıl ile ulaşılan gerçek bilgi anlamına gelir. Allah’ın hikmeti, eşyayı bilip tam yerinde ve amaca göre yaratması; insanın hikmeti ise, varlıkları bilmek, iyi ve güzel şeyler yapmaktır.<sup>74</sup> Yasin suresinde Kur’an’a yemin edilerek, Kur’an "Hakim" sıfatıyla birlikte anılmıştır. Ve şu

<sup>69</sup> Kamer, 54/43, 44, 45.

<sup>70</sup> Taberi, Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Camiu'l-Beyan An Te'vili'l-Kur'an*, thk.: A. Muhammed Şakir, (M. Risale yay., y.y.:2000) 22/602.

<sup>71</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, (Türkiye Diyanet Vakfı yay.,) Ra'd, 13/7

<sup>72</sup> Cuma, 62/1-3

<sup>73</sup> Yasin, 36/3-4

<sup>74</sup> Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, “Hikmet” md. (Darulkitap.com.v2, Kuba Yayınları): 23/232-234.

mesaj verilmiştir:

"Kur'an senin peygamberliğine bir delildir ve hikmet doludur. Böylesine hikmetli sözleri ancak bir peygamber tebliğ edebilir. Çünkü bu sözler bir insanın yeteneklerinin çok üstündedir. Hz. Muhammed'i (s.a) tanıyan herkes bu sözlerin ona ait olmadığını veya başka bir kimseden öğrenmediğini çok iyi bilir.<sup>75</sup>

#### e. Mukaddes Kitaplara Yapılan Atıflar

Kur'an, Hz. Peygamberin risaletine önceki kitapları şahit göstermektedir. Bu ayetlerden birinde Peygamberimizin risaletle ilgili özellikleri şöyle anlatılmıştır:

لَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ  
وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ  
الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ  
وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

"Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o Rasule, o ümmî Nebî'ye uyanlar (var ya), işte o Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten men eder, onlara tayyibâtı (temiz ve güzel şeyleri) helâl, habâisi (pis ve zararlı şeyleri) haram kılar. Ve üzerlerindeki ağırlıkları, sırtlarındaki zincirleri atar. O Peygamber'e iman edip ona saygı gösteren, yardım eden ve onunla birlikte gönderilen Nûr'a (Kur'an'a) uyanlar var ya, işte, kurtuluşa erenler onlardır."<sup>76</sup>

Fahreddin Razi, İncil ve Tevrat'ta Hz. Muhammed'e (a.s.m) nispet edilen bu risalet özelliklerini şöyle açıklar:

1-Hz. Muhammed'in, ümmiliği, Rasul ve Nebi olduğu İncil ve Tevrat'ta yazılmıştır.

2-Araplar da ümmi idi. Fakat onlar, bir şiiri okuyup naklederken, eksiltme ya da ilaveler yapardı. Fakat, Hz. Muhammed (a.s.m)

<sup>75</sup> Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, Yasin, 1-4 tefsiri html. dosyası, Darulkitap.com.v2

<sup>76</sup> A'raf, 7/157, ayette, sözü edilen, İsrailoğullarının mükellef tutulup, ümmet-i Muhammedden kaldırılan ağır teklifleri Zemahşeri şöyle özetler: Tevbelerin kabul edilmesinin kendilerini öldürmeye bağlanmış olması, hata ile adam öldürene kısas uygulaması, günah işleyen âzâların kesilmesi, pislik değen elbisenin kesilip atılması, ganimetlerin yakılması. Zamahşeri, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer, (h.467-538) *el-Keşşafu an hakaiki'ttenzil ve uyuni'l akavil fi vücuhî'te'vil*, Thk.: Abdurrezzak el- Mehdi, Turasu'l-Arabi, Beyrut-Lübnan, III,156, 2001.

vahyedilen ayetleri kaç defa tekrar etse, ayetlere, ne eksiltme yapar ne de ilave ederdi! Bu, Allah'ın unutturmaması ile mümkün olmuştur. A'lâ suresindeki, **سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسَى (6) إِنَّا مَا شَاءَ اللَّهُ** "Bundan böyle sana Kur'ân okutacağız da sen unutmayacaksın. Ancak Allah'ın dilediği müstesna."<sup>77</sup> ayetleri bunu ifade eder.

3-Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'in ismi yazılıdır. Eğer yazılı olmasaydı, böyle bir şeyi söylemek, yahudi ve hristiyanları, O'nun sözünü kabul etmekten uzaklaştıran en önemli sebeplerden biri olurdu. Zira yalan ve iftirada ısrar etmek, nefret uyandıran şeylerdendir. Akıllı bir kimse, kendi kıymetinin düşmesine sebebiyet verecek ve insanları sözünü kabulden uzaklaştıracak olan bir şeyi yapmaz. Cenâb-ı Allah böyle buyurduğuna göre, bu söz, Hz. Muhammed (s.a.s)'in sıfatlarının Tevrat ve İncil'de zikredilmiş olduğuna işaret eder. Bu da, Hz. Peygamber'in (a.s.m) nübüvvetinin doğruluğunu gösteren delillerdendir.

4-"İyiliği emreder" sözü Tevrat ve İncil'de onun sıfatı olarak geçer. Zeccac'a göre, bunun anlamı şudur: "Onun, kendilerine iyiyi emrettiğini, yanlarındaki kitapta yazılı olarak buluyorlar." Ben derim ki: İyiliği emretmenin bütün çeşitleri, Hz. Peygamber'in, "*Allah'ın emrine saygı göstermek, mahlûkatna da şefkat etmek*" hadisinde özetlenmiştir. Çünkü varlık, zatından dolayı ya vacib ya da mümkündür. Zatından dolayı vacip olan Allah'tır. Mahlukat mümkünü'l-vücuddur. İnsan için Allah'a tazim ve kulluktan, O'nun izzet kapısında inkıyâd ve huşu' izhar etmekten ve O'nun noksanlıklardan berî, zıdlardan ve ortaklardan münezzehtir. kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğunu itiraf etmekten daha şerefli bir iyilik yoktur.

Mümkün olana gelince: Mahlukatın her zerresi, Allah'ın birliğine ve O'nun noksan sıfatlardan münezzehtir olduğuna kesin bir delil ve açık bir burhandır. Onlara da bu sebeple saygı ve ta'zîm nazarıyla bakmak gerekir. Mahlûk, canlılar cinsinden olursa, ona da, insanın gücünün yettiği en son noktaya kadar şefkat göstermek gerekir. Ana-babaya iyilik etmek, akrabayı ziyaret etmek ve iyiliği yazmak, bu şefkate dahildir.

5-"Kötülüğü yasaklar" sözü bir üsttekilerin tam zıtlarını ifade eder.

<sup>77</sup> A'lâ, 87 / 6-7.

6-“Tayyibatı helâl kılması”ndan gaye, insanın fıtratı ve yaratılışı itibariyle ona hoş gelen şeylerdir. Faydalı şeylerde, aksi bir hüküm bulunmadıkça aslolan helal olmaktadır.

7- “Habâisin haram kılınması” da onun özelliklerindedir. insan fıtratının hoşlanmadığı ve nefsin pis ve kötü bulduğu her şeyi alıp kullanmak, bir elem ve keder sebebidir.. Zararlı olan şeylerde asl olan ise, onların haram olmalarıdır.. Binâenaleyh bu ifâde, insan fıtratının hoşlanmadığı her şeyde aksini ifâde eden başka bir delil olmadıkça, "haramlık" olmasını gerektirir.”<sup>78</sup>

“Allah peygamberlerden, "Ben size kitap ve hikmet verdikten sonra *nezdinizdekini* tasdik eden bir elçi size geldiğinde ona mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz" diyerek söz almış, "Kabul ettiniz mi ve bu ahdimi üstlendiniz mi?" dediğinde "Kabul ettik" cevabını vermişler; bunun üzerine, "O halde şahit olun, ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim" buyurmuştu.”<sup>79</sup> Kur’anda geçmiş peygamber ve ümmetlerden misak alındığını anlatan değişik ayetler vardır. Bu ayetlerde ahid ve misak kelimeleri genelde birbirinin yerine kullanılmıştır.<sup>80</sup> Tefsirlerde, “Allah peygamberlerden söz almıştı,” ifadesi, “Peygamberlerin kendilerinden sonraki rasullere iman edecek ve onu destekleyecekleri”, hak dinlerin birlik ve bütünlüğü, iman ve ahlâkta aynı prensiplere dayanması, ve “Hz. Muhammed’in geleceğini müjdeleyecekleri” olarak açıklanmıştır.<sup>81</sup> Razî, ise misakı, “Allah Teâlâ’nın emrine boyun eğmenin gerekli oluş delillerini, peygamberlerinin akıllarına yerleştirmesi” diye ifade eder.<sup>82</sup>

Kur’an’ risaletle ilgili önceki kitapları referans gösterirken, Peygamber Efendimiz (a.s.m) ile Hz. İbrahim arasındaki irtibata da dikkat çekmiş, Hz. İbrahim’in Hz.Muhammed için dua ettiğini bildirmiştir.

<sup>78</sup> Fahreddin er-Razi, Tefsir-i Kebir (Mefatihü'l-Gayb) A'raf, 157. ayet tefsiri, daru'lkitapislamansiklopedisi-v2

<sup>79</sup> Al-i İmran, 3/81.

<sup>80</sup> S.Leyla Gürkan, İslam Ansiklopedisi, “Misak” md.,( TDV,yay., İstanbul, 2006) XXX /172.

<sup>81</sup> Kur’an Yolu, (Heyet) Diyanet İşleri Başkanlığı yay. Ankara, 2006, II/618. Krş.: İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Amr, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, Thk.: Sami b. Muhammed Selame, (Daru't-Tayyibe, ...1999) Al-i İmran, 81 tefsiri, Şamile,

<sup>82</sup> Kur’an Yolu, (Heyet) II/619 (Razi,VIII/119)'dan

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ  
وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

“Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder. Çünkü üstün gelen, her şeyi yerli yerince yapan yalnız sensin.”<sup>83</sup> Peygamberimiz (a.s.m) bu ilişkiyi, “Ben İbrahim’in duası, Hz. İsa’nın müjdesiyim”<sup>84</sup> hadisi ile bildirmiştir. Peygamberimizi Musa (a.s.m) da müjdelemişti. Ancak Yahudi ve Hıristiyanların çoğu Tevrat’ı tasdik eden bu gerçekleri inkâr ettiler:

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ  
عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ

“Hatırla ki, Meryem oğlu İsa: Ey İsrailoğulları! Ben size Allah’ın elçisiyim, benden önce gelen Tevrat’ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek Ahmed adında bir peygamberi de müjdeleyici olarak geldim, demişti. Fakat o, kendilerine açık deliller getirince: Bu apaçık bir büyüdür, dediler.”<sup>85</sup>

Kur’an karanlıkta kalan bir dönemi aydınlatan, gizlenen gerçekleri ortaya çıkarandır. Ve bunu da, şu ayette ifade edildiği gibi, Hz. Muhammed (a.s.m)’in nübüvveti ile gerçekleştiriyor.

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنْتُمْ  
تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ

"Ey ehl-i kitab! Rasûlümüz size Kitaptan gizlemekte olduğunuz birçok şeyi açıklamak üzere geldi; birçok (kusurunuzu) da affediyor. Gerçekten size Allah'tan bir nur, apaçık bir Kitab geldi."<sup>86</sup> Kur’an’ın nurdur; şirk ve şüphe bulutlarını O dağıtmıştır. Tevrat’ta var olup da gizlenen şeyler, “Hz. Muhammed’e iman etmek, recm âyeti, Cumartesi gününe hürmeti ihlal ettiği için maymuna çevrilenlerin kıssasıdır. Hz. Peygamber ehl-i kitabın hatalarını yüzüne vurmamış onları apaçık rezil etmekten çekinmiştir. Bu husus, “Çoğunu affeder”

<sup>83</sup> Bakara, 2/129.

<sup>84</sup> Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Müsned-i Ahmed*, 5/262; Taberani, Süleymân bin Ahmed b.Eyyub Ebu'l-Kasım, *el-Mu’cemu'l-Kebir*, thk. Hamdi bi Abdulmecid es-Selefi, (Mektebetu Ulum ve'l Hikem, 2,bs. Musul, 1983) Şamile-K.Mütun, 8/175.

<sup>85</sup> Saff, 61/6 Ayrıca bkz.: 2/Bakara, 146; 3/Âl-i İmrân, 81-82.

<sup>86</sup> Mâide, 5/15



ifadesi ile bildirilmiştir.<sup>87</sup>

Yapılan araştırmalarda, tahrifata uğradıktan sonra bile önceki kitapların, Hz. Peygamberin nübüvvetine dair bazı delilleri hâlâ koruduğu bilinmektedir. Şu ifadeler Tevrat'tandır: "Rab Sina'dan geldi ve onlara Sair'den doğdu, Paran dağından parladı." Rabb'ın Sina'da gelmesinden maksat, Tur-i Sina'da Hz. Musa'ya Tevrat'ı indirmesidir. Sair'den doğması ise, Hz. İsa'ya İncil'i vermesidir. (Sair, Şam civarında Hz. İsa'ya İncil'in indirildiği bir köydür.) Paran dağları Mekke'yi kuşatan dağlardır. Kur'an'ın inmeye başladığı Hira bu dağlarda yer almaktadır.<sup>88</sup>

#### f. Allah'ın (c.c) Nübüvveti Şahitliği

Kur'an'ın Hz. Muhammed'in (a.s.m) risaletini anlatırken izlediği yollardan birisi de Allah'ın şahitliğidir. Yüce Allah (c.c) değişik ayetlerde, Hz. Muhammed'in nübüvveti için açık "şahitlik" beyanında bulunmuştur:

قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ  
لَأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَنتُمْ  
لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ  
مِّمَّا تُشْرِكُونَ

"De ki: Hangi şey şehadetçe en büyüktür? Söyle onlara: (Hak peygamber olduğuma dair) benimle sizin aranızda Allah şahittir. Bu Kur'an bana, kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyarmam için vahyolundu."<sup>89</sup> Buradaki şahitliğin o günkü toplum için önemi, müşriklerin Allah'a inanıyor olmasıdır. Onlar, "Putlara kendilerini Allah'a yaklaştırsınlar"<sup>90</sup> diye ibadet ediyorlardı. İşte bu ayet müşrikleri, ulûhiyetine inandıkları Allah'ın şahitliğine de güvenmeye çağırıyor. Allah Taâlâ, nübüvvetin gerçekliğine delil olarak Kur'an'ın indirilmiş olmasını da dikkate veriyor:

<sup>87</sup> Muhammed Ali Es-Sâbüni, *Safvetü't-Tefasir*, terc. S.Gümüş - N. Yılmaz, (Ensar nşrt.: İstanbul, 2010), 2/79.

<sup>88</sup> Hüseyin el- Cisirî, trc.:Manastırlı İsmail Hakkı, Tesniye, Bab: 33, ayet:2'den, *Risale-i Hamidiyye*, (Bahar y. İstanbul, t.y.) s.53 el-Cezâirî, Ebubekir, Akîdetü'l-mü'min, (Daru'l- kütübü'sselefiyye, Kahire, ty.) s.237

<sup>89</sup> En'am, 6/19

<sup>90</sup> Zümer, 39/3

أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرْحَمَةً وَّذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

“Hem kendilerine okunan bu kitabı indirmemiz onlara kâfi gelmiyor mu? Elbette bunda iman edecek kimseler için bir rahmet ve yeterli bir ders vardır.”<sup>91</sup> İbn Cerir’e göre bu ayet, ehl-i kitapdan işittikleri bazı sözleri toplayıp yazmış olan bir grup insanla ilgili inmiştir. Hz. Peygamber, “Günah olarak bir topluluğa kendilerine kitapla gelen Peygamberinden yüz çevirip başkasına yönelmeleri yeter!” demiştir. Çünkü Kur’an, geçmiş ve geleceğin haberleri, aralarındaki ihtilafların doğru hükmünü getirmiştir. Sen, okuma yazması olmayan, ehl-i kitaptan her hangi biri ile ilişkisi olmamış, ümmi birisin. Ve onların sahifelerinde olanlara uygun haberler getirdin.<sup>92</sup>

Kur’an sadece, geçmişle ilgili değil, şimdiki toplumun da ruh ve beden hayatını mükemmel halde düzenleyen prensiplere getirmiştir. O, dünya ve ahiret hayatı için gerekli olan madde-manevi, iktisadi, sosyal, ahlaki ve idari hayatı düzenleyen yüce prensiplerle doludur. Sadece Asr suresinin bir kaç ayeti bile, onun ne kadar şümüllü ve insan karihası ile ulaşılamaz bir kitap olduğunu gösterir: “Yemin ederim zamana! İnsanlar hüsrandır. Ancak şunlar müstesna: İman edip makbul ve güzel işler yapanlar ve bir de birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler.”<sup>93</sup> Bu ayetteki hususlar, Kur’an muhtevasının da özünü ifade eder.<sup>94</sup> Kur’an kâinatın sırlarını anlamak için aklı kullanmayı emreder. Kesin delillere uymaya çağırır. Emir ve hükümlerin sebeplerini devamlı surette gösterir. Hurâfelere inanmayı yasaklar. İnsan için rûhî hayatın temeli olan ibadetleri, hayatta adalet ve hakkaniyeti sağlayacak ilkeleri, medeni hayatın âhangini temin edecek prensipleri, insanın ruh ve vicdan terbiyesini gerçekleştirecek esasları içine alır. Bu kadar farklı alanlarda, mebd’ ve meâdı birleştiren, farklı ilimlerde asırlardır geçerliliğini koruyan prensipleri vaz’eden bir kitap, hiçbir şekilde bir insanın eseri olamaz.<sup>95</sup> O bu

<sup>91</sup> Ankebut, 29/51

<sup>92</sup> İbn Kesir, Tefsiru’l-kur’ani’l-azim Ankebut, 51.ayet tefsiri, (html dosyası)

<sup>93</sup> Asr,103/1-3

<sup>94</sup> Suat Yıldırım, *Kur’an-ı Kerim ve Kur’an İlimlerine Giriş*, (2.baskı, İstanbul, Ensar Nşrt.1985) s.191

<sup>95</sup> Suat Yıldırım, *Kur’an-ı Kerim ve Kur’an İlimlerine Giriş*, (2.baskı, İstanbul, Ensar Nşrt.,1985)s.191; Said Nursi, *İşârât*, (Sözler nşrt.: İstanbul, 1977) s.98.

üstünlüğünü korumaya da devam edecektir. Fetih suresindeki bir ayet Yüce Allah'ın Rasulüne bu konuda teminat verdiğini göstermektedir:

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ

"Bütün dinlere üstün kılmak üzere Resulünü hidayet ve hak din ile gönderen Odur. Buna şahit olarak Allah yeter. Muhammed Allah'ın Resulüdür."<sup>96</sup> Zemahşerî'ye göre, bu ayet, İslâmın, müşrik, inkârcı ve ehl-i Kitaba, akli ve mantiki deliller ile üstün geleceğini haber vermektedir. Ayet ayrıca, Mekke'nin fethini müjdelemiştir.<sup>97</sup>

Şahitlik durumu Nisa suresinde şöyle ifade edilir: "Fakat, Allah sana indirdiğine şahitlik eder; onu kendi ilmi ile indirdi. Melekler de (buna) şahitlik ederler. Ve şahit olarak Allah kâfidir." Allah'ın şahitliği, vahiyle haber vermesi ve nebilere mu'cizeler ihvan etmesi; meleklerin şahitliği ise, Allah'ın onların şahitlik ettiklerini bildirmesidir.<sup>98</sup>

### g. Kur'an İ'cazının Nübüvveti İspatı

Eş'ari kelâmcısı Nasiruddin Tûsî, Hz. Muhammedin nübüvvetini ispat eden ilk ve açık delilin Kur'an olduğunu ifade eder. Hz. Peygamber Kur'an'la gelmiş, Onu insanlara getirmiştir. Onu bir başkası değil, Hz. Muhammed (a.s.m) getirdiği için bu bir mu'cizedir. Kur'an'ın O'nun elinde gerçekleşen bir mu'cize olması tevatürle sabittir.<sup>99</sup>

Kur'an'da yüce Allah (c.c) "bu kitabın şüpheден uzak"<sup>100</sup> olduğunu bildirmiştir. Kur'an'ın muhtevası Hz. Muhammed'in risaletine şahitlik etmektedir. Şöyle ki: "Hz. Peygamber muarızlarına meydan

<sup>96</sup> Fetih, 48/28-29; Nisa, 4/166

<sup>97</sup> Zemahşerî, Ebu'lkasım Mahmud, *Keşşafu an hakaki'ttenzil*, thk.: Abdurrezzak el-Mehdi, (Turasu'l-Arabi, Lübnan, 2001)4/347 Kur'an'ın Hz. Muhammed'in risaletiyle ilgili krş.: Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâyetu fi usûli'ddin*, thk.: B.Topaloğlu, (Şam, 1979) s.47-48.

<sup>98</sup> Cezaire, Ebubekir, *Akidetü'l Mü'min*, (Daru'l- kütübü'sselefiyye, Kahire, ty.) s.241; Zemahşerî, Ebu'lkasım Mahmud, *Keşşafu an hakaki'ttenzil*, thk.: Abdurrezzak el-Mehdi, (Turasu'l-Arabi, Lübnan, 2001)1/265

<sup>99</sup> Tûsî, Hoca Nasiruddin, *Telhisu'l-Muhassal*, (Beyrut, Daru'l-Advâ' yay., 2. bs., 1985) s. 385

<sup>100</sup> Secde, 32/2

okumuş onlar hiçbir şekilde Kur'an'la yapılan bu muarazaya cevap verememiştir. Acze düşmüşlerdir. O halde Kur'an O'nun mu'cizesidir.

Kur'an kendi muhtevasına insanların yanlış bir düşünce ekleme imkanı olmadığını ifade eder:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ (41) لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ  
بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ

"Kitap kendilerine gelince onlar, onu inkar etmişlerdir; oysa o değerli (aziz) bir kitaptır; geçmişte ve gelecekte onu batıl kılacak (bir şey) yoktur. (O) Hakim ve övülmeye lâyık olan Allah katından indirilmedir."<sup>101</sup>

Kur'an'ın bir sıfatı olarak, "Aziz", galip ve kahir, üstün, eşi benzeri bulunmayan" olarak tefsir edilir. "Kur'anı geçmişte" ve gelecekte batıl kılacak şey olmaması" önceki kitapların onu tekzip etmemesi ve sonradan hiçbir kitabın Kur'an'a muaraza edememesi ve muhtevasına yanlış bir şeyin ilave edilememesidir. Bu husus tefsirlerde, "Kur'an'ı Biz indirdik, onu koruyacak olan da Biziz!" ayeti ile desteklenir.<sup>102</sup>

Nübüvveti te'yid eden bir husus da müşriklerin, "Bu kitabın Hz. Muhammed'in bir uydurması olduğu" yönündeki iddialarına Kur'an'ın cevaplarıdır:

"Bu Kur'an Allah'dan başkasının uydurması değildir. O ancak kendinden evvelki kitapları tasdik ve kitabı tafsil etmektedir. Onda şüphe edilecek hiç birşey yoktur. Alemlerin Rabbindedir o. Yoksa onu, kendiliğinden uydurdu mu, diyorlar? De ki: "Öyleyse, eğer doğru söylüyor iseniz, siz de onun benzeri bir sûre getirin."<sup>103</sup> Bu ayetle Allah (c.c), müşriklerin "iftirasını" reddetmekte, Kur'an'ın geçmiş ümmetler ve peygamberlerin kıssalarını, o peygamberlerin getirdiği temel ilke ve talimatların aynısını naklettiğini bildirmektedir.<sup>104</sup> Çünkü Kur'an önceki kitapları doğrulamakta; onlara inanılmasını şart koşmaktadır. Farz-ı muhal, Kur'an bir beşerin ürünü olsaydı, beşerin yazdığı bir kitaptan, kendinden önceki

<sup>101</sup> Fussilet, 41/41-42.

<sup>102</sup> Fahreddin er-Razi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer, *Mefatihü'l-Gayb*, XIII, 333.

<sup>103</sup> Yunus,10/37-39.

<sup>104</sup> Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, Yunus, 38. Darulkitap.com2, Kur'an / Kur'an Tefsirleri, html.dosyası

kitaplara inanmayı şart koşması beklenemez. Tarih boyunca görülmüştür ki, beşerî düşüncede çatışma ve birbirini reddetme vardır.<sup>105</sup>

Hz. Muhammed (a.s.m) peygamber olarak gönderildiğinde, "Araplar, belâgat konusunda çok ileri gitmişlerdi. Onlar şiirin her çeşidine vâkıf idiler. Lisanları şiire müsait idi. Bedevileri dahi güzel konuşur, konuşmalarını şiire benzetirdi. Sevdiklerini edibâne şekilde metheder; kızdıklarını da edebî bir üslûpla hicvederlerdi. Methettiklerini yüceltir, hicvettiklerini batırırlardı. Panayırlarda şairler şiir yarışması yaparlar, halk şiir erbanını dinler ve notlarını verirdi. Tertip edilen edebiyat ve şiir yarışmaları, bu edebî ürünlerin daha çok gelişmesine neden olurdu"<sup>106</sup> Edebiyat ve belâgat o kadar ilerlemişti ki, Araplar güzel bir sözle sürmekte olan savaşı bitirir, ya da bir savaşı başlatırdı. Sözün kıymetinin zirvede olduğu bir dönemde inen Kur'an'ı Kerim'in en önemli özelliği de belâgat olmuştur.

#### **h. Kur'an'ın Belâgati**

Kur'an'ın belâgati (söz dizimi) mu'cizevi bir özelliktedir.

İslâm âlimleri Kur'an'ın belâgatindeki i'câzını değişik şekillerde tespit etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı, Kur'an'ın kendine mahsus te'lifi, istikbaldeki ve geçmişteki kıssa ve olayları doğru bir şekilde zikretmesi, manâsının doğru olması, nazımının ve lâfızlarının fasih bir düzene sahip olması, üslûbunda her hangi bir kusurun olmaması, Kur'an'ın insanlar üzerinde icra ettiği tesir, ihtiva ettiği hükümler, talimatlar ve irşadının ulviyeti, âyetlerindeki siyâk ve sibâkın uygunluğu; edebî özelliklerinin benzersiz olması; nazmı, manâsı, içerdiği konular, ortaya koyduğu prensipleri, insanların ferdi ve cemiyet hayatına kazandırdığı güzellikleri; Kur'an'ın hikmet ve felsefesinin insan hikmet ve felsefesine olan üstünlüğü; bütün

<sup>105</sup> Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Yunus, 16/38 tefsiri html. dosyası. Kur'an'ın önceki kitaplardaki ilkeleri tasdik edici olarak gelmesiyle ilgili şu ayetlere bakılabilir: Al-i İmran, 3/50-51. Maide, 5/46-47-48; Nisa,4/47;Ahkaf, 46/30 Saff, 61/6, Saff, 61/6.

<sup>106</sup> Heyet, *Kavramlar Ansiklopedisi*, "Meydan Okuma" (Kur'an'ın İ'cazı), darulkitap.com;Suat Yıldırım, *İ'cazu'l-Kur'an*, DİA, Kur'an md., (TDV yay. Ankara, 2002) XXVI,394-395.

asırların ihtiyaçlarına cevap vermekle birlikte her zaman ve devirde yeni kalması; yeni nazil oluyor gibi her devrin ihtiyacı olan yeni anlamlar taşınması, her seviyedeki insanlara hitap etmesi, Kur'an'ın öne çıkan mu'cizevi özelliklerindedir..<sup>107</sup>

Bunların her biri ayrı inceleme konusu olabilir. Tamamı ile ilgili örnekler vermek, çalışmamın boyutlarını aşacağı için, burada, Kur'an'ın söz dizimine ilişkin birkaç örnekle yetinilecektir.

İslam alimlerine göre i'caz yönleri farklılık gösterebilir. Biz burada, "Kur'an'ın kendine mahsus te'lifi" ile ilgili birkaç örnekle vermek istiyoruz.

Kur'an beliğ bir te'life sahiptir. "Belâgat, bir kelimenin fasih (kusursuz) açık olması, sözün duruma uygun şekilde ifade edilmesidir."<sup>108</sup> Bakara suresindeki **وَلَيْنَ مَسْتَهُمْ نَفْحَةً مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ** ayetindeki kelimeler buna iyi bir örnek teşkil eder. "Rabbinin azabından hafif bir esinti onlara dokunacak olsa..."<sup>109</sup> Bu kelâmdan maksat, pek az bir azapla, fazla korkutmaktır. Ayette yer alan kelimeler ve kayıtlar, ayetin asıl hedefi olan, "az azapla fazla korkutma gayesini" izlemektedir. Ayetteki "إن" şartiye olup azabın azlığını ve ehemmiyetsizliğini ifade eder. "نفحة" "az bir esinti" demektir ki, sığa ve tenviniyle azabın ehemmiyetsizliğine işaret eder. "مست" "hafifçe dokunma" anlamındadır ve azabın şiddetli olmadığına dikkat çeker. "من" teb'izi (bir kısmı) anlatır. "عذاب" "nekal" kelimesine göre hafif bir azap için kullanılır. "رب" kelimesinde de şefkat vardır. Adeta şu kelimelerin her biri, bir Arap şairinin şiirindeki, "İbarelerimiz ayrı ayrı ise de, hüsnün birdir. Hepsi de o hüsnü işaret ediyorlar" anlamını yansıtmaktadır.

Konuyla ilgili dikkate değer bir örnek de **(الم ذلك الكتاب لا ريب فيه)** (الم ذلك الكتاب لا ريب فيه) âyet-i kerimesidir. Bu ayette asıl maksat, Kur'an'ın yüksekliğini göstermektir. Ayetteki her kelimenin anlamı bu hedefe yöneliktir.

Başta, elif-lâf-mim'de yemin vardır. Yemin Kur'an'ın azametini

<sup>107</sup> Taftazânî, Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Makasid*, thk.: Abdurrahman Umeyre, (Lübnan, Alemlü'l Kütüb, yay.1998)1/25-26; İsmail Karaçam, *Kur'an-i Kerim'in Edebi ve İlmî Mu'cizeleri*, 2005, İstanbul, s. 310-311; Kileci, age., s. 38-39; krş.: Said Nursi, *Sözler*, 25.Söz, (Söz Basım Yay., İstanbul, 2008) s.491-505.

<sup>108</sup> Nusrettin Bolelli, *Belâgat*, M. Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları: 1-2. s. 31.

<sup>109</sup> Enbiya, 21/46

işarettir. **ذَٰلِكَ** işaret ismi, beş duyu ile “hissedilen şeylerde” kullanılırken, burada akılla idrak edilen Kur’an’a (makul) kullanılmış; onu makul iken mahsus seviyesine getirmiştir. Bu kullanım şekli, zihinleri ve dikkatleri Kur’an’a çevirmek içindir. **ذَٰلِكَ** lafzı içindeki **ل** harfi uzaktaki cisme işaret için kullanılır. Bu ise önceki kitapların güzelliklerini toplayan Kur’an’ın yüceliğini anlatmak için isabetli bir kullanım tarzıdır. Ayetteki **الْكِتَابِ** kelimesi ise söz konusu Kur’an’ın okuma ve yazma alışkanlığı olmayan bir ümmünün mahsülü olmadığını işarettir. Aynı cümlelerin sonundaki “La raybe”de yer alan **ل** harfi, istiğrak içindir. İstiğrak, türü kapsamak, sonraki ismi umumi hale getirmek için kullanılır. Lâm harfi burada, “şüphe” kelimesini umumi hale getirir. Bu kullanıma göre, “onda şüphe yoktur” denmesi, Kur’an’ın hiçbir yerinde şüphe olmadığını; bürhan ve delillerin şek ve şüpheleri defettiğini anlatır.<sup>110</sup>

Kur’an’ın bu iki ayetinde belîğ bir ifadede olması gereken, en yüksek özellikler bir araya getirilmiştir. Bu dizimin ümmi bir insan tarafından tertip edilmesi mümkün değildir. Bu sebeple Pezdevi’nin ifadesi ile “Kur’an mucize idi, şu anda da mu’cizedir, gelecekte de mu’cize olarak kalacaktır.”<sup>111</sup>

### i. Beşerin Kur’an’la Muaraza Edememesi

Kelâm alimleri Kur’an-i Kerim’in, muhataplarını kıyamete kadar acze düşürmeye devam edecek tek mu’cize olduğunda ittifak etmişlerdir.<sup>112</sup> Bakillânî Kur’an’ın nazmı, fesahati ve diğer metinlerden farklı olan cezaletinin, Hz. Muhammedin risaletini ispat ettiğini ifade eder.<sup>113</sup> Kadı Abadulcebebar ise, Kur’an’ın bu özellikleri ile Arap ediplerine ve hatiplerine meydan okuduğunu, muarızların ne tamamen ne de kısmen onunla muarazaya teşebbüs

<sup>110</sup> Said Nursi, *İşârâtü’l-i’câz, fi mezânni’l-icâz*, thk.: İhsan Kasım es-Salihî, İstanbul, 1998, c.1, s. 40 Benzer açıklamalar için bkz: Ahmed İbn Acibe el-Haseni, *Bahru’l-medîd*, Enbiya, 4 tefsiri; Ebu’- Suud, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-Amadi, *İrşâdu akli’-selim ila mezaya’l kitabi’l kerim*, Enbiya 22/46 tefsiri, Şamile, Bölüm: el-Kur’an-i Kerim ve Tefsiruhu.

<sup>111</sup> Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafettin Gölcük, Kayıhan y. İstanbul,1980) s.318

<sup>112</sup> Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği*, s.192; Suat Yıldırım, “Kur’an” (İ’cazı) md. DİA., (TDV., y. Ankara, 2002), XXXVI, 393-4.

<sup>113</sup> Bakillânî, Ebu Bekir, *Kitabu’l İnsaf*, thk.: İmaddü’ddin A.Haydar, (Beirut,1986) s.94.

edemediklerini belirtir. Ona göre bu durum, âsâ'nın yılanı dönüşmesi Hz. Musa'nın; ölülere diriltmesi ve hastaları iyileştirmesi Hz. İsa'nın nübüvvetine delâleti kesinliğinde bir risalet delilidir. Çünkü onurlarına düşkün olan kimselerin, Kur'an'ın meydan okumalarına karşı sessiz kalıp, teşebbüs etmemesi, Kur'an'ın sadece Allah kelâmı olması ile izah edilebilir.<sup>114</sup> Bu durum, müşriklerin Hz. Peygamberden ısrarlı mu'cize isteklerine Allah Taalâ'nın verdiği cevaplardan anlaşılmaktadır:

وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ

"O nlar, keşke ona (Hz. Muhammed'e) Allah'tan bir delil indirilseydi dediler."<sup>115</sup>

وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا

"Keşke yanında heybetli bir melek bulunsaydı da etrafındaki insanlara uyarıcı olsaydı"<sup>116</sup>

أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنَّا تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا

"Yahut kendine bir hazine verilseydi, ya da kendisinin içinden yiyeceği bir bahçesi olsaydı."<sup>117</sup>

Şüphesiz bu tür delilleri göndermek Allah'ın kudretine zor değildir. Fakat, قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ "Ayetler (mu'cizelerin getirilmesi) sadece Allah'ın nezdindedir."<sup>118</sup> Mu'cizeler göndermek ve yaratmak, ulûhiyetin hikmeti ile tecelli edecek bir eylemdir. İnsanın hevası kâinatın çarklarını çeviren bir Kudret için ölçü olamayacağı gibi, O'nun hikmeti gerektirirse bu mu'cizenin yaratılmasına da kimse karşı çıkamaz.

Aslında müşriklerin, kendilerini imana zorlayan ayetlerden kasıtları gökten incek bir azaptı. Bunları da kibir, gurur ve hatta Hz. Peygamberi "acze düşürdüklerine!" inanarak istiyorlardı. Şüphesiz,

<sup>114</sup> Abdulcebbar, Ebu'l Hüseyin *el-Muhtasarü fi usuli'ddin*, pdf, Top Arshive by Philos, s.77 Kur'an'ın i'cazına muaraza edilememesi ile ilgili, bkz.: *Kur'an-i Kerimin İ'cazı Meselesi*, Osman Karadeniz, Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi, (İzmir, 1986) c.III, s.135-144.

<sup>115</sup> Ankebut, 29/50.

<sup>116</sup> Furkan, 25/7.

<sup>117</sup> Furkan, 25/8.

<sup>118</sup> Ankebut, 29/50.



bunlar hidayete istekli olmalarından değildi.<sup>119</sup> Kur'an, özünde samimi bulmadığı bu türden taleplere şu cevabı verir: "Kendilerine okunmakta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi? Elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve ibret vardır."<sup>120</sup> Ve o Kur'an insanları "küfür karanlığından hidayet nuruna çıkararak" bir rehberdir. "... Bu Kur'an, insanları Rablerinin izni ile karanlıklardan aydınlığa çıkarasın, üstün iradeli ve övgüye lâyık Allah'ın yoluna iletisin diye sana indirilmiş bir kitaptır."<sup>121</sup>

Bâkillânî, Hz. Muhammed'in bi'setinin Kur'an'ın mu'cizeliği üzerine bina edildiğini ifade eder. Ona göre, Allah Kur'an'ı hidayet için indirmiştir. Hidayet ise bir delil olmaksızın gerçekleşmez. Delil de onun mu'cize olması ile mümkündür.<sup>122</sup>

Nübüvvetin delili olarak Kur'an, Hz. Muhammed'in risaletini ispat etmede ebedi bir mu'cizedir. Çünkü, "Kur'ân dünyaya, beşerin düşüncesi belirli bir derecede yükseldikten sonra gelmiştir. Hz. Muhammed'in risâleti, rüşdünü kazanmış ve aklî gelişimi yüksek bir mertebeye ulaşmış olan beşere uygun düşmektedir. "Kur'an'ın içerdiği anlamlar, kullandığı üsluplar, kavramlar, terminoloji, benzetmeler, edebi sanatlar, hitap şekilleri ve dili itibarıyla o günkü Arap toplumunun özellikle düzgün söz söyleme sanatı olan fesahat ve belagatta; kültürün seviyesini gösteren önemli bir delildir."<sup>123</sup> Bu yüzden Kur'an, akıl ile idrak edilir, herhangi bir maddî yapıya ihtiyaç duymaz. Ayrıca Kur'ân, her devirdeki insana hitap eder. "Ve sana, (ey Peygamber), hakikati ortaya koyan bu ilahî kelâmı, geçmiş vahiylerden (bu güne) kalanı tasdik edici ve içinde hangi doğruların bulunduğunu belirleyici olarak indirdik."<sup>124</sup> Bu bağlamda Kur'ân, insanlık tarihinin istikrar çerçevesini belirlemiş; Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelip geçmiş tüm peygamberlerin müşterek noktaları olan iman ve ahlâk ilkelerini ortaya koymuştur. İlâhî vahiy,

<sup>119</sup> Maturidi, *Te'vilâtü'l-Kur'an.*, 4/24.

<sup>120</sup> Ankebut, 29/51.

<sup>121</sup> A'raf, 7/123.

<sup>122</sup> Bakillani, Ebu Bekir Muhammed b. Ebi Tayyib, *İ'cazu'l-Kur'an*, thk.: Seyyid Ahmet Sakar, (3.Baskı, Daru'l Maarif, Kahire ty..) c.1, s. 9; İ'cazın, belagat, fesahat ve nazımda görüldüğüne dair değişik örnekler için bkz: Celaleddin Abdurrahman es-Suyuti, *el - İtkan fi ulûmi'l-Kur'an*, (Kur'an İlimleri Ansiklopedisi) trc. S. Yıldız-H.Avni Çelik, (İstanbul, Hikmet Neşrt.: 1987), II,316 vd.

<sup>123</sup> M. İzzet Derveze, *Kur'an'ın Mecid*, çevr.: Vahdettin İnce, (Ekin y. İstanbul,1997) s.16.

<sup>124</sup> Maide, 5/48.

ilk insandan son insana kadar uzanan kuşatıcılığı ile sağladığı istikrar açısından da kendisine alternatif olma iddiasını taşıyan her sisteme meydan okumaktadır."<sup>125</sup>

Geçmiş peygamberlerin mu'cizeleri sadece o devirde yaşayanlar ve orada hazır bulunanlar tarafından görülebilen geçici ve hissi mu'cizelerdir. Bâkîllânî'nin ifâdesi ile, Kur'an ise, "mükemmel nazmı, kulaklara hoş gelen ses âhengi, talâffuzundaki kolaylık, mânâsındaki hârikulâde parlaklık, gayet mükemmel derecedeki veciz te'lifi" ve ümmî bir kişiye inmesi" gibi bir çok özellikleri ile Hz. Muhammed'in, Allah'ın bir elçisi olduğunu ispat eder. O'nun ümmîliği Kur'an'ın Allah'ın kelâmı oluşunun önemli bir delilidir. Çünkü, "vahiy gelmeden önce hiç kimse onun okuma yazması olduğunu söylemedi. Böyle bir durumu olsaydı asla gizli kalmazdı. O, Arap şairleri gibi bir şiir de yazmadı. Üstelik, Hz. Muhammed (a.s.m) Kur'an nâzil olurken unutmaya korkusuna kapılırdı. Bu özelliklerine rağmen, müşriklere, "Ortaklarınızı toplayın. Benzerini getirmeye gücünüz varsa durmayın" dercesine<sup>126</sup> cinler ve insanların hepsine birden meydana okumuştur.<sup>127</sup> Kur'an'ın içerdiği zengin anlamlar, kullandığı farklı üsluplar, kavramlar, terminoloji, benzetmeler, edebi sanatlar, hitap şekilleri ve dili itibariyle o günkü Arap toplumunun özellikle düzgün söz söyleme sanatı olan fesahat ve belagatta; kültürün seviyesini gösteren önemli bir delildir.

Diğer bir mesele de, ayette, "O (Kur'an) Kitabı açıklamadır" denmektedir. F. Razi bu ayeti, Kur'an'daki, akaid, amel (fıkıh) ve ahlakla ilgili esasların hiçbir eserde bulunmayan bir şekilde ifade edilmesi olarak tefsir eder.<sup>128</sup> Kimseden ilim almamış bir beşerin bu ilimleri derlemesi tenakuzlardan eksik olamazdı. Oysa Kur'anda hiçbir tezat yoktur. Bu gerçek şu ayette yerini almıştır:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

"Hâlâ Kur'an üzerinde gereği gibi düşünmediler mi? Eğer o,

<sup>125</sup> Hüseyin Aydın, *Meydan Okumaları Bakımından Kur'an Mu'cizesi*, KADER, 8:1, Kelam.org, 2010. Konuyla ilgili ayrıca bkz.:Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, (2.Baskı,İstanbul, İZ yay., 2011) s.156; İlyas Çelebi, "Muhammed" md., DİA, (TDV. Yay. İstanbul, 2005) XXX, 446.

<sup>126</sup> Bâkîllânî, *Kitabu't-Temhid*, s. 167; Draz, Muhammed, *En Mühim Mesaj:Kur'an*, çevr.: Suat Yıldırım, s. 13.

<sup>127</sup> Maturidi, *Te'vilat*, s.238.

<sup>128</sup> Fahreddin er-Razi, *Mefatihul-gayb*, VIII, 281.

Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı"<sup>129</sup>

İ'caz, Kur'an'ın üzerinde bir mühür ya da sikke gibi, O'nun Allah kelamı oluşunun en büyük delilidir. İ'caz, Kur'an'ın tahrifine karşı da engeldir. Kur'an i'cazı ile, 14 asırdır cinne ve insanlara meydan okumuş ve okumaktadır. Bu ayetlerden biri şöyledir:

قُلْ لئن اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ  
كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

De ki: “Yemin ederim! Eğer insanlar ve cinler, bu Kur'an'ın benzerini yapmak için bir araya toplansalar, hatta birbirlerine destek olup güçlerini birleştirseler bile, yine de onun gibi bir Kitap meydana getiremezler.”<sup>130</sup>

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ  
مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ {23} فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَكِنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي  
وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

“Eğer kulumuza indirdiğimiz Kur'anın Allah'ın sözü olduğu hakkında şüpheniz varsa, haydi onun sûrelerinden birine benzer bir sûre meydana getirin ve Allah'tan başka güvendiklerinizin hepsini çağırın, iddianızda haklı iseniz!”

“Bunu yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- çırası insanlarla taşlar olan ve kâfirler için hazırlanmış o ateşten sakının!”<sup>131</sup>

Kur'an'ın müşriklere meydan okuyuşu, önce tamamının (İsra,17/88) sonra, on suresinin (Hud,11/13-14) veya bir suresinin (Yunus, 10/38) benzerinin meydana getirilmesi hususunda inkarcılara çağrıda bulunmak şeklinde ifade edilmiştir.<sup>132</sup> Bu hususta tarihin kayıt altına aldığı bir başarı yoktur.

Müşriklerin Kur'an-i Kerimi “kalem gücü” ile iptal etmeye çok ihtiyaçları vardı. Onlar Kur'an'ın ve Hz. Muhammedin davasına karşı en kolay, en güvenli ve en yakın olan kalemle mücadeleyi terk ederek daha tehlikeli olan kılıç ve harp ile mukabeleye teşebbüs

<sup>129</sup> Nisa 4/82.

<sup>130</sup> İsra, 17/88.

<sup>131</sup> Bakara, 2/24

<sup>132</sup> İlyas Çelebi, “Muhammed” (a.s.m) md. DİA, (TDV., y.İstanbul, 2005) XXX,447.

ettiler. Bu durum, bir taraftan Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu ispat ederken, öbür taraftan da onların Kur'an'a mukabele etmekte aciz kaldıklarını gösterir.<sup>133</sup>

### Sonuç

Hz. Muhammed'in risaletini ispat etmede Kur'an'ın bizim tefekkür ufkumuza sunduğu deliller şüphesiz yazılanlardan ibaret değildir. Biz başta sınırladığımız gibi, konuyla ilgili bazı ayetleri tespit etmeye çalıştık. Bu ayetler ve tespitlerden şu söylenebilir:

Kur'an iman konusu olmanın yanında, aklî ve mantikî açıdan incelendiğinde Hz. Muhammed'in risaletini, vakıya uygun, aklın inkâra imkânı olmayan kesin bürhanlar ve yakînî deliller ile anlatmıştır. Bu delillerin ilki Hz. Muhammed'in (a.s.m) kişilik ve ahlâkıdır. Onun kişilik özellikleri nübüvvetini ispat eden en somut birer delildir. Düşmanları bile onun kemâl sıfatlarını takdir ve itiraf etmekten geri kalmamıştır. O'nun tebliğ vazifesine başladığı süreç, risâletin Allah'ın takdir ve vazifelendirmesi ile gerçekleştiğini göstermektedir. Bu süreç Kur'an gibi muazzam bir ilâhî kelâmı yüklenmeye hazırlık safhası teşkil etmektedir.

Kur'an onun aklî ve ebedi bir mu'cizesidir. Bu mu'cizeyi bize gösteren en önemli husus, Hz. Peygamberin ümmî oluşu; annesinden doğduğu gibi yetişmesi, bir ilim ve okul eğitimi almamış olmasıdır. Onun hayatı herkesin gözleri önünde cereyan etmiş, peygamberlik kurumunun bilinmesi için bu hususta hiçbir şüpheye mahal verilmemiştir.

Risaletin ilânı sırasında, Hz. Muhammed (a.s.m)'in korunması da önemli bir delildir. Çünkü o, hasımlarının öfkelerini üzerine çekecek bir dönem yaşamıştır. Müşrikler onu ortadan kaldırmaya azmetmiş, değişik planlar kurmuşlardır. Fakat, Hz. Muhammed hiç bir zaman "nübüvvet vazifesini" yere düşürecek bir zillete maruz kalmamıştır; bu koruma da onun risaletinin önemli bir ispatı sayılır.

Allah kendi mevcudiyetini Kalam ile gösterdiği gibi, çok sayıda ayette, risaletin, Kendi lûtufları ve ihsanı olduğu, Muhammed'in (a.s.m)'in müjdeleyici ve uyarıcı bir peygamber olarak gönderildiği ifade edilmiştir.

<sup>133</sup> Kileci, Mehmet, *Risale-i Nur'da Kur'an Mu'cizesi*, (1.basım, İz yay. İstanbul, 1998) s. 43-45.

Kur'an muhtevası itibariyle onun nübüvvetine en büyük delili teşkil etmektedir. Bu husus makalemizde bazı örneklerle ifade edilmiştir. Sadece bu mesele bile ayrı bir inceleme konusu teşkil edebilir. Biz, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmede çok kuvvetli bir özellik olan Kur'an ayetlerinin i'caz özelliklerinden bir kaçına dikkat çekmek durumunda kaldık. Bu ayetler gösteriyor ki, Kur'an'da bir maksat için en uygun, insanları hakikata yönlendirecek, en tesirli bir üslup seçilmiştir. Ayrıca Kur'anda insanlık için ileri sürülen düşüncelerin insanların hayatını düzenlemede emsalsiz olması gibi sonuçlar, bu ilâhî kelâmın, güneşin ışıklarıyla kendini göstermesi kesinliğinde, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmektedir.

### Bibliyografya

Altıntaş, Ramazan. *İslâmda Peygamber İnancı Sempozyumu Notları*, 15-17 Eylül İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalları Toplantısı, Diyarbakır, 2006, Ensar nşrt.

Abdülbaki, Muhammed Fuad. *Mu'cemu'l Müfehres*, Çağrı y. İstanbul, 1984.

Abdülhamit Birışık. *Kur'an md., DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı c.XXVI, İstanbul, 2003.

Akgül, Muhittin. *Kur'an'da Hz. Muhammed'in Özellikleri*, darulkitap.com, (Tarih/Peygamberimizin Hayatı,) htm.dosyası.

Arapgirli Hüseyin Avni, Latinize eden, Özlem Demirtaş, *Son Dönem Kelamcılarında Arapgirli Hüseyin Avni ve İlm-i Kelâm Adlı Eseri*, (Basılmamış Yüksek Lisans tezi, MÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003.

Alper, Hülya. *İmam Maturidi'de Akıl – Vahiy İlişkisi*, İz y., İstanbul, 2009.

Afzalu'r-Rahma., *Siret Ansiklopedisi*, Birinci Basım, İnkılâp y. İstanbul, 1996.

Ahatlı, Erdiç. *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Diyanet İşleri Başkanlığı y., Ankara, 2007.

Akbulut, Ahmet. *Nübüvvet*, Ankara, yy., 1992.

Aydın, Hüseyin. *Meydan Okumaları Bakımından Kur'an Mu'cizesi*, KADER, 8:1, Kelâm.org, 2010.

Ateş, Süleyman. Kur'an Ansiklopedisi, Hikmet md.html. dosyası.

Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Yunus suresi, tefsiri html. dosyası.

Bâkillânî, Kadı Ebu Bekir Muhammed b.Tayyib. *Kitâbu't-temhidi'l-evail ve telhisi'd-delaail*, thk.: İmadu'd-Din Ahmed Haydar, Beyrut, h.1414-m.1993.

----- *İ'cazu'l-Kur'an*, thk.: Seyyid Ahmet Sakar,

Beyhaki, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Delailu'nubuvve ve ma'rifeti sahibi'sşeria*, thk.: Abdülmü'ti Kaleci, Daru'l-kutubu'ilmiiyye, Beyrut,1988.

Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-i Kerim Tefsiri*, Kur'an, Tefsir Külliyyatı, daru'lkitap.com2.

Bolelli, Nusrettin. *Belâğat*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.

Cezairi, Ebubekir. *Akidetü'l Mü'min*, Daru'l- kütübü'sselefiyye, Kahire, ty.

Cisrî, Hüseyin. trc.: Manastırlı İsmail Hakkı, *Risale-i Hamidiyye*, Bahar y. İstanbul, tr.y.

Cüveyni, Ebu'l-Meâli. Abdülmelik, *Lum'atüledille fi kavaidi ehli'sünne ve'lcemaa*, thk.: Fevkiyya Hasaneyn Mahmud,1965, yeri belirsiz.

Derveze, M. İzzet. *Kur'anü'l Mecid*, çvr.: Vahdettin İnce, Ekin y. İstanbul,1997.

Ebu's – Suud. Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el- Amadi, *İrşadu akli'-selim ila mezaya'l kitabi'l kerim*, Enbiya, 46.ayet tefsiri, Şamile, Bölüm: el-Kur'an-i Kerim ve Tefsiruhu.

Fahreddin er-Razi. Muhammed bin Ömer bin Hüseyin bin Hüseyin bin Ali et-Teymî *Tefsiru'l-kebir* , Üçüncü Basım, Lübnan, Türasu'l Arabi, yay.,1999.

Fayda, Mustafa. "*Cahiliye*" md., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c.: VII,Türkiye Diyanet Vakfı, y.İstanbul,1993.

Görgün, Tahsin. "*Kur'an*" (*Mahiyeti*) *Diyanet İslam Ansiklopedisi* Türkiye Diyanet Vakfı y. İstanbul, 2005.

Kadı Abdulcebbar. Ahmed el- Hemedani, *Tesbitu Delailu'n-Nübüvve*, Thk.: Abdülkerim Osman, Daru'l-Arabiyye, Lübnan, t.y.,)

I/Mukaddime.

-----Ebu'l Hüseyin, *el-Muhtasaru fi usuli'ddin*, pdf, pdf,Top Arshive by Philos

Karaman, Hayrettin. vd., *Kur'an Yolu*, c.V, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı y.

Karaçam, İsmail. *Kur'an-i Kerim'in Edebi ve İlmî Mu'cizeleri*, İstanbul, 2005.

Muhammed Hamidullah. *Peygamberimizin Hayatı*, darulkitap.com. İslâm Tarihi, html.dosyası.

el-Mevdudi, Ebu'l-Ala. *Tefhimu'l-Kur'an*, daru'lkitap.com, Kur'an, Tefsir Külliyyatı, Yasin, 1-4 tefsiri html.dosyası.

-----*Tefhimu'l-Kur'an*, Yunus suresi, tefsiri html.dosyası.

-----*Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, çvr: Ahmet Asrar, darulkitap.com, html.dosyası

Muhammed Ebu Zehra. *İslâm Peygamberi*, c.1 darulkitap.com html dosyası.

Mevlânâ Şiblî. *Asr-ı Saâdet*, çvr.: Ömer Rıza Doğrul, Eser Nşrt., İstanbul,1977.

Mukatil b. Süleyman. "el-Hakk", md., *Kur'an Terimleri Sözlüğü*, Daru'lkitap.com, İslam AnsiklopedisiV2, *Kur'an* blm.

el-Maturidi, Ebu Mansur. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilatu ehli'ssünne*, thk.:Fatima Yusuf Hanemi, Resalah Publisher, Beyrut, 2004/1425.

Nursi, Said, *İşaratu'l-İ'caz*, Risale-i Nur Külliyyatı, I-II, Birinci Basım., Nesil y., İstanbul,1993.

-----*Sözler*, Söz Basım Yay., İstanbul, 2008.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. Meymûn b. Muhammed, *Et-Tabsıra fi usûlü'ddin*, Thk. Ve nşr.: Hüseyin Atay - Şaban A. Düzgün, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı y., 2003.

Nureddin es-Sâbûnî. *el-Bidâyetu fi usûli'ddin*, thk.: B.Topaloğlu, Şam,1979.

el-Haseni, Ahmed İbn Acibe, *Bahru'l-medîd*, Enbiya, 4 tefsiri; Şamile, Bölüm: el-Kur'an-i Kerim ve Tefsiruh.

el-Harputi, *Asdullatif, Tenkihu'l Kelâm fi akaidi ehli'l-İslam*, çvr.: ve yayına hzr.:İbrahim Özdemir-Fikret Kahraman,Türkiye Diyanet

Vakfı Elazığ Şubesi Vakfı y. Elazığ, 2000.

Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ y., İstanbul,1992.

Heyet, *Kavramlar Ansiklopedisi, Kur'an'ın İ'cazı*, darulkitap.com,v2

İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik, *Es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Thk.: Ömer Abdüsselâm Tedmurî, Beyrut, y.y.,1990.

Işık, Kemal. *Maturidi Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet y., Ankara,1980.

İzzet Derveze. *Kur'anu'l Mecid*, çvr.: Vahdettin İnce, Ekin y. İstanbul,1997.

İlyas Çelebi. "Muhammed" md., *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (TDV. y. İstanbul, 2005.

Kadı İyaz. Ebü'l-Fazl b. Musa el-Yahsebî, *eş-Şifa bi ta'rif-i hukuki'l-Mustafa*, trc.: Suat Cebeci, Ankara, Rehber y., tsz.

Kileci, Mehmet. *Risale-i Nur'da Kur'an Mu'cizesi*, 1. basım, İz y., İstanbul,1998.

Köz, İsmail,. *Bilgi Felsefesi / Felsefe*, (Heyet), Ankara, ankuzem yay.2005.

Taftazânî, Sa'duddin. Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akaid*, çvr.: S.Uludağ, İkinci Basım, İstanbul, Dergâh y.,1982.

Topaloğlu, Bekir. – Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, Birinci Basım., İSAM yay., İstanbul, 2010.

Taberi, Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Camiu'l-Beyan An Te'vili'l-Kur'an*, thk.A. Muhammed Şakir, (M.Risale yay., y.y.:2000.

Tümer, Günay, "Brahmanizm" md., *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDVİ, y., c: VI, İstanbul, 1992. Türkiye Diyanet Vakfı y. c.: XXVI, İstanbul, 2007.

Toprak, Süleyman. - Gölcük, Şerafettin. *Kelam*, Tekin k.evi, 2. b., Konya, 1991.

Tûsî, Hoca Nasîruddin. *Telhisu'l-Muhassal*, Beyrut, Daru'l-Advâ' yay., 2. bs., 1985.

Rağıb el-İsfahani, el-Hüseyin Muhammed b. Müfaddal, *el-Müfredat Elfazi'l Kur'an*, trc. Yusuf Türker, II. Basım, İstanbul, Pınar y. 2010 .

Razi, Fahreddin, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. El-Hasan, *Tefsiru'l-kebir*, 1148/544 - 1208/606, (Üçüncü Basım, Lübnan, Tüراسu'l



Arabi, yay.,1999.

Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafettin Gölcük, Kayıhan y. İstanbul,1980.

Sabuni,, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefasir*, terc. S.Gümüş - N. Yılmaz, Ensar nşrt.: İstanbul, 2010.

Soysaldı, Mehmet. - Şimşek, Songül *Kur'an'da Ümmi Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamberin Ümmiliği Meselesi*, pdf.

Nureddin es-Sâbûnî. *el-Bidâyetu fi usûli'ddin*, thk.: B.Topaloğlu, Şam, 1979.

Sezen, Yümni. *Tarihi Maddeciliğin Tahlil ve Tenkidi*, Veli y., İstanbul,1984.

Şulul, Kasım. *Son Peygamber Hz. Muhammed'in Hayatı*,1. Baskı, İstanbul, Siyer t.y.

es-Suyuti, Celaleddin Abdurrahman. *el - İtkan fi ulûmi'l-Kur'an*, (*Kur'an İlimleri Ansiklopedisi*) trc. S. Yıldız-H.Avni Çelik, İstanbul, Hikmet Neşrt.,1987.

Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b.Ebi Bekir Ahmed, *el-Milel ve'nihal*,thk.: Emir Ali Menha-Ali Hasan Faur, Beyrut, Daru'l Marife, 1996.

Üsmendi, Alâeddin. *Lübabü'l-Kelâm*, Alaeddin el-Üsmendi ve Lübabü'l Kelam Adlı Eseri adıyla thk.: Said Özerverli, İstanbul, İSAM yay.,2005.

Yazır, Elmalı'lı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser nşrt., İstanbul, 1971.

Yavuz, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul, İnsan y., tsz

Yavuz, Yusuf Şevki. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, "Nübüvvet" md. Türkiye Diyanet Vakfı y., İstanbul, 2007.

Yusuf Şevki Yavuz. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, "Nübüvvet" md. XXXIII, İstanbul, 2007.

Yıldırım, Suat *Kur'an Sempozyumu '88*, (*Kur'an Beşer Sözü Olamaz*) adlı tebliğ, İstanbul, 1989.

-----*Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, 2..baskı, İstanbul, Ensar Nşrt.1985.

-----"Kur'an" (İ'cazı) Diyanet İslam Ansiklopedisi., (TDV., y. Ankara, 2002.

Yüksel, Emrullah. *SistematiK Kelâm*, 2.Baskı, İz y., İstanbul, 2011.

Zamahşeri, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer, (h.467-538) *el-Keşşafu an hakaiki'ttenzil ve uyuni'l akavil fi vücuhi'te'vil*, Thk.: Abdurrezzak el-Mehdi, Turasu'l-Arabi, c.: III, Beyrut-Lübnan, 2001.

## Homojenleşme ve Yerelleşme Bağlamında Kültürel Küreselleşme ve Din\*

Ümit AKTI\*\*

**Özet:** Küreselleşmenin bütün toplumsal kurum ve yapılar üzerinde olumlu ve olumsuz etkisi yoğun şekilde tartışılmaktadır. Son zamanlarda kitle iletişim araçlarının gelişmesiyle de önemli bir ivme kazanan küreselleşme, ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel boyutlarıyla az veya çok tüm dünya ülkelerini etkilemektedir.

Küreselleşmenin etkisine maruz kalan toplumsal kurumlardan biri ise dindir. Bu etkileşim süreci kimi zaman homojen bir kültür meydana getirirken, kimi zaman da yerel kültürlere küresel ölçekte kendilerini ifade etme fırsatı sunmaktadır. Bu çalışmada küreselleşmenin din üzerindeki etkileri ele alınmıştır.

**Abstract:** It is being discussed intensively that globalization has positive or negative effects on all social organizations and structures. Globalization, which has recently gained an important acceleration also with the development of mass media, influences more or less the whole world with its economic, political, social and cultural dimensions.

One of the social organizations which were exposed the effects of globalization is religion. This interaction process sometimes creates a homogeneous culture and sometimes gives regional cultures an opportunity to explain themselves globally. In this study, influences of globalization on religion were discussed.

---

\* Bu makale büyük ölçüde "Sosyolojik Açıdan Küreselleşme ve Din" isimli şahsıma ait doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Ar. Gör. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı. Şanlıurfa-Türkiye, [umitakti@hotmail.com](mailto:umitakti@hotmail.com)

## Giriş

### 1. Küreselleşme Kavramı

Küreselleşme kavramı farklı toplum katmanlarına mensup pek çok kişi tarafından artık sıkça kullanılmaktadır. Ayrıca 'küresel' nitelmesine uygun düşecek ilişki biçimlerini de günlük hayatın pek çok alanında görmek mümkündür. Nitekim ülkemize gelen yabancı bir iş adamı veya akademisyenin seyahatinden küçük bir kesit bunu göstermeye yeterlidir. Öğleden sonra İngiltere'den uçağa binen bir kişi daha akşam olmadan İstanbul'a ulaşabilir. Dünyanın değişik iki noktası arasında 24 saat içerisinde gidip gelebilmek son 30–40 yıla özgü yeni bir olgudur. Bu da küresel ulaşım demektir. Hava alanına gelen bu iş adamı ülkesinde kendinden haber bekleyenleri cep telefonu ile arayarak sağ salim geldiğini söyledikten sonra, randevusu için Türkiye'deki ortağını arayabilir. İki görüşme arasındaki fark sadece fiyat farkından ibarettir ve uzaklığın bir önemi yoktur. Küresel ulaşımdan sonra geldiği yeni kentin, örneğin, İstanbul'un cadde ve sokaklarında dolaştığı hemen her yerde küreselleşmenin izlerini görebilir. Mesela, otelinden çarşıya gitmek üzere bindiği Renault marka otomobilin parçaları muhtemelen değişik ülkelerde imal edilmiş, farklı ülkelerde de monte edilmiştir. Dolayısıyla Fransız arabası olarak bilinen Renault markası da aslında küresel bir araba olmuştur. Ama onu ülkemiz insanına sorarsanız, neredeyse Türk malı araba diyecek kadar benimsemiştir.

İstanbul'da dolaşmaya devam eden bu misafir alışık olduğu pek çok yiyeceği Carrefour'un İstanbul şubesinde kolaylıkla bulabilecektir. Ayrıca ödemesini de yanında bulunan herhangi bir bankanın kredi kartıyla yapabilir. Kapalı çarşıya geldiğinde ise Türkiye'ye özel neredeyse tüm yerel ürünlerimizi görüp alma fırsatını da bulacaktır. Öyleyse, küreselleşme tek yanlı bir bakış açısıyla değerlendirilebilecek bir kavram değildir. Küreselleşmenin boyutlarından hangisinin onun özünü kapsadığı konusundaki akademik tartışmalar, fil meselinin postmodern bir versiyonunu hatırlatmakta gibidir. Bazı araştırmacılar küreselleşmenin temelinde ekonomik süreçlerin yer aldığını öne sürerler. Diğerleri ise, siyasal, kültürel ve ideolojik yönleri ayrıcalık tanırlar. Küreselleşmeyle ilgili araştırma yapanlardan her birinin bütünü sadece bir boyutu ile

ilgilendiği, bununla birlikte çoğunun da kendi ilgilendikleri özel alanın her şeyi ifade ettiğini düşünmekten geri durmadığı görülür. Bu bağlamda, küreselleşme gibi çok boyutlu bir olguyu sadece bir alana indirgeyerek dogmatik biçimde ele almanın uygun olmadığı kanaatindeyiz.

Küreselleşme terimi güncel kullanımda bazen duygusal anlamlar da taşımaktadır. Bazıları için barış ve demokratikleşmenin önünü açacak bir süreci, bir başka kesim için ise Amerika'nın siyasal ve kültürel egemenliğini ve bunun bir sonucu olarak her yere yayılan ve bir tür Disneyland'ı andıran türdeşleşmiş bir dünyayı akla getirmektedir.<sup>1</sup> Ancak küreselleşme, "coğrafyanın toplumsal ve kültürel düzenlemelere dayattığı kısıtlamaların azaldığı, insanların bu azalmayı giderek daha çok fark etmeye başladıkları bir toplumsal süreç"<sup>2</sup> veya "dünyanın sıkıştırılması"<sup>3</sup>; ya da "dünyanın küçülmesi ve dünya bilincinin güçlenmesi"<sup>4</sup> olarak tanımlanabilir. Başka bir ifadeyle, küreselleşme, "zaman ve mekânın her yere sirayet edici yoğunlaşması"<sup>5</sup> olarak da anlaşılmaktadır.

Dikkat edilirse, tanımların ortak noktasının insanların ve toplumların birbirleriyle iletişimlerinin eskiye göre –yaklaşık 1960'lı yıllara göre– daha fazla artması olduğu görülür. İnsanlar veya toplumlar birbirleriyle iletişim şekli olarak mektuplaşmadan, yazılı eserlerin tercümelerine; gemilerle yapılan meşakkatli deniz aşırı yolculuklardan uçakla yapılan seyahatlere kadar pek çok yöntemi

<sup>1</sup> Peter L. Berger, *Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri*, Bir Küre Bin Bir Küreselleşme: Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik, Editör: Peter L. Berger, Samuel P. Huntington, Çeviren: Ayla Ortaç, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), s. 10.

<sup>2</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çeviren: Osman Akınbay, Derya Kömürcü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), s. 449.

<sup>3</sup> Robertson, "sıkışma kavramı"nın hem artan sosyo-kültürel yoğunluğa hem de giderek artan bilinçlenmeye işaret ettiğini ifade etmektedir. bkz. Roland Robertson, "Küreselleşme ve Geleneksel Dinin Geleceği", Çeviren: İhsan Çapcıoğlu, *Dini Araştırmalar*, 6,17, (Eylül-Aralık 2003), s. 351.

<sup>4</sup> Roland Robertson, *Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, Çeviren: Ümit Hüsrev Yolsal, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), s. 21.

<sup>5</sup> "Yoğunlaşmayla, bilgi teknolojilerinin karakteristiği olan olağanüstü hızın insanın düşünme, hissetme ve eyleme tarzını etkileyerek, günlük beşeri tecrübelerini tanımlaması anlatılmaktadır. Yine, dünyanın her yerinden gelen haberlerin ekranda gösterilmesi uzaklık hissini iptal ederek sanal ile gerçeği birbirine karıştırmakta ve mekânı da sıkıştırmaktadır." Richard Falk, *Küreselleşme ve Din: İnsani Küresel Yönetişim*, Çeviren: Hasan Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Küre Yayınları, 2003), s. 75.

kullanmışlardır. Günümüzde kullanılmakta olan yöntemler ise, zaman ve mekân arasındaki mesafeyi oldukça “daraltmış” tır. Evimizde oturduğumuz yerden dünyanın pek çok yerinde meydana gelen hadiselerden haberdar olabilirken, internet aracılığıyla tanıdığımız, tanımadığımız kişilerle iletişim kurabilmemiz bugün oldukça kolaydır. Dahası dünyanın herhangi bir yerinde meydana gelen çevreci bir protesto bütün dünyada yankı bulmakta ve benzer protestolar pek çok farklı ülkelerde aynı anda gerçekleşmektedir. Nitekim ilginç protesto eylemleriyle dikkati çeken çevreci Greenpeace örgütü hemen akla gelen bir örnektir. Örnekleri farklı alanlarda artırabiliriz. Özellikle Orta Doğu’da, sosyal iletişim ağları (sosyal medya) aracılı ile başlayan ve rejim değişikliğine kadar varan halk hareketlerinin bazı farklı siyasi boyutları olsa da küresel iletişimin payı görmezden gelinemez.<sup>6</sup> Tasvir etmeye çalıştığımız bu sosyal olayların her biri, küreselleşmenin ekonomik, siyasi, kültürel ve dini açılardan hızlı ve yoğun bir etkileşim süreci olduğunu ortaya koymaktadır.

## 2. Tarihi Süreç İçinde Küreselleşme

Küreselleşme teriminin kullanımı çok yakın zamanda yaygınlaştı. 1980’lerin ortalarına kadar akademik çevrelerden pek de kabul görmemesine rağmen, aynı yılların ikinci yarısından itibaren büyük bir artış göstermiştir. Artık o tarihten itibaren kavram, neredeyse izini sürmenin imkânsız olduğu çok sayıdaki yaşam alanına girmiştir.<sup>7</sup>

Kavram kapsamı oldukça geniş olup siyasi, ekonomik, kültürel ve diğer alanları da içine alan bir süreci ifade ettiğinden onun tarihi gelişimi konusunda da bir uzlaşmaya imkân vermemektedir. Küreselleşmenin başlangıcı olarak medeniyetin başlangıcı, Sanayi Devrimi ve modernleşme, ondokuzuncu yüzyılın ortaları, 1950 sonrası veya 1980’li yıllar dile getirilmektedir. Küreselleşme, doğuşu, gelişimi ve sahip olduğu farklı boyutlarıyla birlikte ele alınmalıdır. Bu sosyal değişime dayalı süreç, coğrafi keşifler, modernleşme, kapitalizmin gelişmesi, ticaret ve finansın uluslararası düzeyde yaygınlaşması ve teknolojik gelişmeleri içermektedir.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> <http://www.e-siber.com/sosyal-medya/sosyal-medyanin-arap-baharindaki-rolu-bilimsel-olarak-kanitlandi>, 10.05.2012.

<sup>7</sup> Roland Robertson, Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür, s. 21.

<sup>8</sup> Coşkun Can Aktan, İstiklal Yaşar Vural, *Globalleşme: Fırsat mı, Tehdit mi?* (İstanbul:

Küreselleşmenin etkilerinin farklı toplumların değişik toplumsal tabakaları tarafından hissedilip yaşanmaya başladığını dikkate alırsak bu sürecin 1980'li yıllardan itibaren görülmeye başladığını söyleyebiliriz.

Küreselleşmenin bu tarihsel süreci içinde seksenli yıllardan itibaren günümüze kadar bilişim teknolojilerindeki hızlı gelişme dünya toplumları arasındaki entegrasyonları hızlandırmıştır. Bu gelişmeler birçok ülkenin küresel piyasalara girişini artırdığı için terimin kullanım ağırlığı daha çok ekonomik alanda olmuştur. Bu alandaki kullanım yoğunluğu küreselleşme çalışmalarına da yön vermiş “geç dönem kapitalizm”, “düzensiz kapitalizm”, “ulus aşırı şirketler” gibi konular üzerinde daha çok durulmuştur.<sup>9</sup> Ancak, bu meseleler kadar kültürel boyutun da önemli olduğunu belirtmek gerekir. Dahası küreselleşme geleneksel olarak disiplinler arası bir yaklaşıma gereksinim duyan bir alandır.

Dünyanın yaklaşık 1800'lü yıllardan itibaren küresel bütünlüğe doğru hareket ettiğini söyleyenler yanında, ulus toplumlar ve büyük dünya dinlerinin doğuşu kadar eski bir tarihi geçmişe sahip olduğu söyleyenler de vardır.<sup>10</sup> Hatta bu uzun dönem boyunca kurulmuş olan çeşitli imparatorluklar ve uygarlıkların, diğer toplumlarla savaş ticaret gibi farklı ilişki şekillerinin bugünkü küresel kültürün oluşumunda önemli bir payı olduğu da düşünülmektedir.<sup>11</sup> Ancak, coğrafi sınırların öneminin azaldığı, dolayısıyla zaman ve mekân mefhumlarının geçmişe oranla farklılaştığı günümüzde küreselleşme süreci daha da hızlı ve yoğun gerçekleşmektedir. Uydu antenli televizyon yayınları, internet gibi yeni teknolojiler sayesinde tüketimcilik, yeni düşünce akımları, moda ve çeşitli dini ifade tarzları daha önce görülmemiş bir serbestlikle dünyaya yayılmaktadır.

Konumuzun ikinci ana başlığını meydana getiren ve insanlık tarihi kadar uzun bir geçmişe sahip ve etki gücü yüksek bir diğer toplumsal olgu ise, dindir. Çünkü o, insan ruhunun derinlerine kadar inen ve insanın kutsalla olan tecrübesini ifade eden bir olgudur. Bilindiği gibi dini tecrübe muhtelif şekillerde objektifleşerek türlü ifade tarzlarına bürünmektedir. Dinî ifade şekilleri, toplumların kültürel unsurlarının

---

Zaman Kitap, 2004), s. 29.

<sup>9</sup> Roland Robertson, Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür, s. 89.

<sup>10</sup> Roland Robertson, Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür, s. 20.

<sup>11</sup> Roland Robertson, Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür, s. 186-187.

da etkisiyle, onların dinamiklerine göre şekillenmekte hatta değişime uğrayarak yeni formlarla tezahür etmektedir.<sup>12</sup> Yaşamakta olduğumuz küreselleşme sürecinin muhtelif boyutlarıyla dinin ilgisinin olmadığını düşünemeyiz. Sosyolojik açıdan küreselleşme ve din ilişkisine bakıldığında konunun son derece geniş bir çalışma alanını kapsadığı görülür.

Konuyu küreselleşme, kültür ve din ekseninde ele alırken şu sorulara cevap arayacağız. Küreselleşmeyle birlikte meydana gelen hızlı kültürel aktarım dünya üzerindeki insanları acaba birbirine mi benzetmekte (homojenleştirmekte), yoksa farklılaştırmakta (yerelleştirmekte) midir? Kültürün bir yerden diğerine böylesine kolay ve hızlı bir şekilde aktarılmasının insanların kültürel hayatlarını ve bunun bir parçası olan dini hayatlarını nasıl etkilemektedir? Dolayısıyla bu sorulara cevap ararken konuyu homojenleşme ve yerelleşme çerçevesinde ele alacağız.

İlk soru düşünüldüğünde, çelişkili görünse de, bu soruya, “her ikisi de” diye cevap verildiği aşağıda görülecektir. Çünkü günümüzde ekonomik, siyasal ve teknolojik üstünlüğe sahip Batı dünyası bir yandan Batılı değerleri ve kültür kalıplarını evrenselleştirip belli tüketim kalıplarını ve yaşam tarzlarını dünya ölçeğinde standartlaştırarak küresel bir kültürün oluşmasına önayak olurken; diğer taraftan geleneklerin yeniden canlanmasına ve yerel kimliklerin ortaya çıkmasına elverişli bir zemin de hazırlamaktadır.

Kültürel küreselleşmeyi Robertson’un modeli çerçevesinde değerlendirecek olursak, küreselleşme sürecindeki ilişkileri, toplumlar-bireyler-uluslararası ilişkiler ve insanlık ekseninde, farklı yaşam alanları arasındaki etkileşimler meydana getirmektedir. Küreselleşme sürecini önceki tarihsel dönemlerden ayıran önemli unsurlardan biri yukarıdaki çerçevede meydana gelen ilişkilerdeki yoğunluktur. Bu açıdan küreselleşme, hem egemen kültürlerin homojenleştirici etkilerine, hem farklı yaşam biçimlerinin yani yerel kültürlerin kendilerini küresel ölçekte ifade edebilmelerine imkân tanımaktadır. Her ne kadar günümüzde küresel kültürün kökeni ve içeriğinin Amerikan ağırlıklı olduğu söylene de<sup>13</sup> küreselleşmenin

<sup>12</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), s. 233.

<sup>13</sup> Peter L. Berger, *Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri*, Bir Küre Bin Bir Küreselleşme: Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik, Editör: Peter L. Berger, Samuel P. Huntington, s. 10.



tek bir kültür ve değerler sistemi tarafından şekillendirildiği, her şey bir tarafa toplumsal gerçeklikle örtüşmez. Çünkü bu süreçte aynı zamanda alternatif kültür ve değerlerin de etkileri görülür. Nitekim modern dünya sisteminin kültürel inşasında İslami, Hintli ya da Çinli kültürlerin gerçekte rollerinin olmadığı söylenemez.<sup>14</sup> Bu husus, küreselleşme sürecinde küresel kültür ile yerel kültürler arasında süregelen bir diyalektiğin varlığını gösterir. Makalemizde küreselleşmenin kültürel boyutlarından bahsederken “kültür” teriminin geleneksel toplumbilimsel<sup>15</sup> anlamını esas aldığımızı ve kültürü, sıradan insanların günlük yaşamlarındaki inançları, değerleri ve yaşam tarzlarını ifade etmek üzere kullandığımızı belirtmeliyiz.

Bu bakımdan konuyu küreselleşme açısından ele alırken kültürel küreselleşme ile sınırlayarak ele aldık. Bu açıdan bakıldığında küreselleşen günümüz toplumundaki çeşitli toplumsal ve kültürel etkenler, toplumumuzun kültürel yapısını değiştirdiği gibi dînî hayat üzerinde de değişime sebep olduğu varsayılmaktadır.

#### A. Kültürel Küreselleşme ve Dine Muhtemel Etkisi

Küreselleşme ulus devletler, ulusal ekonomiler, ulusal kültürel kimliklerin egemen olduğu bir dönemden yeni bir döneme geçişi ifade etmektedir. Ancak yerel kültür ve kimlikler tamamen ortadan kaybolmaz. Bu sebeple bu yeni dönemde küresel ve yerel olmak üzere iki olgu bulunmaktadır.<sup>16</sup> Zaten küreselleşmenin kültürel boyutundan söz edildiğinde, onu küresel ve yerel olmak üzere ele alan, iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bu yaklaşımlardan ilki, küreselleşmeyi hedefi belli, homojenleştirici bir süreç gibi ele alırken,<sup>17</sup> ikinci bir grup sosyolog ise onu kültürler arası heterojenleştirici bir süreç olarak değerlendirmektedir. İkinci

<sup>14</sup> Roland Robertson, *Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, s. 116.

<sup>15</sup> Peter L. Berger, *Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri*, Bir Küre Bin Bir Küreselleşme: Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik, Editör: Peter L. Berger, Samuel P. Huntington, s. 10.

<sup>16</sup> Stuart Hall, *Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik*, Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi, Derleyen: Anthony D. King, Çeviren: Gülcan Seçkin, Ümit Hüsrev Yolsal, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), s. 47.

<sup>17</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme*, (İstanbul, Everest Yayınları, 2004), s. 40.

yaklaşımı savunan sosyologlar, bu süreci evrenselin yerelleşmesi, yerelliklerin ise evrenselleşmesine imkân tanıdığını vurgulamaktadırlar.<sup>18</sup> Bunlardan biri olan Robertson, tikellik ile farklılığa, evrensel ile türdeşliğe dengeli yaklaşılmasının önemini vurgulamaktadır.<sup>19</sup> Çünkü en genel anlamıyla dünyanın bir bütün olarak küçültülmesi diye tanımlanan küreselleşme, yerelliklerin hem küresel ve hem de yerelliklerin birbiriyle irtibatını ihtiva etmektedir.<sup>20</sup> Bu açıdan küreselleşmeyi sadece yereli dışlayan homojenleştirici bir süreç olarak kabul etmek onun diğer yönünü eksik bırakacaktır. Hâlbuki küreselleşmenin homojenleştirici olduğu kadar, yerellerin ortaya çıkmasına da imkân veren heterojenleştirici bir yönü daha bulunmaktadır.

Küreselleşme ilk bakışta sadece dünya toplumuna doğru bir yönelimi ifade ediyor gibi görünse de, onu yerelleşmeden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Her şeyden önce yerel olmaksızın küreselleşmenin tanımlanması neredeyse imkânsız gibidir. Küreselleşme ile yerelleşme süreçlerinin birbirleriyle etkileşimi toplumsal yaşamda kendisini sıkça hissettirmektedir. Dolayısıyla küreselleşme, evrenselleşmeyle yerelliğin karşıtlığı olarak değil, eş zamanlı ve birlikte bir hareket tarzını nitelemektedir. Nitekim Robertson da yerel ve küresel ilişkisini açıklarken biri olmadan diğersinin imkânsızlığını; yani yerel olmadan küreselin, küresel olmadan da yerelden bahsedilemeyeceğini belirtir. Ayrıca o, yereli yalnızca “bölgesel” uygulamalara gönderme yapan bir şey olarak düşünmek yerine, küresel ve yerelin dünya ölçeğinde kültürel bir bağlantının uzantıları olarak birbiriyle bağlantılı temalar halinde görülmesi gerektiğini söyler.<sup>21</sup>

Buradan hareketle küresel ve yerel arasındaki anahtar kavramın kültür olduğu söylenebilir. Yerel grupların kabul görme mücadelesinde kültürün ne kadar önemli olduğu, antropologların yaptığı bir araştırmadan daha iyi anlaşılmaktadır. Buna göre Kızılderili nüfusu 1970 ile 1980 arasında 700.000’den 1.400.000’e

<sup>18</sup> Roland Robertson, “Küreselleşme ve Geleneksel Dinin Geleceği”, *Dini Araştırmalar*, 6,17, (Eylül-Aralık 2003), s. 353.

<sup>19</sup> Roland Robertson, *Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, s. 166.

<sup>20</sup> Roland Robertson, *Glokalleşme: Zaman-Mekân ve Homojenlik-Heterojenlik*, Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm, Derleyen ve Çeviren: Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, (Ankara: Vadi Yayınları, 1999) s. 128-129.

<sup>21</sup> Roland Robertson, *Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, 166, 169, 213.

yükselmiştir. Fakat bu artış, Kızılderililer arasındaki nüfus patlamasıyla ilgili değildir. Artışın sebebi araştırmacılara göre, Kuzey Amerikalıların kültürel köklerini ortaya çıkarmaya yönelik yeniden bir kimlik tanımlama girişimi, son tahlilde kabul görme mücadelelerinin bir ifadesidir.<sup>22</sup> Öyleyse küreselleşme, sadece dünyanın tek bir mekân olarak küçülmesi ve bu tek mekâna uygun tek tip bir kültür oluşturma süreci olarak algılanmamalıdır. Elbette küreselleşme kendini egemen kılacak homojen bir kültür oluşturma yolundadır. Ancak, aynı süreç, öncü/baskın toplumlarının dışında kalan diğer yerel toplumların kendilerini kabul ettirme çabası için de bir imkân sunmaktadır. Yerelin sahip olduğu bu imkân onların yeni bir kimlik arayışlarını teşvik edici yönde işlemektedir.

Küresel ve yerel arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için küresel kültürün bilinmesi gerekir. Küresel kültür bir kitle kültürü olup, kültürel üretimin modern iletişim araçlarının egemenliğinde ve bu sayede dil sınırlarını hızla ve kolayca geçebilen bir özelliğe sahip görüntünün egemenliğindedir. Küresel kitle kültürü, popüler hayatın, eğlencenin ve dinlenmenin yeniden inşasına doğrudan katkıda bulunur. Bu kültür, tüm kitle iletişim araçları tarafından taşınsa da başlıca taşıyıcısı uydu televizyonlarıdır.<sup>23</sup> Tek örnek elbette ki uydu televizyonları değilse bile, belli bir ekonomik gelişmişlik düzeyini yakalamış her ülkede ulaşılması kolay bir iletişim şeklidir. Buna ilaveten bu tür yayınların ulusal sınırlarla sınırlanmasının mümkün olmadığı, hatta mümkün olsa bile, çok masumca dizilerde bile pek çok küresel kitle kültürüne ait kodların bulunması nedeniyle bu örnek çarpıcıdır. Uzun yıllar dünyanın pek çok yerinde seyredilen meşhur dizilerin insanların aralarındaki günlük sohbet konuları olarak küresel kültürün taşıyıcıları konumunda olduğu gözlemlenmiştir. Din hiç şüphesiz kültürümüzü şekillendirici unsurların başında gelen toplumsal bir olgudur. Günlük yeme içme alışkanlıklarımızdan, misafir ağırlama, büyük küçük ilişkileri, evlenme, eyleme, komşuluk ilişkileri gibi hayatın tüm alanlarını kapsar. Dolayısıyla küresel kültür taşıyıcılarının tüm bu unsurları değiştirip dönüştürdüğünü gözlemlemek mümkündür. Bunun belki de en önemli göstergesi küresel kültürün etkilerine daha savunmasız

---

<sup>22</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme*, s. 39-40.

<sup>23</sup> Stuart Hall, *Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik*, Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi, Derleyen: Anthony D. King, s. 47-48.

bir şekilde maruz kalan yeni yetişen nesillerdir.

Kültürel küreselleşmeye bakış açılarını anlamak için küresel kültürün özelliklerini bilmek faydalı olacaktır. Teknolojik gelişmeler, sermayenin küreselleşmesi, teknik gelişmelerdeki yoğunlaşma, sürekli anlatılan Batı toplumlarının öyküleri ve görselliği; nihayet Batı merkezli dili, küresel kültürün özellikleri arasında sayabiliriz.<sup>24</sup> Küresel kitle kültürünün başka bir özelliği ise, kendine özgü türdeşleştirme biçimidir. Bu kültürün türdeşleştiriciliği müthiş derecede özümseyicidir. Fakat türdeşleştirme asla tamamlanmaz. Örneğin, her yerde İngiliz ya da Amerikan kültürünün empozisi görülmez. Farklılıklar özümsemez; böylece farklılıklar daha büyük, her şeyi kapsayan ve aslında Amerikan tarzı bir anlayışı olan bir çerçevenin içine yerleştirilir. Ama asla yereli silip atmaya kalkmaz; onların aracılığıyla işler.<sup>25</sup> Anlaşılan o ki, bu kültür yerele özgü farklı biçimlere ait özellikleri tamamen ortadan kaldırmak yerine, onları özümsemeyi ve yeniden şekillendirmeyi hedeflemektedir.

Küresel kültürün farklılıkları dayatma yerine özümsemesi, onu yerel kültürler karşısında daha güçlü kılmaktadır. Yerel kültürler bir süre sonra bu farklılıkları kendi kültürlerinin bir parçası olarak görmeye başlar. Ülkemizden bir örnek vermek gerekirse, Ramazan ayında yayınlanan kola reklâmlarında işlenen temayı hatırlarsak; iftar saati yaklaşmış, kolaların kapakları açılıp servis yapılmış, artık ezanın okunması beklenmektedir. Ezanla birlikte hurma veya zeytinle iftar edildikten sonra kolalar yudumlanır. Hatta bu tema verilen promosyonlarla da desteklenir. Promosyon olarak tabak verildiği kola reklâmında, tam iftar vakti evin çocuğu pencereden dışarıda kalmış birini görür, evdekilere haber verir ve nihayet eve alınan bu 'Tanrı misafirine' kolanın verdiği promosyon tabağıyla yemek ikram edilir. Böylece küresel bir ürün olan kola firması tarafından öncelikle Ramazan öne çıkarılır, ardından dini açıdan makbul yiyeceklerle iftar edilmesi benimsenip hemen ardından onların yanına kola ilave edilir, son olarak da Batı kültürünün belki de hiç alışık olmadığı 'Tanrı misafiri' kavramı yerleştirilerek bu misafire promosyon tabakla ikram edilen yemekle iftar sofrasının kolasız olamayacağı mesajı

---

<sup>24</sup> Stuart Hall, *Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik*, Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi, Derleyen: Anthony D. King, s. 49.

<sup>25</sup> Stuart Hall, *Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik*, Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi, Derleyen: Anthony D. King, s. 49-50.

verilir. Bu özümseme sayesinde kendine ait her ürünü o yerel kültürün bir parçasıymış gibi kolayca gösterebilir. Görünen ki, küresel kültür yerel kültür yapıları ile çatışmaksızın onları özümseyip, küresel kültür kodlarını yerele eklememeyi tercih etmektedir.

### 1. Küreselleşme Sürecinde Homojenleşme ve Dine Etkileri

Sosyo-kültürel açıdan değerlendirdiğimizde küreselleşme süreci Robertson'un da ifade ettiği gibi türdeşlik ve farklılık arasındaki bir dengeye dayanmaktadır.<sup>26</sup> Nitekim bu denge ile ilgili bakış açılarına sahip sosyologların birleştiği bazı ortak noktalar bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; küreselleşme, karşılıklı bağımlılığı ve buna ilişkin bilinci artırmış ve belirli pratiklerin küreselleşmesini sağlamıştır. Onları birleştiren ikinci nokta; küresel alanın genel yapısının belli zorlamalara maruz kaldığını kabul etmeleridir.<sup>27</sup> Küreselleşmenin bu homojenleştirici yönü literatürde çoğu zaman "küresel köy"<sup>28</sup> nitelmesi ile ifade edilmektedir. Sosyologların ortaya koyduğu bu müşterek hususlardan hareketle denilebilir ki, belirli pratiklerin küreselleşmesi ve küreselleşmenin zorlayıcı genel yapısı, pek çok alanda olduğu gibi toplumların kültürel ve dini yapılarında da bir homojenleşme meydana getirmesi kaçınılmazdır.

Günümüzde küresel kültür, başka bir ifadeyle popüler kültür dünyanın her yanında geniş kitleleri etkilemektedir. Küresel kültürün taşıyıcısı olan kapitalizm bütün dünyayı saracak bir şekilde tüketilebilecek her şeyi arz etmektedir. Buna karşın yerel talepler de sunulan bu arzı tüketmektedir.<sup>29</sup> Anlaşılan o ki, küresel kültürü ortaya çıkarıp belirginleştirme ve yaygınlaştırma aracı tüketim kültürü olup, bu kültür Adidas, McDonald's, Disney, MTV gibi pek çok şirket tarafından bütün dünyaya yayılmaktadır. Böylece çağdaş dünyada kültür ile ekonomi giderek artan bir biçimde iç içe geçmekte ve pek çok toplumsal alanı etkisine almaktadır.

<sup>26</sup> Roland Robertson, Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür, s. 21.

<sup>27</sup> Roland Robertson, Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür, s. 285.

<sup>28</sup> Marshall McLuhan, *Understanding Media The Extensions Of Man*, (London and New York: Routledge Classics, Reprinted 2002 (twice), First Published in the United Kingdom, 1964 by Routledge and Kegan Paul), s. 37.

<sup>29</sup> Roland Robertson, Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür, s. 167.

Küreselleşme sürecinin homojenleştirici önemli bir unsuru olan tüketim kültürü kimlik inşası üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Hatta tüketimin kültürel egemenliğin yerine geçtiği ve tüketim sosyolojisinin günümüz sosyal yapısını anlamakta hayati bir role sahip olduğu ifade edilmektedir.<sup>30</sup> Bir örnek vermek gerekirse, *"Hamburger bazen yalnızca hamburgerdir. Ama bazen de bir hamburgeri tüketirken bunu McDonald's restoranının altın sarısı ikonunun altında gerçekleştirmek, küresel tüketim kültürüne bir katılımın görünürlüğüdür."*<sup>31</sup> Zigmunt Bauman, bunu bir adım daha öteye taşıyarak tüketimin çalışmanın yerini aldığını savunur. Ona göre tüketim, *"yavaş yavaş eş zamanlı olarak hayatın ahlaki odağının ve toplumun birleştirici yönünün yerine geçmektedir."*<sup>32</sup> Mesela, haberlerde oldukça sık duymaya başladığımız yeni çıkan teknolojik bir cihaz veya daha önce piyasaya sürülmüş bir bilgisayar oyununun yeni versiyonunu almak üzere bir gün öncesinden kuyruklar meydana gelmektedir. Hatta mağazalar açıldığında bu ürünlerden almak için insanlar birbirini ezmeyi bile göze alabilmektedirler. Öyleyse, insanları böylesine tutkulu bir şekilde bir araya getiren inancın ötesinde başka bir etkenden, yani tüketimden söz edebiliriz. Artık hayatımızı şekillendiren, belli ölçüde yön veren tüketim aynı zamanda inanç dünyamızı da etkilemektedir. Çünkü kimliklerimizin belirleyicisi öncelikle din iken, şu an onun yanında onunla hiç bağdaşamayan başka bir küresel unsur, tüketim almaktadır.

Tüketim kültürü bağlamında küreselleşmenin veya homojenleşmenin din üzerinde muhtemel etkilerinden birisi, onu küresel bütüne çekerek geçmişte özdeşleşmiş olduğu gelenekten uzaklaştırmakta ve otantikliğini kaybettirmektedir.<sup>33</sup> Tüketim kültürü bir taraftan metaların tüketimini sağlarken, diğer taraftan da her türlü değer ve inancı da süratle tüketerek artan bir şekilde sekülerleşmeyi de beraberinde getirmektedir. Küreselleşmenin bir sonucu olan tüketim kültürü, gündelik hayatın pek çok alanını sarıp sarmaladığı gibi bunun içerisine dini hayatın tüm öğelerini de

<sup>30</sup> David Lion, "Ağ, Benlik ve Gelecek", Küresel Kuşatma Karşısında İnsan, Derleyen: Mustafa Armağan, Çeviren: Şahabettin Yalçın. (İstanbul: Ufuk Kitap, 2004) s. 97.

<sup>31</sup> Peter L. Berger, *Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri*, Bir Küre Bin Bir Küreselleşme: Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik, Editör: Peter L. Berger, Samuel P. Huntington, s. 15.

<sup>32</sup> David Lion, "Ağ, Benlik ve Gelecek", s. 98.

<sup>33</sup> Peter Beyer, *Religion and Globalization*, (London: Sage Publication, 1994), s. 10.

katarak onları da gündelik tüketimin bir parçası haline getirmektedir.<sup>34</sup> Ancak burada dini hayatın öğelerinin tüketilmesi ile kastedilen, onların tamamen ortadan kalkıp anlamsızlaşması değil, tüketim kültürünün belirleyici bir unsur olmasıyla birlikte inançların değer kaybına uğramasıdır. Bir örnek vermek gerekirse, günümüzde en çok tüketime sunulan meşhur bir futbolcu, bir şarkıcı ve bir politikacı gibi hızla popülerleşen figürler dini figürlerin önüne geçmekte ve insanların dünyalarında daha fazla yer bulmaktadır. Bu bakımdan tüketim kültürü insanların inanç dünyalarında değer kaybına neden olmakta ve din ile ilişkilerini zayıflatmaktadır. Bunun en basit doğrulaması ilköğretim ve lise seviyesindeki okullarda yapacağımız basit bir gözlemle ortaya konabilir. Mesela İslam dini için karizmatik önem taşıyan kişiler ile günümüz futbol veya sinema dünyasının hatta dijital oyunlardaki karakterlerin tanınma yüzdeleri karşılaştırılsa büyük bir farkla öğrencilerin ikinci grup hakkında daha çok bilgi sahibi oldukları görülecektir. Nitekim bu tür serzenişleri bu okullarda görev yapan öğretmen arkadaşlardan sıklıkla duymaktayız.

Din, toplumsal ve kültürel kimlik kategorilerinin belirlenmesinde ve korunmasında çok önemli role sahip bulunmaktadır.<sup>35</sup> Küresel kültürün taşıyıcıları ile karşılaşan toplum veya birey önce kendi kimliğinin belirlenmesinde önemli bir konuma sahip dine müracaat etmekte ve onu sorgulamaktadır. Böyle bir durumda din iki ayrı tepkinin kaynağı olabilmektedir. Birincisi, özellikle Batı dışı toplumlarda kimliğin önemli bir kaynağı olan din, küreselleşme karşısında toplumu yeniden moral açıdan şekillendirmeyi amaçlayarak fundamentalist hareketler için kaynak olabilmektedir. İkincisi ise, mesajını iletmek üzere medya, internet gibi küresel imkânlardan yararlanan ve böylece eski otantikliğini koruyamayan din, küreselleşmenin meşrulaştırma aracına dönüşebilmektedir.<sup>36</sup> İkinci durumda küresel kültürle karşılaşan bireyler veya toplumlar bireyler küresel kültürün yapıp etmelerini daha kolay

---

<sup>34</sup> Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Giriş*, Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm, Derleyen ve Çeviren: Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, (Ankara: Vadi Yayınları, 1999) s. 21.

<sup>35</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), s. 419.

<sup>36</sup> Manuel Castells, *Ağda Küreselleşme, Kimlik ve Toplum*, Küresel Kuşatma Karşısında İnsan, Derleyen: Mustafa Armağan, Çeviren: Şahabettin Yalçın, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004) s. 125.

meşrulaştırmaktadır.

Küreselleşmenin, homojenleştirici tüketim kültürü açısından dini düşünce üzerinde meydana getirdiği olumsuz etkinin ahlaki ve sosyal boyutu da bulunmaktadır. Konuyu bu açıdan değerlendiren Beyer, küreselleşme sürecinin çoğulcu ve homojen yapısı sayesinde meydana gelen ahlaki ve sosyal problemlerin dini gruplar açısından olumlu ve olumsuz etkilerine dikkat çekmektedir.<sup>37</sup> İnsan bedeninin muhafazası, cinsel sapıklıklar, ailenin korunması ve kürtaj gibi konuları düşündüğümüzde; küreselleşme bir taraftan dinlerin bu konular üzerinde geliştirdikleri öğretileri tahrip ederken, diğer taraftan toplumsal tahribatın önlenmesi için tek alternatif yine dini öğretiler olmaktadır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, bu konu dinler açısından hem olumlu, hem de olumsuz etkiye sahiptir. Aynı konu dini gruplar açısından da, ahlaki ve sosyal olumsuzluklar karşısında kendisi için güvenli bir sığınak arayan birey için dini gruplar alternatif teşkil etmektedir.

---

## 2. Kültürel Küreselleşmede Homojenleştirici Bir Unsur: Dil

Küreselleşmenin en önemli homojenleştirici özelliklerinden biri dildir ve küreselleşmenin dili İngilizcedir. Dil bir kültürün en önemli yayılma araçlarından biridir. Örneğin Helenizm'in başlıca yayılma aracı Yunancaydı. Günümüzde de İngilizcenin Amerikan biçimi gelişen küresel kültürün yayılma aracıdır. Eskiden olduğu gibi, ama günümüzdeki etkisi daha da artan bir şekilde dil, kültürün yayılması açısından oldukça önemlidir. Çünkü insanlar dili masumca kullanmazlar, her dil biliş, kural ve hatta duygu çağrışımları olan kültürel bir yön barındırır.<sup>38</sup> Anlaşılan o ki, dünyanın dört bir yanında milyonlarca insan İngilizceyi gittikçe artan ölçüde ortak dil olarak kullanmakta ve şu an için bir alternatifi de bulunmamaktadır. Dünya ölçeğinde İngilizcenin kullanımı temelde pratik nedenlerden kaynaklanmaktadır. İngilizcelerini ilerletmek için turistlerin peşinde dolaşan farklı ülkelerde farklı dilleri konuşan gençlerin istediği Shakespeare ya da başka bir İngiliz klasiğini okumak değil, yurt

---

<sup>37</sup> Peter Beyer, *Religion and Globalization*, s. 123–125.

<sup>38</sup> Peter L. Berger, *Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri*, Bir Küre Bin Bir Küreselleşme: Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik, Editör: Peter L. Berger, Samuel P. Huntington, s. 11.



dışına giderek veya internete girerek iş bulma olanaklarını araştırmaktır.

Görünen o ki, kullanımı temelde pratik nedenlere dayansa bile kitle iletişim araçları tarafından hızla yayılmakta olan Amerikan İngilizcesinin de biliş, kural ve duygu gibi böyle bir kargosu bulunmaktadır.<sup>39</sup> Belki de bunun en somut örneklerinden birini üniversitelerde yabancı diller bölümleri oluşturmaktadır. Bu fakültelerde iyi bir gözlem yapıldığında görülecektir ki, burada eğitim gören öğrenciler, diğer fakültelerdeki öğrencilerden kılık kıyafet, yaşam tarzı ve kültürel farklılıklar gibi pek çok bakımdan ayrılmaktadırlar. Çünkü bu öğrenciler eğitimini aldıkları dilin kültürel kodlarını yaşamlarında yansıtmaya başlamakta ve bu onların kimliklerinin bir parçası haline gelebilmektedir.

Dil aracılığı ile yozlaşan kimlikler ötekini tamamen ortadan kaldırmaya bile, kimlik, bir süreç, bir anlatı veya bir söylem olarak daima ötekinin üzerinden ifade edilir.<sup>40</sup> O halde, bir dilin hâkimiyetinin artması ötekinin özelliklerini tamamen ortadan kaldırmaya bile, benzerlikleri artıracağından, aradaki farklar azalarak kimlikler zayıflayacaktır. Yakın zamana kadar daha çok farklılıklardan söz edebilirken; günümüzde yemek kültüründen, evlenme törenlerine kadar pek çok sosyal ve kültürel/dini alanda toplumlar arası benzerliklerden söz edilmektedir.

---

### 3. Kültürel Küreselleşmede Homojenleştirici İkinci Unsur: Etno-Mekan

Küreselleşmenin ekonomik, siyasal, teknolojik etkilerinin yanında küresel kültürün doğrudan bir etki alanından söz edilmektedir. Kültürel küreselleşmeyi meydana getiren bu alan “etno-mekân” olarak isimlendirilmektedir. Etno-mekân ise, içinde yaşadığımız dünyayı değiştiren turistler, göçmenler, mülteciler, sürgünler, misafir işçiler ve hareket halindeki diğer insan gruplarının etkileşim

---

<sup>39</sup> Peter L. Berger, *Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri*, Bir Küre Bin Bir Küreselleşme: Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik, Editör: Peter L. Berger, Samuel P. Huntington, s. 11.

<sup>40</sup> Stuart HALL, *Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler*, Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi, Derleyen: Anthony D. King, Çeviren: Gülcan Seçkin, Ümit Hüsrev Yolsal, (Ankara: Bilim ve Sanat, 1998), s. 72.

alanından meydana gelmektedir.<sup>41</sup> Demek ki, göç veya yukarıda ifade edilen diğer farklı pek çok yolla çeşitli ülkelerden gelen insanlar Batı kültürüyle doğrudan yüz yüze gelmektedirler. Küresel kültürün Batı eksenli olduğu gerçeğinden hareketle, farklı sebeplerle Batı ülkelerine seyahat eden insanlar küreselleşmenin egemen kültürüyle doğrudan temas edebilmektedirler.

Küresel kültürün doğrudan etkisi bağlamında göç, insanlar için yaşadıkları yeni ülkenin toplumsal yapısı, hukuk düzeni, hükümet politikaları, devlet kurumları ve sivil toplum örgütleri ile girmek zorunda kaldıkları toplumsal ilişkilerle beraber bir entegrasyonu da zorunlu hale getirmektedir.<sup>42</sup> On beş Avrupa Birliği üyesi ülkesinde yaşayan toplam Müslüman nüfusun 13,2 milyon olduğu<sup>43</sup> düşünülürse, kültürel homojenizasyonun Batı ülkelerinde yaşayan göçmenler üzerindeki etkilerinden birinin dinle ilgili olduğu söylenebilir.

Çeşitli ülkelerden gelen Müslümanlar Batı'da kendi ülkelerinden farklı bir devlet yönetimiyle karşılaşmaktadır. Bu yeni yönetim biçimi onlara bir taraftan kendi dinlerini ifade edebilme imkânı verirken, diğer taraftan buldukları ülke hukuku çerçevesinde dini örgütlenmelerine imkân tanımaktadır. Ancak bu yeni ülke kanunları çerçevesindeki dini örgütlenme biçimleri kendi ülkelerinden farklı bir şekilde tanzim edilmektedir. Örneğin Avrupa'da yaşayan Müslümanlar dini merkezlerini çok yönlü ihtiyaçlarını karşılamak üzere meydana getirmektedir. Batı'da camiler sadece dini bir merkez değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel bir merkez, dini cemaat ve kurumlar sivil toplumun birer parçası olarak işlev görmektedir.<sup>44</sup> Anlaşılan o ki, Batı ülkeleri farklı dinlere mensup insanlara inançlarını özgürce yaşama imkânı vermektedir. Ancak, bunlarla ilgili kanunlar kendi dini teşkilatlanmalarına göre

---

<sup>41</sup> Arjun Appadurai, *Disjuncture and Difference in The Global Cultural Economy*, The Cultural Studies Reader, Editor: Simon Doring, (London and New York: Routledge, Second Edition), s. 222-224.

<sup>42</sup> Kadir Canatan, Yerellik ve Küresellik İkileminde Hollanda Müslümanlığı, *İslamiyat*, 8, 4, (Ekim-Aralık 2005), s. 94.

<sup>43</sup> Faruk Şen, AB Ülkelerindeki Türk İşçilerinin Çalışma Hayatında Dinden Kaynaklanan Sorunlar, *İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu Bildiri Metni*, (25-27 Kasım 2004), s. 2.

<sup>44</sup> Kadir Canatan, Yerellik ve Küresellik İkileminde Hollanda Müslümanlığı, *İslamiyat*, 8, 4, (Ekim-Aralık 2005), s.99.

hazırlanmış olduğundan, göçmenler geldikleri ülkelerinden farklı bir dini yapılanma gerçekleştirmek zorunda kalmaktadır. Dolayısıyla Batı'daki Müslümanların ve onların dini teşkilatlarının hem oradaki kültür öğeleri hem de yasaları tarafından yeniden şekillendirildiğini söylemek mümkündür.

Bazı Avrupa ülkelerinde yapılan araştırmalar, göç olgusu çerçevesinde kültürel homojenleşmenin din açısından etkisini daha iyi ortaya koymaktadır. Bu araştırmaya göre, Avrupa'ya göç edenlerin ikinci ve üçüncü kuşaklarında eğitim durumu yükseldikçe dinlerine bağlılıkları devam etse de, daha liberal, modern görüşlere sahip ve aynı zamanda da radikal eğilimlerden de uzak durdukları gözlenmektedir.<sup>45</sup> Göç eden ilk kuşaktan sonraki ikinci ve üçüncü kuşaklardan itibaren göçmenler doğup büyüdüğü yeni toplumun sosyal ve kültürel şartlarından etkilenmekte ve inançlarını da bu çerçevede yeniden gözden geçirmektedir.

Küreselleşme, dünyayı global bir köy hâline getirmekte ve bu 'köy'de tüketim kalıpları, kurumlar, gruplar birbirine benzeşmektedir. Bir başka ifadeyle, neredeyse farklı hayat tarzları zorlaşmaktadır. Yemekten giyime, eğlenceden dinlenmeye kadar pek çok alanda "tek-tipleşme" yaşanmaktadır. Tüm bu homojenleşme süreçleri çerçevesinde değerler alanında da önemli dönüşümler olmaktadır. Buraya kadar değerler bakımından ve bu değerlerden özellikle din açısından yaşanan homojenleşmenin etkilerini ortaya koymaya çalıştık. Homojen kültürün meydana getirdiği etkilere yerel kültür ve dinlerin ne şekilde tepki vereceği ve ne şekilde kendilerini koruyacağı sorusu sorulabilir.

### **B. Küresel Kültür Karşısında Yerelin Durumları ve Din**

Küresel kültürün bir özelliği de farklı kültürlerin bir arada yaşamasına imkân sağlaması, hatta zorunlu kılmasıdır. Küreselleşmeyi kültürel bir açıdan türdeşleştirici (homojenleştirici) diğer bir açıdan ise kültürel farklılıkları oraya çıkaran (heterojenleştirici) bir süreç olarak ele alındığını söz etmiştik. Burada ise, heterojenleştirici sürecin kültürel açıdan yansımalarını üç kısımda

---

<sup>45</sup> Faruk Şen, "AB Ülkelerindeki Türk İşçilerinin Çalışma Hayatında Dinden Kaynaklanan Sorunlar", *İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu Bildiri Metni*, s. 9.

inceleyeceğiz.

Küreselleşme veya homojenleştirme dediğimiz şey bir yönüyle kültürleri türdeşleştirip homojenleştirirken, diğer yönüyle tikele veya yerele de hareket alanı açmaktadır. “Dolayısıyla küresel ve yerel arasında daima ve süregelen bir diyalektik vardır.”<sup>46</sup> Bugün dünyanın küresel bir köy haline geldiği söylene de, yerel kültürlerin tamamen ortadan kalktığı söylenemez. Hatta bugün küreselleşmenin çok kültürlülük/çok etniklilik gibi çoğulcu yapılara imkân tanınması köken arayışını artırmaktadır.<sup>47</sup> Dolayısıyla, küreselleşme hem bir benimseme ve hem de bir reddiyeyi içermektedir. Benimseme, küreselleşmede öncü toplumların kültür kodlarının Batı-dışı toplumlarca tüketilmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Reddiye ise, küresel karşısında yereli tanımlamaktadır. Küresel kültür karşısında yerelin durumu üç şekilde ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, bu kültür kodları yerel tarafından tamamen reddedilmekte; ikinci olarak bu kültürel kodların esasen yerel kültürde bir karşılığı aranmakta, üçüncüsü ise; bu kültürel kodların bazılarını almakta sakınca görülmemektedir.<sup>48</sup> Böylece, küreselleşme süreciyle meydana gelen dünyanın birlikteliği, yerel kültürleri de bu bütüne çekmektedir. Bu süreçte yerelin bütüne dâhil olması farklı şekillerde gerçekleşmektedir.

Çok kültürlülük/çok etniklilik küreselleşmenin en belirgin özelliklerinden biridir. Nitekim S. Hall, “küresel”in eklemlenmiş tikellerden meydana geldiğini söylemekte, dolayısıyla ona göre, küresel denen şey egemen tikelin kendi kendini temsil etmesidir.<sup>49</sup> Küresel, bir yandan her bir medeniyete ait özelliklere önem vermeyen mütecanis bir dünya medeniyeti doğurmakta iken, öte yandan da medeniyet kategorilerine taze bir güç katan ananevi etnik ve dini kimlikleri yeniden canlandırmaktadır.<sup>50</sup> Demek ki, küreselleşme süreci eşit olmasa da hem egemen kültüre hem de yerel kültürler için fırsatlar sunmaktadır. Fırsatlar eşit değil, çünkü siyasal, ekonomik ve teknolojik imkânların çoğuna sahip kültür kendini daha

<sup>46</sup> Stuart Hall, *Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik*, Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi, Derleyen: Anthony D. King, s. 88.

<sup>47</sup> Roland Robertson, *Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, s. 285–286.

<sup>48</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme*, s. 41.

<sup>49</sup> Stuart Hall, *Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik*, Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi, Derleyen: Anthony D. King, s. 94.

<sup>50</sup> Richard Falk, *Küreselleşme ve Din: İnsani Küresel Yönetişim*, s. 83.

çok temsil edebilmektedir.

Kıtalar arasında hızla aktarılan devasa bir küresel kültür, ekonomi ve tarih karşısında yerel, ancak kendi saklı tarihini yeniden keşfederek temsil imkânı bulabilir. Onların temsil imkânı yukarıdan aşağı yerine, tabandan yukarı doğrudur. Küreselleşmiş güçlerin anonim, kişiselliğin bulunmadığı dünyasına karşı, yerelin tepkisi “dünyayı bilmem ama köyümü anlatabilirim, mahallemden söz edebilirim, cemaatimi anlatabilirim” şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>51</sup> Bu sebeple küresel her zaman diğer yerellikleri şekillendirmek için bütün teknolojik ve diğer imkânları seferber ederken, diğer yerellikler ise kendi egemenliklerini korumak ve küresel kültürün hâkimiyetine direnmek için çaba sarf etmektedirler. Aslında paradoks gibi görünse bile, küreselleşme her iki süreci de aynı anda ihtiva etmektedir. Küreselleşme, bir taraftan evrensel bir kültür ve hayat tarzı empoze ederken, kendi varlığını sürekli kılabilmek için de başka bir kutbu beraberinde yaratmaktadır. Yani söz konusu olay, toplumsal bir etki tepki çerçevesinde şekillenmektedir. Kendine küresel kültür empoze edilen karşı kutup, kendini yani yerel özelliğini korumaya almaktadır. Bu bağlamda, homojenlik ve heterojenliğin bir arada var olduğu bir dünyada sadece egemen dinlerin değil, aynı zamanda geleneksel dinlerin ve kültürlerin de önemli bir yere sahip olduğu hatta giderek güçlendiği söylenebilir.

Küresel kültür ve inançlar karşısında bazı yerel din ve kültürler sadece bir savunmayı dile getirmeyip bunun ötesinde onlara karşı alternatif oluşturmaktadır. Kültürel küreselleşmeye bir yanıt niteliği taşıyan yerel tepki küresel ölçekte de etkili olabilmektedir. Bu bağlamda sadece yerel özelliklere sahip bazı dini hareketler daha sonra dünya ölçeğinde bir etki gerçekleştirebilmektedir. P. Berger bu hareketi “çıkarma” olarak isimlendirmektedir. “*Halk düzeyinde Hindistan çok etkili dinsel hareketler ‘çıkarmış’, bunlar zaman zaman toplumun yukarı katmanlarına da ulaşmıştır. Sai Baba hareketi ile Hare Krişna hareketi Hindistan’dan yayılan kültürel ‘ihracın’ en kolay görülebilen örnekleridir.*”<sup>52</sup> Dolayısıyla küresellik, sadece öncü veya

<sup>51</sup> Stuart Hall, *Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik*, Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi, Derleyen: Anthony D. King, s. 56–57.

<sup>52</sup> Peter L. Berger, *Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri, Bir Küre Bin Bir Küreselleşme: Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik*, Editör: Peter L. Berger, Samuel P. Huntington, s. 22.

egemen kültürler için değil, aynı zamanda yerel kültürlere de dünya ölçeğinde imkânlar sunmaktadır. Küreselleşmenin sunduğu kitle iletişim vasıtaları ve kolaylaşan göçler yoluyla yerel kültürler küresele dâhil olabilmektedir. Hatta bu örnekteki gibi kendi coğrafyasında güçlendikten sonra, Batı ülkelerinde de içinde buldukları egemen kültürü tehdit edecek boyutlara erişebilmektedir. Bu bakımdan yerel ile küresel arasındaki ilişki, taraflardan birinin dışlanması veya ikisi arasındaki gerilimden ziyade, yerelin küresel içinde yeniden üretildiğini göstermektedir.

Öyle görünüyor ki, küreselleşme karşısında yerellikler tamamen ortadan kalkmamakta, tersine, küreselin ona sağladığı imkânları da kullanarak, küresel karşısında kendini daha iyi ifade edebilmektedirler. Yerelin küresel karşısındaki kendini ifade biçimiyle ilgili şu sorular akla gelmektedir. Birincisi; yerel, küresel içinde kendini yeniden keşfedip ona dâhil olurken, tamamen yalın ve ilk orijinal haliyle mi katılmaktadır? Değilse, yerelin küresele katılım biçimleri ne şekilde gerçekleşmektedir? Bu iki soruyu din fenomeni açısından değerlendirdiğimizde, Küre genelinde egemen olan dinin ifade şekillerinin yerel dinler üzerinde ne şekilde etkisi olduğunu sorgulamak gerekir.

---

### 1. Kendi Kendini Oryantalize Etme:

Küreselleşmenin bir yönüyle Batılı öncü toplumların kültür kodlarının dayatıldığı türdeşleştirmeye; diğer yönüyle ise, Batı dışı toplumların kendilerini yeniden tanımlamalarına ve tanımlamalarına da imkân sunan bir süreç olduğuna dikkat çekmiştik. Yerel küresel ilişkisinin ilk biçimi dolaylı yoldan küresel kodların onaylanması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu, “Batılı” denen şey, esasen kendi kültürümüzde de bulunmaktadır. Öyleyse Batılı denen şeyleri almak ve benimsemekte herhangi bir sakınca yoktur, düşüncesine dayanmaktadır.<sup>53</sup> Bu şekilde dolaylı yoldan küresel kültür kodları yerel tarafından onaylanmaktadır. Böylece yerellik bir taraftan kendini hâkim kültür karşısına alternatif olarak ortaya koyarken, diğer taraftan kendini küresel kültürden tamamen tecrit etmemekte, onun bir parçasıymış gibi göstermektedir. Bu durum yerelin küresel karşısında kendini ifade etme biçimlerinden ilkinin, “kendi kendini

---

<sup>53</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme*, s. 44.

oryantelize etme"yi<sup>54</sup> meydana getirir. Mesela, günümüzde sıkça duymaya alıştığımız küresel ısınma konusunda, hemen her kurum veya sivil toplum ve bu arada pek çok dini liderler<sup>55</sup> uyarıda bulunmaktadır. Konu küresel ölçekte ısrarla vurgulandıkça, pek çok farklı dinlere mensup insanlar da bu konunun aslında kendi dinleri tarafından da önemsendiğinin yeniden farkına varmakta ve bunları ifade etmeye başlamaktadırlar. Pek çok dini öğretide çevreye önem veren söylemin bulunduğu bilinmektedir. Ancak her nedense bunlar ancak küresel ölçekte ifade edilmeye başlandığında hatırlanmaktadır. Dolayısıyla, yerel bir din tamamen kendine özgü dini bir öğretiye sahip olsa bile, bu öğretiyi gündeme getirmek ve yaymak üzere egemen küresel söylemi kullanmaktadır. Böylece o, kendi farkını ortaya koyarken, diğer taraftan da kendini tamamen küreselden tecrit etmemek üzere onunla eş zamanlı ve benzer bir söylem geliştirme yoluna gitmektedir.

## 2. Melezleşme

Küreselleşmeye yüzeysel olarak bakıldığında homojenleşmeyi telkin ediyor gibi görünse de, aslında daha yakın bir bakış açısı yerel özelliklerin de fark edilmesini sağlayacaktır. Bu bakımdan küreselin sanki yereli dışlıyormuş gibi tanımlanması pek de isabetli değildir. Bu yöndeki bir tanımlama, küresel sistem içindeki birimlerin dışlanarak, küreselin tüm yerelliklerin ötesinde bir anlam taşıdığını söylemeye gelir. Bu bakımdan en genel anlamıyla, dünyanın bir bütün olarak küçültülmesi diye tanımlanan küreselleşme, yerelliklerin irtibatını kapsar.<sup>56</sup> Kültürel küreselleşme ile birlikte kültürel farklılıklar canlanmakta, yerel ve alt kültürler, küresel ölçekte kendilerini gösterme ve seslerini duyurma imkânına kavuşmaktadır. Yerel toplumlar küreselleşme sayesinde kendilerini ifade edebilme fırsatı yanında, egemen toplumların kültürel kodları

<sup>54</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme*, s. 82-83.

<sup>55</sup> <http://www.milliyet.com.tr/2007/09/09/guncel/agun.html>, 12.09.2007, (İklim değişiklikleri ve küresel ısınma hakkındaki konferans öncesinde, aralarında Fener Rum Patriği Bartholomeos'un da bulunduğu Müslüman, Hıristiyan, Musevi, Budist ve Hindu din adamları "Dünya İçin Sessiz Dua" adı altında bir ayin gerçekleştirdi.)

<sup>56</sup> Roland Robertson, *Glokalleşme: Zaman-Mekân ve Homojenlik-Heterojenlik*, Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm, Derleyen ve Çeviren: Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, s. 125-129.

ile de etkileşime girmektedirler.<sup>57</sup> Yerel veya alt kültürleri ister egemen toplumların kültürleri ile isterse farklı yerel kültürlerle etkileşime girmeleri ile birlikte, eğer yerel kültür giderek aşınmamış ve çözülmemişse, yeni kültürel oluşumları da beraberinde getirebilir. Yerelin kendini ifade etme biçiminin ikinci şekli, yeni oluşumlar, Bauman tarafından küreselleşmenin ‘meşru çocuğu’<sup>58</sup> olarak kabul edilmekte ve “melezleşme” olarak isimlendirilmektedir.<sup>59</sup> Melezlik düşüncesinin en temel unsuru basitçe ‘karışım’dır. Yani bir araya gelme, birleşme ve birbirine girmedir. Küreselliğin yeniden ürettiği sanal veya gerçek göç süreçleriyle birlikte, melezlik, kültürler arasında artan trafiğin sonucunda dünyanın farklı yerlerindeki kültürlerin birbirlerine karışmasıdır.<sup>60</sup> Melezlik küreselleşme ile birlikte sanki yeni keşfedilen bir olgu olarak kabul edilmemelidir. Tarihi süreç içerisinde savaş, göç, seyahat gibi hadiseler sayesinde kültürel karşılaşmalar hep ola gelmiştir. Öyleyse “yeni olan nedir?” diye bir soru akla gelebilir.

Pek çok olgu gibi melezlik de küreselleşme ile birlikte bazı yeni anlamlar kazanmış gibidir. Uluslararası gelişmeler veya teknolojik buluşlar sayesinde evrensel ve yerel, başka bir ifade ile homojenleşme ve heterojenleşme birbiriyle paralel gitmektedir.<sup>61</sup> Gerek medya gerekse iletişim teknolojileri sayesinde, insanların kendi hayatları dışındaki hayat biçimlerini kavrama kapasiteleri artmakta ve bu durum toplumların kültürel, sosyal ve dini yaşantılarını etkilemektedir.<sup>62</sup> Bu etkileşim sürecinde sadece yerel kültürler etkilenmemekte, Batı metropollerini de Asya ve Afrika kültürleri ile

<sup>57</sup> Roland Robertson, *Glokalleşme: Zaman-Mekân ve Homojenlik-Heterojenlik*, Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm, Derleyen ve Çeviren: Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, s. 118.

<sup>58</sup> Zygmunt Bauman, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, Çeviren: Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999) s. 9.

<sup>59</sup> Ulf Hannerz, *Çevre Kültür Senaryoları*, Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi, Derleyen: Anthony D. King, Çeviren: Gülcan Seçkin-Ümit Hüsrev Yolsal, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), s. 161.

<sup>60</sup> John Thomlinson, *Küreselleşme ve Kültür*, Çeviren: Arzu Eker, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), s. 195.

<sup>61</sup> Roland Robertson, *Glokalleşme: Zaman-Mekân ve Homojenlik-Heterojenlik*, Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm, Derleyen ve Çeviren: Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, s. 131.

<sup>62</sup> Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, (Altıncı Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), s. 262.



karşılaşarak bu etkileşimi yaşamaktadırlar.<sup>63</sup> Ancak “melez oluşumlar sadece kültürel alanlarda değil üretim biçimlerinde de görülmektedir.”<sup>64</sup> Hall’ın çay örneği, bunun en çarpıcılarından. Çay İngilizlerle özdeşleşmekle birlikte onların çay yetiştirmedikleri bilinmektedir. Çay İngiltere’ye Sri Lanka, Seylan ve Hindistan’dan gelmektedir. Ancak İngilizlerin bir fincan çay olmadan bir gün bile geçiremeyecekleri dışında çayla ilgili pek de fazla bir şey bilmedikleri söylenmektedir. Hâlbuki çay onların kimlikleri ile özdeşleşmiştir.<sup>65</sup> Bu örnekteki gibi bazı yerel unsurlar egemen kültürler tesir edebilmektedir. Hatta bu tesir o kadar etkilidir ki, yerel kültürden alınan unsur, egemen kültürün bir parçası haline gelebilmektedir. Örneğin yukarıda ifade edildiği gibi, çay denince, ilk önce İngilizler akla gelmektedir.

Küreselleşme sürecinde farklı alanlardaki toplumlar arası etkileşimlerin diğer tarihi süreçlerdeki etkileşimlere göre farkı, bu süreçte meydana gelen ve onu teknolojik gelişmelerdir. Mesela, 1989 yılında Doğu Avrupa’da ortaya çıkan gelişmeleri yeterince anlayabilmek için televizyonun etkisinin ihmal edilemeyeceği belirtilmektedir. Dolayısıyla, yirminci yüzyıldan itibaren iletişim araçlarında yaşanan gelişmeler, dünyanın tek kutupluluğa gitmesine yol açmaktadır.<sup>66</sup> Böylece teknolojik gelişmeler sayesinde bireyler, toplumlar ve kültürler arası ilişkiler geçmişe göre daha da yoğunlaşmaktadır. Yoğunlaşan bu ilişkiler kültürel bir saflıktan söz etmeyi de imkânsız hale getirmektedir. Bunun sonucu olarak dünyanın en ücra köşesindeki kendi halinde yaşayan bir yerli kabileden, onların üretim, giyim, eğlence, dini ayin gibi pek çok hayat tarzlarından haberdar olabilmekteyiz. Bu sayede kendi dışındaki toplumlardan habersiz kapalı toplumlardan söz etmek neredeyse imkânsız hale gelmektedir. Demek ki, küreselleşme melezleşmeye yeni bir anlam kazandırmamakta ancak tarihte görülmemiş bir ivme kazandırmaktadır.

Küreselleşmenin sunduğu imkânlar sayesinde yerel kültürler,

---

<sup>63</sup> Aslanoğlu, Kent, Kimlik ve Küreselleşme, (Bursa: Asa yay., 1998), s. 169.

<sup>64</sup> Aslanoğlu, Kent, Kimlik ve Küreselleşme, s. 171.

<sup>65</sup> Stuart Hall, Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik, Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi, Derleyen: Anthony D. King, s. 72.

<sup>66</sup> Anthony Giddens, Üçüncü Yol, Çeviren: Mehmet Özay, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000), s. 43.

kendi müziklerini, yemek alışkanlıklarını, giyim ve eğlence tarzlarını, yerel sanat dallarını tüm kültürel değerlerini ve dini ayin, özel gün ve bayram, ibadet gibi pek çok alanda kendi karakteristik özelliklerini küresel düzeyde sergileme fırsatı bulabilmektedirler. Yerel toplumlar bu sayede küresel içinde yer alabilmektedirler. Ancak yerel toplumların küresel içinde nasıl yer alacağı o toplumların “iç özellikleri”<sup>67</sup> tarafından belirlenmektedir. Toplumların iç özelliklerinden birinin de din olduğu gerçeğinden hareketle Japonya’nın küresel duruma katılımının belirlenmesinde Japon dininin katkısı bu konu bir örnek teşkil etmektedir.

Japonların Pasifik savaşı diye adlandırdıkları savaştan sonra yeni dini hareketler ortaya çıkmıştır. Bu yeni dini hareketlerin (Risso Kosei, Soka Gakkai) birleştikleri nokta, her ikisinin de Japonya merkezli bir dünya hakkında düşüncelere sahip olmalarıdır. Her iki hareket de bu hedeflerini gerçekleştirmek üzere hem uluslararası düzeyde hem de halka yönelik faaliyetlerde bulunmaktadır. Bu etkinliklerin temeli barış düşüncesidir. Bu çerçevede her iki tarikat da Batı dünyasındaki düzenlenen konferanslar düzenleyerek ve devlet adamlarına ödüller vererek kendilerini barışa adanmış olduklarını göstermeye çalıştılar. Böylece bir yandan hem Japonya’nın küreselleşmesine katkı sağladılar hem de kendilerine kısmen de olsa meşruluk kazandırdılar. Aynı şekilde Japonya’nın küresel düzeydeki katılımına başka bir katkı da Devlet Şinto’su aracılığı ile gerçekleşmekteydi. Japonya’nın Pasifik Savaşındaki yenilgisinden sonra güçlenmesinde ve imalat ve ticaret etkinliğinde Devlet Şintos’unun önemli rolü bulunmaktadır. Bu dini hareketlerin Japon küreselleşmesine katkısının, küresel arenadaki diğer toplumların fikirlerini seçici ve sistemli bir şekilde ithal etmesi ve aynı zamanda bunları Japon kültürüyle bağdaştırması şeklinde gerçekleştiği ifade edilmektedir. Bu bağdaştırıcılığın başka bir örneği Japon birey ve aile hayatında görülmektedir. Örneğin, Japonlar birden fazla dini yönelime sahiptir. Bu bağlamda, Japon bağdaştırmacılığının en somut örneği, Japon’ların bir taraftan yerli dinlere bağlı iken, diğer taraftan Hıristiyan evlilik törelerini benimsemeleridir.<sup>68</sup> Demek ki,

---

<sup>67</sup> Nalân Yetim, “Küresel Üretim Yapılanmasında Kültürel Yanıtlar: Ulusal-Yerel?” *Doğu Batı*, 5, 18, (Şubat, Mart, Nisan, 2002), s. 138.

<sup>68</sup> Roland Robertson, *Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, s. 146-147, 155-157.

toplumların küresele katılımlarında onların iç dinamiği olan din önemli bir yere sahiptir. Japonya örneğinde görüldüğü üzere, o'nun küresele katılımında dinin üstelenmiş olduğu bağdaştırıcı tavır dini ve kültürel bir melezleşme de meydana getirmekle birlikte küresel özelliklerin özümsemesine de katkıda bulunmaktadır.

Küreselleşme sürecinde yerelin küresele katılımının bir şekli olan melezleşme sadece Japon diniyle sınırlı değildir. Benzer melezleşme örneklerine farklı yerel dinlerde de rastlamak mümkündür. Örneğin, Tayvan'daki Budacı hareketler, kendi yerel öğretilerini yaymak üzere Amerikan Protestanlığının pek çok örgütlenme biçimlerini kullanmaktadırlar<sup>69</sup> Örnekten anlaşılacağı üzere yerel bir din tamamen kendi özgün dini mesajını yaymak üzere, küresel egemenliği kendinden daha güçlü farklı bir dinin örgütlenme biçimini kullanabilmektedir. Dini öğreti, buradaki gibi her ne kadar yerel özellikler taşısa da küresel içerisinde kendini ifade edebilmek için Küredeki egemen bir dinin örgütlenme biçimini kullanarak melez bir özellik sergilemektedir.

### 3. Fundamentalizm

Küreselleşme sürecinin sağladığı imkânlar, kültürel karşılaşmaları hızlandırmakta, toplumlar arası kültürel farklılaşmayı da giderek azaltmaktadır. Küreselleşme ile paralel gittiğini ifade ettiğimiz yerelin kendini ifade biçimleri de bu çerçevede farklılık arz etmektedir. Buraya kadar ortaya koymaya çalıştığımız şekliyle yerel, kendini küreselleşmeye karşı ya “kendi kendini oryantalize” etme, ya da “melezleşme” olarak ifade ettiğimiz iki şekilde ortaya koymaktadır. Yerelin bu iki şekilde küresele katılımına dikkat edilecek olursa, ortak bir özelliğe sahip olduğu görülür. Her iki şekilde de küresele bir tepki yerine küreselin bazı özellikleri yerel içinde kaynaştırılır. Buna bir tür küresel ve yerelin uzlaşması denebilir. Ancak yerelin küresel içinde kendini ifade edişinin bu iki şekli dışında üçüncü bir durum daha vardır.

Küreselleşme sürecinde, kültürler arası yakınlaşma son derece hızlı bir şekilde meydana gelmekte ve küresel ile yerel birlikteliğine

---

<sup>69</sup> Peter L. Berger, Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri, *Bir Küre Bin Bir Küreselleşme: Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik*, Editör: Peter L. Berger, Samuel P. Huntington, s. 19.

şahit olunmaktadır. Bu durum bir yönüyle geleneksel ve yerel kültürler ile dinleri tehdit etmektedir. Küreselleşme ile ortaya çıkan farklı kültürlerin bir arada yaşama zorunluluğu çoğu kez birilerinin kendi kültürünün tehdit altında olduğunu keşfetmesi ile sonuçlanmaktadır. Bu durum bir tür izafileştirme değildir. İzafileştirme öteki kültürlerle bir arada yaşama zorunluluğu karşısında bir tür meydan okumadır. İzafileştirme olarak nitelendirilen bu duruma ise, fundamentalizm denilmektedir.<sup>70</sup> Yerelin küresel içinde kendini ortaya koymasının üçüncü şeklini fundamentalizm meydana getirmektedir. Aslında böylece fundamentalizm, kendini hem melezleşme, hem de kendi kendini oryantalize etme sürecine karşı bir tür tepki şeklinde sunmaktadır.

Fundamentalizm, temel metinlere ya da 'temellere' geri dönmeyi ifade eden bir hareket ya da inanç olup, 1920'lerden beri Hıristiyanlık içindeki Protestan eğilimler ve son zamanlarda İslamiyet içindeki bazı eğilimleri ifade etmek üzere kullanılmaktadır.<sup>71</sup> Kavramın Hıristiyan teolojisindeki anlamı, modernizm karşısında kilise sisteminin temelinde yatan asli değerleri koruma amacıyla ortaya çıkan hareketi ifade etmektedir. Ayrıca 'öze dönüş'ü ifade eden olumlu bir anlamı da bulunmaktadır. Bununla birlikte fundamentalizm, büyük ölçüde farklı kültürel ve dini bağlamlardan doğar ve kesin anlamını da ortaya çıktığı kontekst içinde kazanır.<sup>72</sup> Bu bağlamda, kavramın kültürler arası genellenebilirliği bakımından iki yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan ilki, değişik dinsel kültür ortamlarında gelişebilecek, ancak benzerlikler gösteren fundamentalizmlerin bulunabileceğini kabul etmektedir. Bu görüşün temel yaklaşımı, topluluğun ayırt edici kimliğini korumaya yönelik stratejiler olarak ifade edilmektedir. İkinci yaklaşım ise, *dini ideoloji* olarak betimlemektedir. Bu görüşe göre ise, fundamentalizm "*tüm sorunların ele alınarak çözüme kavuşturulduğu genel bir çerçeveyi teşkil eden katı, eleştirilemeyen inançlar, görüşler ve varsayımlar*" bütünüdür. Bu yaklaşım, fundamentalist grupların ortak paydasının "*Aydınlanma değerlerine yakın duran sekülerizm ve modernizme sıcak bakan tüm kişi ve*

<sup>70</sup> Roland Robertson, "Küreselleşme ve Geleneksel Dinin Geleceği", *Dini Araştırmalar*, 6, 17, s. 355.

<sup>71</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 251.

<sup>72</sup> <http://perweb.firat.edu.tr/default.asp?content=personelgoster.asp&uid=i-A-0063>, 15.04.2007, (Temel Yeşilyurt, "İslam İmanı Fundamentalizmi Destekler mi?", *Türkiyenin Güvenliği Sempozyumu*, (17-19 Aralık 2001), s. 763-764.

kurumlara muhalefet etmek" olduğunu ifade etmektedir.<sup>73</sup> Wuthnow da benzer bir şekilde, "fundamentalizmin temellerinin modernizasyon süreçlerine düşmanca tepkiler doğuran toplumsal krizlere dayandığını belirtir." Aynı zamanda o, "fundamentalizmi mutlak değerler etrafında şekillenmiş ve kültürel farklılaşma sürecine bir karşı-akımı temsil eden totalistik dünya görüşü" olarak tanımlamaktadır.<sup>74</sup> Anlaşılan o ki, fundamentalizm ile ifade edilmek istenen, öncelikle farklılaşmaya ve farklılıkların bir aradalığına bir tepki, ardından öze dönüş ve o özün korunmasına yönelik her türlü toplumsal faaliyetlerdir.

Fundamentalizm kavramında küreselleşme süreciyle birlikte bir anlam kayması görülmektedir. Kavramın ilk olarak Amerikan Hıristiyan ve Musevileri ile ilgili kullanılmaya başladığı biliniyor. Ancak, özellikle Avrupa'da kamuoyu fundamentalizm kavramını doğrudan İslam köktencililiği ile ilişkilendirmektedir.<sup>75</sup> Bundan başka, kavramın aslında olmamasına rağmen, çirkin, hoşgörüsüz, şiddet yanlısı, fanatik dindar gibi anlamlar da yüklenmektedir. Fundamentalizme bu tür olumsuz anlamların yüklenmesinde Batılı medyanın katkısı büyüktür. Hatta kavramın anlamı Batılı medya organları tarafından öylesine anlam kaybına uğratılmaktadır ki, bazen sadece İslam'ı ifade etmek üzere bile kullanılabilir.<sup>76</sup> Fundamentalizm, Hıristiyan tarihiyle ilişkili bir kavram olduğu halde, özellikle Batılı yayın organları tarafından hem anlam kaymasına uğratılarak olumsuz anlamlar yüklenmesi, hem de İslam'ı ifade etmek üzere kullanılması dikkat çekicidir. Çünkü İslam, Hıristiyan ülkelerde azınlıkların dini olarak yereli temsil etmektedir. Böylece, fundamentalizm kavramına yeni anlamlar kazandırılması küresel ve yerelin mücadele sürecine rastlamaktadır.

<sup>73</sup> Recep Yaparel, "Dinsel Fundamentalizm: Modernitenin İstenmeyen Çocuğu", *Din Kültür ve Çağdaşlık Sempozyumu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2007), s. 140-141.

<sup>74</sup> Robert J. Wuthnow, *Din Sosyolojisi*, Din ve Modernlik, Derleyen ve Çeviren: Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu, 2002), s. 82.

<sup>75</sup> Faruk Şen, "Avrupa'daki Türkler Arasında İslam Köktencililiği", *Köktencilik ve Çoğulculuk*, Çeviren: Nezih Pala, Editör: Coşkun San, (Ankara: Türk-Alman Kültür İşleri Kurulu Yayın Dizisi No: 10, Bizim Büro Basımevi, 1996), s. 69.

<sup>76</sup> Ahmed Akbar, *Postmodernizm ve İslam*, Çeviren: Osman Ç. Deniztekin, (İstanbul: Cep Kitapları Yayınevi, 1995), s. 28; Gerrie Ter Haar, "Religious Fundamentalism And Social Change", *The Freedom To Do God's Will*, Editör: Gerrie Ter Haar-James J. Busuttil, Routledge, (London and New York, 2003), s. 5.

Fundamentalizm pek çok farklı anlamlar yüklenerek tartışmalı hale getirilmesine rağmen, Giddens kavrama nesnel bir anlam yüklenebileceğini belirtmektedir. Ona göre fundamentalizmin dinsel ya da başka inançlarla ilgisi bulunmamaktadır. Bilakis o, inançlara dayalı hakikatin nasıl savunulduğunu ifade ederek fundamentalizmi, küreselleştirici modernliğe ve küresel kozmopolitliğe karşı duruşu gösteren bir olgu olarak değerlendirmektedir.<sup>77</sup> Burada fundamentalizm fanatiklik veya benzer negatif anlamlarla ilgili değildir. Kavramla ifade edilmek istenen, literal bir yorumlama ile temel metinlere geri dönme özlemidir. İslamiyeti örnek vererek söylemek gerekirse fundamentalizmin, *“Kur’an ve Sünnet’e dönüş çağrısından başka, terör, hunharlık ve bilim düşmanlığı ile eşdeğer bir bir anlamı bulunmamaktadır”*<sup>78</sup>Bizim buradaki kullanımımız da *“seküler modernliğe ve çoğu zaman küreselliğe muhalefeti ve öze dönüşü”*<sup>79</sup> ifade etmektedir. Dolayısıyla, küreselleşmenin meydana getirdiği çok kültürlük ve bunların bir arada yaşama zorunluluğu, yani bir anlamda, dünyanın küresel bir köy halini alması, küresel ve yerelin bir biriyle çatışan durumları ortaya çıkarmıştır. Meydana gelen bu yeni durum, yerelin küreselliğe muhalefeti ve öze dönüşüne, yani fundamentalizm ile yeniden dirilmesine imkân vermiştir.

Küreselleşmenin homojenleştirici etkisi ve aynı zamanda çok farklı ve zıt kültürleri bir arada yaşama zorunda bırakması, yerelin kendi kültürel ve dini değerlerini tehdit altında hissetmesine yol açmakta ve fundamentalist bir tepkiyle kendi dışlamacı ve savunmacı cephesine çekilmektedir. Örneğin, modernliğin reddi, köktendinci kimliğin yeniden keşfine yol açmaktadır.<sup>80</sup> Fundamentalist hareketlerin modernliği reddi, modern bilgiyi kendi akılcı bağlamından koparıp İslam’ın hizmetine vermeyi hedeflemektedir. Bu ise, modernizmden alınan öğeleri, sosyo/kültürel bağlamlarından ayırmak anlamına gelmektedir.<sup>81</sup> Aslında modern hayatın sosyo

<sup>77</sup> Anthony Giddens, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, Çeviren: Osman Akınhay (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000) s. 62.

<sup>78</sup> Necdet Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, (İstanbul: Nehir Yayınları, 1999), s. 68.

<sup>79</sup> Robertson, “Küreselleşme ve Geleneksel Dinin Geleceği”, s. 356.

<sup>80</sup> Stuart Hall, *Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik*, Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi, Derleyen: Anthony D. King, s.57.

<sup>81</sup> Bassam Tibi, “Siyasi İslam, Köktendincilik ve Modernizm Yakın Doğu’nun Arap Kesiminde Laikliğe Başkaldırın”, *Köktendincilik ve Çoğulculuk*, Çeviren: Nezih Pala, Editör: Coşkun San, (Ankara: Türk-Alman Kültür İşleri Kurulu Yayın Dizisi, No:

kültürel altyapısının arındırılması, tam fundamentalizmin tanımındaki öze dönüşü ifade etmektedir. Bu bakımdan fundamentalistlerin hem bilimsel bilgiden faydalanmak, hem de onun akılcılığa dayalı kültürünü reddetmek istedikleri söylenebilir. Dolayısıyla bir fundamentalistin hem modernizmin kazanımlarından faydalanmayı istediğini, hem de onun akılcı arka planını kültürel bir tehdit olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Modernliğe tepki sadece İslam'a has bir özellik olmayıp, aynı zamanda Hıristiyan fundamentalizminin de bir özelliği olarak sayılmaktadır. Çünkü Hıristiyan fundamentalizmi de modernliğin sebep olduğu, kentleşme, teknolojik devrim, etnik ve dini çoğulculuk gibi son derece radikal yapısal ve sosyal değişimler sonucu meydana gelen geleneğin parçalanması ve tahrip edilmesine karşı dini bir meydan okuma ve bir tepki ihtiva eder.<sup>82</sup> Amerika'daki fundamentalist Hıristiyanların 1929'daki ekonomik bunalım sonucu gösterdikleri tepki buna güzel bir örnektir. Fundamentalistlere göre büyük bunalım Tanrı'nın Amerika'ya dinden döndüğü için verdiği bir ceza ve İsa'nın yakında geri döneceğini göstermektedir. Bunalımdan kurtulmanın yolu ise Kitab-ı Mukaddese dönmekten geçmektedir. 1970 ve 80'li yıllarda ise fundamentalistler için asıl tehlike olarak artık komünizm, değil laik hümanizm görülmektedir. Çünkü laik hümanizm ahlaksız bir özgürlüğü övmekte, insanı Tanrı'dan ayırmakta, dine karşı aklın isteklerini ve içgüdülerin arzularını teşvik etmektedir.<sup>83</sup> Görünen o ki yerel kültürlerini veya dinlerini küresel modernliğin unsurları karşısında tehlikede gören dini veya dini olmayan gruplar, kendi kültürel özlerine dönmekte ve bu öze zarar veren her şeye tepki göstermektedir.

1979'da İran devrimi ile birlikte fundamentalizm kavramı modernliğe ve çoğu kez küreselliğe muhalefeti vurgulayan hareketler için kullanılmaya başlanmıştır. Küresellik karşıtı bu hareketler, katıksız değer ve inançlardan açık bir kopma olarak gördükleri bir döneme yeniden dönerek modern yaşamı dinselleştirmeye

---

10, Bizim Büro Basımevi, 1996), s. 53.

<sup>82</sup> Gerrie Ter Haar, "Religious Fundamentalism And Social Change", *The Freedom To Do God's Will*, Editör: Gerrie Ter Haar-James J. Busuttil, (London and New York: Routledge, 2003), s. 5.

<sup>83</sup> Neşet Toku, "'İslami Fundamentalizm' Mümkün müdür?", *Bilgi ve Hikmet*, 12, 15 (Güz-1995), s. 15.

çalışmaktadırlar.<sup>84</sup> Tarihsel süreç içinde fundamentalizmin tepkici ve anti modernist tavırları açısından farklı ülke dinlere mensup fundamentalist gruplar bulunmaktadır. Mesela, ABD’de Hıristiyan, Hindistan’da Hindu ve Tayland’da Budist fundamentalist gruplara rastlanmaktadır. Bu farklı fundamentalist dini grupların benzeşen yönleri de bulunmaktadır. Bunların başında onların toplum görüşü gelmektedir. Fundamentalistlerin toplum görüşü aile merkezlidir. Aile yaşamının korunması ve çözülen aile değerlerinin yaşatılması önemlidir. Fundamentalistlere göre modern küresel toplumda kürtaj, eşcinsellik, pornografi, laiklik ve feminizm gibi türedi ve yapay yöntemlerle aile kurumu yıpratılmakta ve çözülmektedir. Ailenin çözülmesi ise uzun vadede toplumun çözülmesi demek olduğundan, yukarıdaki olgularla mutlaka mücadele edilmesi gereklidir. Bu açıdan Papa’nın sağlık gibi zorunlu durumlar dışında prezervatif kullanımına karşı söylemleri önemli bir örnek teşkil etmektedir.<sup>85</sup> Bu nedenle fundamentalist gruplar hemen her alanda kendilerini modern toplum içinde özerkleştiren cemaatler ve kurumlar oluşturarak çocuklarını bu cemaatlerin kurduğu özel eğitim kurumlarında yetiştirmektedir. Dolayısıyla toplumu içten dönüştürme bu hareketin temel stratejisi olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>86</sup> O halde küreselleşme sürecinde yerel bir tepki olan fundamentalizm, dini ve kültürel temellere dayanan kurumların küreselleşme tarafından yıpratılmasına bir tepkiden ibarettir. Bu açıdan bakıldığında bir tepki hareketi olarak fundamentalizmi tek bir dinle ilişkilendirmek mümkün değildir.

Dini ya da değil fundamentalist gruplar yerel kültürlerini küresel karşısında korumaya alırlarken, karşı oldukları küreselleşmenin imkânlarından da faydalanmaktadırlar. Özellikle televizyon ve yeni iletişim teknolojileri bu gruplara küresel ölçekte kendilerini ifade etme fırsatı sunmaktadır. Örneğin Ayetullah Humeyni İran’da iktidarı ele geçirmeden önce kendi öğretilerini anlatan sesli ve görüntülü kasetler çıkarmıştı. Hindutwa militanları bir Hindu kimliği duygusu yaratmak için internet’ten ve elektronik postadan geniş

---

<sup>84</sup> Robertson, “Küreselleşme ve Geleneksel Dinin Geleceği”, s. 356.

<sup>85</sup> <http://www.internethaber.com/papadan-prezervatif-acilimi-310404h.htm>, 10.05.2012.

<sup>86</sup> Kadir Canatan, “Bir Okuma Biçimi Olarak Fundamentalizm ve İslamcılık”, *Bilgi ve Hikmet*, 12 (Güz-1995), s. 49-65.



biçimde yararlanmışlardır.<sup>87</sup> Fundamentalist hareketlerden medyayı da çok iyi kullanan diğer bir grup, Dünya Evangelizm Hareketidir. Hareketin lideri vaiz Moris Cerullo evrensel uydu ağı ile faaliyet göstermektedir. Vaiz, hedeflerinin iki binli yıllarda İsa'nın öğretilerine bir milyar kişinin iman etmesi olduğunu söylemektedir.<sup>88</sup> Anlaşılan o ki, fundamentalist grupların yerel özelliklerini küreselleşmenin etkilerine karşı koruma altına alırken onun sunmuş olduğu teknolojik imkânlardan faydalanmaları küreselleşmenin sadece homojenleştirici bir süreç olmadığını göstermektedir. Bu yüzden küreselleşme yerel kültürler için hem bir tehdit, hem de onlara kendilerini zinde tutabilme fırsatları sunan bir süreç olarak görülebilir.

Küreselleşme ve moderniteyi kendileri için tehdit olarak gören yerel fundamental hareketler, kimi zaman küresel nitelikteki kültürler veya dinler için tehdit unsuru olabilmektedir. Nitekim günümüzde, Uzak Doğu kaynaklı fundamentalist gruplar Batı ve Hıristiyanlık için tehdit unsuru olarak görülmektedir. Mesela, Saka Gakkai, Hare Kirişna, Transendental Meditasyon, Batı Budist Tarikatı Dostları ve Feng Sui felsefesi gibi Doğulu akımların Batıda her geçen gün daha da güçlenip taraftar bulması bu görüşü desteklemektedir.<sup>89</sup> Öyleyse küresel süreçteki ekonomik, siyasi ve kültürel Batı egemenliğine rağmen, Doğu felsefesi ve dini geleneklerinin Batı toplumları üzerindeki etkisinin gittikçe arttığı, adeta bir doğululaşma sürecinin yaşanmakta olduğu söylenmektedir. Örneklerden de anlaşılacağı gibi, küreselleşme sürecinde görülen ekonomik, kültürel, siyasi ve teknolojik Batı egemenliğine rağmen; yerel din, inanç ve felsefelerin de kendini ifade etme hatta küresel nitelikteki Batı kültürü ve dini için tehdit oluşturacak bir tesirinden söz etmek mümkündür. Bu açıdan değerlendirildiğinde Batı'daki sekülerleşme ve çok kültürlülüğün geleneksel Hıristiyanlık için önemli bir tehdit oluşturduğunu söylemek mümkündür.

## Sonuç

Küreselleşme sürecindeki ekonomik, sosyal, siyasi ve teknolojik

---

<sup>87</sup> Anthony Giddens, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, s. 62-63.

<sup>88</sup> Ahmed Akbar, *Postmodernizm ve İslam*, s. 29.

<sup>89</sup> Şinasi Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), s. 77.

gelişmeler sayesinde bireyler ve toplumlar giderek hem birbirine bağımlı, hem de rakip hale gelen dünyada bir arada yaşamak mecburiyetindedir. Bu süreçte egemen batı kültürünün baskın homojenleştirici etkileri açık bir şekilde görünse de diğer kültürlerin tamamen yok olması anlamına gelmemektedir. Çünkü bu etki karşısında diğer kültürler de kendilerini korumaya ve kendi özlerine dönmeye mecbur kalmaktadırlar. Diğer taraftan konuya din açısından değerlendirilecek olursa, modern dünyanın icapları sanayileşme ve kentleşmeyle birlikte, dinin toplumsal işlevi zayıflarken, diğer taraftan farklı kimlik ve kültürlerle daha yoğun bir şekilde karşılaşma durumunda kalan bireyler kendilerini güvende hissedecekleri bir çevre aramaya girişmektedirler. Böylece din, bireylerin ve toplumların küresel gerekçeler ve onun homojenleştirici etkisi karşısında, kendilerini daha güvende hissettikleri güvenli bir liman olmaktadır. Dolayısıyla, yerel kültür ve dinler küresellik karşısında farklı şekillerde yeniden canlanma imkânı bulabilmektedir.

### **Bibliyografya**

Akbar, Ahmed. Postmodernizm ve İslam. Çeviren: Osman Ç. Deniztekin İstanbul: Cep Kitapları Yayınevi, 1995.

Aktan, Coşkun Can. İstiklal Yaşar Vural, Globalleşme: Fırsat mı, Tehdit mi? İstanbul: Zaman Kitap, 2004.

Appadurai, Arjun. Disjuncture and Difference in The Global Cultural Economy, The Cultural Studies Reader. Editor: Simon During, London and New York: Routledge, Second Edition.

Aslanoğlu, Aslanoğlu. Kent, Kimlik ve Küreselleşme. Bursa: Asa Yayınları, 1998.

Bauman, Zygmunt. Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları. Çeviren: Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

Berger, Peter L., Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri, Bir Küre Bin Bir Küreselleşme: Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik. Editör: Peter L. Berger, Samuel P. Huntington. Çeviren: Ayla Ortaç. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Beyer, Peter. Religion and Globalization. London: Sage Publication, 1994.

Canatan, Kadir, "Bir Okuma Biçimi Olarak Fundamentalizm ve İslamcılık", Bilgi ve Hikmet, 12. Güz-1995.

-----Yerellik ve Küresellik İkileminde Hollanda Müslümanlığı, İslamiyat, 8, 4. Ekim-Aralık 2005.

-----Yerellik ve Küresellik İkileminde Hollanda Müslümanlığı, İslamiyat, 8, 4. Ekim-Aralık 2005.

Castells, Manuel. Ağda Küreselleşme, Kimlik ve Toplum, Küresel Kuşatma Karşısında İnsan. Derleyen: Mustafa Armağan. Çeviren: Şahabettin Yalçın. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004.

Falk, Richard. Küreselleşme ve Din: İnsani Küresel Yönetişim. Çeviren: Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Küre Yayınları, 2003.

Giddens, Anthony. Elimizden Kaçıp Giden Dünya. Çeviren: Osman Akınhay İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000.

-----,Üçüncü Yol. Çeviren: Mehmet Özay. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000.

Günay, Ünver, Din Sosyolojisi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Gündüz, Şinasi. Küresel Sorunlar ve Din. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Haar, Gerrie Ter "Religious Fundamentalism And Social Change", The Freedom To Do God's Will. Editör: Gerrie Ter Haar-James J. Busuttill, Routledge. London and New York, 2003.

Hall, Stuart, Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler, Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi. Derleyen: Anthony D. King. Çeviren: Gülcan Seçkin, Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: Bilim ve Sanat, 1998.

-----,Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik, Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi. Derleyen: Anthony D. King. Çeviren: Gülcan Seçkin, Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Hannerz, Ulf, Çevre Kültür Senaryoları, Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi. Derleyen: Anthony D. King, Çeviren: Gülcan Seçkin-Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Kongar, Emre. Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği. Altıncı Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.

Lion, David "Ağ, Benlik ve Gelecek", Küresel Kuşatma Karşısında İnsan. Derleyen: Mustafa Armağan, Çeviren: Şahabettin Yalçın.

İstanbul: Ufuk Kitap, 2004.

Marshall, Gordon. Sosyoloji Sözlüğü. Çeviren: Osman Akınbay, Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

McLuhan, Marshall. Understanding Media The Extensions Of Man. London and New York: Routledge Classics, Reprinted 2002 (twice). First Published in the United Kingdom,1964 by Routledge and Kegan Paul.

Robertson, Roland, "Küreselleşme ve Geleneksel Dinin Geleceği", Dini Araştırmalar, 6,17: Eylül-Aralık 2003.

-----,Glokalleşme: Zaman-Mekân ve Homojenlik-Heterojenlik, Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm. Derleyen ve Çeviren: Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

-----,Küreselleşme: Toplum Kuramı ve Küresel Kültür. Çeviren: Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

-----, Glokalleşme: Zaman-Mekân ve Homojenlik-Heterojenlik, Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm. Derleyen ve Çeviren: Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay.

Sarıbay, Ali Yaşar, Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme. İstanbul: Everest Yayınları.

Subaşı, Necdet. Kutsanmış Görüntüler. İstanbul: Nehir Yayınları, 1999.

Şen, Faruk "Avrupa'daki Türkler Arasında İslam Köktendinciliği", Köktendincilik ve Çoğulculuk, Çeviren: Nezih Pala, Editör: Coşkun San. Ankara: Türk-Alman Kültür İşleri Kurulu Yayın Dizisi No: 10, Bizim Büro Basımevi, 1996.

-----, AB Ülkelerindeki Türk İşçilerinin Çalışma Hayatında Dinden Kaynaklanan Sorunlar, İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu Bildiri Metni, 25-27 Kasım 2004.

Thomlinson, John Küreselleşme ve Kültür. Çeviren: Arzu Eker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.

Tibi, Bassam. "Siyasi İslam, Köktendincilik ve Modernizm Yakın Doğu'nun Arap Kesiminde Laikliğe Başkaldırı", Köktendincilik ve Çoğulculuk. Çeviren: Nezih Pala. Editör: Coşkun San Ankara: Türk-Alman Kültür İşleri Kurulu Yayın Dizisi, No: 10, Bizim Büro Basımevi, 1996.

Toku, Neşet “İslami Fundamentalizm’ Mümkün müdür?”, Bilgi ve Hikmet, 12, 15. Güz-1995.

Topçuoğlu, Abdullah, Yasin Aktay, Giriş, Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm. Derleyen ve Çeviren: Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Wuthnow, Robert J. Din Sosyolojisi, Din ve Modernlik, Derleyen ve Çeviren: Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu, 2002.

Yaparel, Recep, “Dinsel Fundamentalizm: Modernitenin İstenmeyen Çocuğu”, Din Kültür ve Çağdaşlık Sempozyumu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2007.

Yeşilyurt, Temel “İslam İmanı Fundamentalizmi Destekler mi?”, Türkiye’nin Güvenliği Sempozyumu, 17-19 Aralık 2001, s. 763-764.

Yetim, Nalân “Küresel Üretim Yapılanmasında Kültürel Yanıtlar: Ulusal-Yerel?” Doğu Batı, 5, 18. Şubat, Mart, Nisan, 2002.

<http://www.milliyet.com.tr/2007/09/09/guncel/agun.html>, 12.09.2007.

<http://perweb.firat.edu.tr/default.asp?content=personelgoster.asp&uid=i-A-0063>, 15.04.2007.

<http://www.internethaber.com/papadan-prezervatif-acilimi-310404h.htm>, 10.05.2012.

<http://www.e-siber.com/sosyal-medya/sosyal-medyanin-arap-baharindaki-rolu-bilimsel-olarak-kanitlandi>, 10.05.2012.



## İslamî Fetihden Emevî Döneminin Sonuna Kadar Diyâr-ı Mudar'da (Harran Bölgesinde) Arap Edebiyatı Çevresi

Ahmet ASLAN\*

**Özet:** İslamî fetihden önce Diyâr-ı Mudar (Harran) bölgesinde var olan Arap edebiyatı çevresi, İslamî fetihden sonra ve özellikle Emevîler zamanında daha da gelişmeye başlamıştı. İslamî fetihle beraber bölgeye göç eden Kaysî kabileleri ile bölgenin yerlisi olan Hıristiyan Tağlib kabileleri arasındaki savaşlar bu bölgede nekaiz edebiyatının ortaya çıkmasına vesile olmuştu. Bu çalışmada, Emevîler zamanında Diyâr-ı Mudar bölgesinde gelişen Arap edebiyatı muhîti ve bölgenin en önemli şair ve edebiyatçıları hakkında bilgi verilmiştir.

*Anahtar Kelimeler:* Diyâr-ı Mudar, Harran, Arap Edebiyatı, Kays, Tağlib, Mezopotamya.

### Arabic Literature in Diyâr-ı Mudar (Harran) Time Umayyad

**Summary:** Arabic literature that exists in place of Diyâr-ı Mudar (Harran) before Islamic conquest began to develop after Islamic conquest especially time of Umayyad. The wars between Qays tribes who migrated to the region with the Islamic conquest and local Christian Tağlib tribes led to emergence of a nekaiz literature

In this study the information about emerging Arab literature the time of the Umayyad in the Diyâr-ı Mudar (Harran) and the region's most important poets and writers.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belağatı, Şanlıurfa-Türkiye, [ahaslan@harran.edu.tr](mailto:ahaslan@harran.edu.tr)

*Keywords:* Diyar-ı Mudar, Harran, Arabic Literature, Qays, Tağlib, Mesopotamia

### Giriş: Diyâr-ı Mudar'da Siyasî ve Kültürel Çevre

#### A. Diyâr-ı Mudar (Harran) Bölgesinin Coğrafi Sınırları

Bu çalışmamızın konusu olan Harran Bölgesi(Diyâr-ı Mudar) Ortaçağda el-Cezire adıyla bilinen coğrafi alanın asıl kısmını teşkil ediyordu. Müslüman coğrafyacılar, Batı literatüründe **Mezopotamya**, yerli Süryanî kaynaklarda **Beyt Nahrayn**(İki Nehir Arası) adıyla bilinen bölgeye **el-Cezire** demişlerdir. Çünkü bu coğrafi alan batıdan Fırat, doğudan ise Dicle nehirleri ile çevrilidir. Etrafı sularla çevrili olmasından dolayı bu bölgeye ada anlamına gelen el-Cezire ismini vermişlerdi. Ortaçağ Arap coğrafyacıları el-Cezire bölgesini bölgeye yerleşen Arap kabilelerine nispetle üç kısma ayırmışlardı; Bunlar Diyâr-ı Mudar (Mudar'ın Yurdu), Diyâr-ı Rabia (Rabi'a'nın Yurdu) ve Diyâr-ı Bekr ( Bekr'in Yurdu) idi.<sup>1</sup>

el-Cezire bölgesinin asıl kısmını teşkil eden Diyâr-ı Mudar bölgesi, kuzey, batı ve güneyden Fırat nehri, doğudan ise yine Fırat'ın kollarından biri olan Habur çayı ile sınırlandırılmıştır. Bu coğrafi özelliğinden dolayı tarih boyunca bir idarî ve siyasî bölge olarak telakki edilmiş ve bu şekilde idare edilmiştir. Diyâr-ı Mudar'ın önemli tarihi şehirlerine gelince bunlar; Harran, Urfa(er-Ruha), Suruç( Batna), Birecik(Birtha-el-Bira), Ceylanpınar (Rasu'l-Ayn-Aynu'l-Varde) Viranşehir (Tel-Mevzin) , Rakka, er-Rahba, Karkisya (el-Busayra), Samsat(Sumeysat), Siverek (es-Suveyda-Sibabarka) şehirleriydi. Görüldüğü gibi bu şehirlerin isimleri Roma-Bizans hâkimiyetleri dönemlerinde Latince versiyonu olarak bazı değişikliklere uğramışsa da ilk isimlerini bugüne kadar muhafaza

<sup>1</sup> Yakut el-Hamevi, **Mu'cemu'l-Buldan**, II, 134-136; el-Bekri, **Kitabu'l-Memalik ve'l-Mesalik**, I, 497; el-Elusi, **Buluğu'l-Ereb Fi Ma'rifeti Ehvali'l-Arab**, I, 217-222; Guy, **Le Strange, Buldanu'l-Hilefeti's-Şarkıyye**, 144.



edebilmişlerdir. Rakka, er-Rahba ve Karkisya gibi şehirler bugün Suriye Cumhuriyeti sınırları içinde kalmışlarsa da tarih boyunca gerek kültürel gerekse siyasi bakımdan Harran(Diyâr-ı Mudar) ile beraber telakki edilmişler ve aynı tarihî mukadderatı paylaşmışlardır. Bölgenin bu idarî yapısı Osmanlılar zamanında da aynı şekilde devam etmiştir. Osmanlı sultanı Kanunî Sultan Süleyman zamanında H. 941/M. 1535 Diyâr-ı Mudar'ı bir eyalet yapılarak Rakka merkez olmak üzere er-Ruha, er-Rahbe, Ra'su'l-'Ayn, Suruc, Birecik ve 'Ane şehirleri bu eyalete bağlanmıştı. Osmanlıların son döneminde ise Urfa vilâyeti, Rakka, Rahbe, Suruç, Rabia( Viranşehir-Ceylanpınar) livalarını kapsıyordu.<sup>2</sup>

### B. Diyâr-ı Mudar'da İslam Öncesi Kültür

Diyâr-ı Mudar başta olmak üzere el-Cezire bölgesi, tarihin ilk devirlerinden itibaren Samî kavimlerin ve kültürlerin yaşadığı önemli coğrafi havzalardan birisi idi. Arapların en eski ataları olan Akkadlar ve Amurrîler'den sonra M.Ö. II. Binin sonlarından itibaren bu bölgeye Arap yarımadası kökenli Aramîler göç etmişler ve bölgede Samî-Aramî kültürünü hâkim hale getirmişlerdir. M. Ö. XI. Yüzyılda bölgede kurulan Aramî devletçikleri, İslam öncesi el-Cezire bölgesinin kültürel temelini oluşturmuştur.<sup>3</sup> Büyük İskender'in bölgeyi istila etmesi ile başlayan Selekoslar, Roma ve Bizans dönemlerinde Helenizm kültürü baskın hale gelmiş olmasına rağmen bölge Samî karakterini muhafaza edebilmiştir. Ancak bu dönemlerde Helenizm kültürü etkisinde kalan bölgenin Samî halkları, eski Grek ilim ve bilgilerini Müslüman Araplara taşımakla dünya medeniyetine büyük katkılar yapmışlardır.<sup>4</sup>

İslamî fetihten önce Diyâr-ı Mudar bölgesi Aramî, Süryanî, Keldanî ve Sabî gibi Samî edebiyatlarının doğduğu ve geliştiği en önemli sahalardan birisi idi. Miladî I. Yüzyıldan itibaren Hıristiyanlığın bu bölgede yayılmasıyla beraber Doğu Hıristiyan

<sup>2</sup> Ahmet Nezihî Turan, XVI. Yüzyılda Ruha(Urfa) Sancağı, 27-34.

<sup>3</sup> Bu konu için Bkz. Şemsettin Günaltay, Yakın Şark Elam ve Mezopotamya, 282-292; Fikret Işıltan, Urfa Bölgesi Tarihi, 25; Erol Sever, Asur Tarihi,127-136; Faruk İsmail, el-Luğatu'l-Aramiyyetu'l-Kadime, 10-16; A.M. Dinçol, "Aramiler", D.İ.A. III, 268-270.

<sup>4</sup> Bu konu için Bkz: Hilmi Ziya Ülken, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, İstanbul 1935.

edebiyatının ilk numuneleri de burada oluşmuştu. Bar-Disan, Yakub er-Rahavî, Tifulus Bar Toma, Teodaor Ebu Kurra, Yakub el-Baradî'î, et-Tel-Ahmarî gibi Doğu Hıristiyan teolojisinin en büyük yazarları da bu bölgeden çıkmıştır.<sup>5</sup>

İslamiyet'in ortaya çıkmasından önce bugün Ortadoğu adıyla bilinen bölgeye hâkim olan Roma- Bizans ve İran İmparatorlukları, aralarındaki siyasî mücadelelerde bölgede mevcut bulunan Arap aşiretlerini kullanmaya çalışmışlardır. Bu yüzden Suriye, Irak ve el-Cezire bölgelerinde tampon Arap emirliklerinin kurulmasına göz yummuşlar hatta yardım etmişlerdir. Irak bölgesindeki Sincar, el-Hadr ve el-Menazira emirlikleri Sasanîler'e, Suriye'deki Tedmur ve Ğassanî emirlikleri ile Urfa'daki Abğarlar devleti ise Roma'ya tabi idi. Bu devlet ve emirlikler, bazen Roma-Bizans bazen de İranlılarla ittifaklar kurarak Ortadoğu coğrafyasının siyasî hayatında rol almaya çalışmışlardır.<sup>6</sup> Yine bu tampon devlet ve emirliklerin etkisiyle el-Cezire bölgesinin bilhassa kırsal kesimlerine Kudaa kabilesinin iki kolu Tenuh ve Bahra ile İyad, İbad, Tay ve Tağlib gibi bazı Arap kabilelerine mensup aşiretler gelip yerleşmişti. Rabia Araplarının iki büyük kabilesi Tağlib b. Vail ve Bekr b. Vail el-Cezire bölgesinin doğu kesimlerine yayılmışlardı. İslamî fetihten önce çalışmamızın konusu olan Diyâr-ı Mudar ise Tağlib b. Vail kabilesinin yurdu olmuştu. Özellikle M.495-542 yılları arasında Rabia ve Bekr Arapları arasında Diyâr-ı Mudar'ın hemen güneyinde bulunan Suriye Çölü'nde cerayan eden el-Besus savaşından sonra Tağlib kabilesinin bölgeye göçü yoğunluk kazanmaya başlamıştı.<sup>7</sup>

Urfa bölgesinde kurulan ve uzun süre Roma İmparatorluğuna tabi olarak varlığını sürdürmüş olan **Abcarlar(Abğarlar)** devleti her ne kadar Süryanîceyi resmi dil olarak kullanmışsa da etnik olarak bir Nabatî-Arap devleti idi. Abğarlar devletinin bu bölgede kurulmasıyla beraber Tağlib b. Vail gurubuna bağlı aşiretler bu bölgeye yerleşmeye başladı. Urfa'nın doğusunda ve Harran'ın kuzeydoğusunda bulunan

<sup>5</sup> Geniş bilgi için Bkz. Mari b. Süleyman, **Ahbaru Batariketi'l-Kursi'l-Meşrik Min Kitabi'l-Muceddel**; Roma 1899; Mehmet Çelik, **Süryani Kilisesi Tarih**, İstanbul 1987; Kadir Albayrak, **Keldaniler ve Nesturiler**, Ankara 1997; E.R., Hayes, **Urfa Akademisi**, Çev. Yaşar Gönenç, İstanbul 2002.

<sup>6</sup> Geniş bilgi için Bkz. Ebu'l-Farac, Barhabreuse, **Ebu'l-Farac Tarihi**, I, 151-155; Cevvad Ali, **Tarihu'l-Arab Kablu'l-İslam**, I, 600-625; Neşet Çağatay, **İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı**.

<sup>7</sup> Welhausen, **İslamın En Eski Tarihine Giriş**,75; Işıltan, **Urfa Bölgesi Tarihi**, 29-31.

bugün Tektek dağları adıyla bilinen dağlardaki Suk Matar(Soğmatar) şehri merkez olmak üzere etraftaki yerlere yayılmaya başlamışlardı. Bundan dolayı bu yerlere **Diyâr-ı Vail** deniliyordu.<sup>8</sup> Tağlib'in bir kolu olan Abcarlar(Abğarlar) da el-Ruha şehrine hâkim olduktan sonra meşhur Abğarlar devleti kurulmuş oldu ve yaklaşık olarak dört yüzyıl devam etti. Abğar devletinin kurucusu Arjav da Arjav b. Vail olarak kayıtlarda geçmektedir.<sup>9</sup> Tağlib b. Vail aşireti Rabia kabilesinin önemli kollarından birisidir ve Bekr ile 'Inaze kabilesinin kardeş kabilesidir. Bu kabile Fırat havzasında ve Fırat'ın her iki tarafında yaşıyordu. Bugün bu bölgede hala yaşamaya devam eden **el-Beccari** aşireti bu Abğarların bakiyeleridir. Bunun neticesi olarak Arap edebiyatı İslamiyet'ten önce Diyâr-ı Mudar başta olmak üzere el-Cezire bölgesinin genelinde varlık göstermeye başlamıştı. Cahilîyye döneminin ünlü mu'allaka şairlerinden biri olan Amr b. Kulsum el-Cezire bölgesinde yaşamış Tağlib kabilesine mensup bir şairdi. Abdu'l-Mesih b. Esele eş-Şeybanî, ve Cabir b. Hanna et-Tağlibî İslam öncesi yani Cahilîyye dönemi el-Cezire bölgesinde yaşayan Hıristiyan Arap şairlerdir.<sup>10</sup>

### C. Diyâr-ı Mudar'da Müslüman Arap Kültür Muhitinin Oluşum Tarihçesi

Diyâr-ı Mudar'ın da dâhil olduğu el-Cezire bölgesi H.18/M.640 yılında İyaz b. Ğanm komutasındaki Müslüman orduları tarafından fethedildi.<sup>11</sup> Fatih Müslüman ordularının komutanı İyaz b. Ğanm'in fetih esnasında söylemiş olduğu şiir aşağıdaki gibidir.<sup>12</sup>

مَنْ مَبْلَغِ الْأَقْوَامِ أَنْ جُمُوعَنَا  
حَوَاتِ الْجَزِيرَةَ غَيْرِ ذَاتِ رَجَامِ

*Bütün dünyanın haberi olsun ki bizim ordularımız  
dağları olmayan el-Cezire'nin bütün bölgelerini fethetmiştir*

<sup>8</sup> Muhammed, Abdülhamid, el-Hamed, *Aşair er-Rakka ve'l-Cezire*, 11.

<sup>9</sup> Bu konu için Bkz: Işiltan, 14-30; Segal Judah, *Edassa (Urfa) Kutsal Şehir*, 39-157.

<sup>10</sup> Ahmed Hasan ez-Zeyyat, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, 64-65.

<sup>11</sup> Bölgenin fethi ile ilgili rivayetler için el-Belazuri, *Futuhu'l-Buldan*, Çev: Mustafa Fayda, Ankara 1987, 247-249; Işiltan, 48-88.

<sup>12</sup> Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, II, 135.

جَمَعُوا الْجَزِيرَةَ وَالْغِيَابِ فَنَقَسُوا  
عَمَّنْ بِحِمِّصَ غِيَابَةَ الْقَدَامِ

*Bizim ordularımız el-Cezire'nin her tarafına hâkim olmakla  
Hims Ordugahı'nda bulunan Müslümanlara nefes aldirmıştır*

إِنَّ الْأَعْزَةَ وَالْأَكَارِمَ مُعْشَرٌ  
فَضُوا الْجَزِيرَةَ عَن فِرَاجِ الْهَامِ

*Şerefli ve Şanlı ordularımız el-Cezire bölgesini  
Yabancıların kahrından kurtarmıştır*

غَلَبُوا الْمُلُوكَ عَلَى الْجَزِيرَةِ فَانْتَهَوْا  
عَنْ عَزْوِ مَنْ يَأْوِي بِلَادِ الشَّامِ

*Bizim ordularımız Bizans krallarının ordularını el-Cezire'de yenmekle  
Şam bölgesini istila edecek orduların önünü kesmiştir.*

İslamî fetihten önce Diyâr-ı Mudar bölgesi her ne kadar Bizans'ın siyasî egemenliğinde görünüyorsa da tamamıyla Süryanî ve Hıristiyan Arap aşiretleri ile meskun idi. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi burada Tağlib b. Vail kabilesi yaşıyordu. Tağlibliler genelde Hıristiyan-Yakubî mezhebindeydiler. Rusafa'daki Mar Sercis kilisesi bunların merkezi idi. Bu Hıristiyan Tağlibliler'in çoğu İslamî fetihten sonra da Hıristiyanlıklarına devam ettiler. Fetihden sonra bunlardan bir grup Hz. Ömer'in yanına giderek kendilerinin Arap olduğunu bundan dolayı yabancılar gibi cizye vermelerinin uygun olmadığını söylediler. Hz. Ömer Tağlib heyetini iyi karşıladı ve bölgedeki etkinliklerini bildiği için yabancılar destek vermemeli şartıyla Müslümanlardan alınan sadakayı bunlardan almakla yetindi.<sup>13</sup>

Raşid halifeler döneminde Diyâr-ı Mudar bölgesi Şam genel valisi Hz. Muaviye'nin emrine verilmişti. Hz. Osman Şam genel valisi Muaviye'ye bir talimat göndererek güçlü Arap kabilelerini Bizans hududuna yerleştirmesini istedi. Bu emir üzerine Hz. Muaviye Temim kabilesini Diyar-ı Rabia'ya Mudar'ın kolları olan Kays, Esed ve bazı Kureyşî kabileleri de Diyâr-ı Mudar'ın çeşitli yerlerine yerleştirdi.<sup>14</sup> Bu bölgeye yerleşenler arasında sahabî Vabisa b. Ma'bed

<sup>13</sup> et-Taberi, *Tarihu't-Taberi*, IV, 56; Işıltan, 63-64.

<sup>14</sup> el-Belazuri, 264; Welhausen, 75.

el-Esedî de vardı. Bugün Akçakale ilçesinin güneyinde bulunan 'Ayn İsa mevki ise Hz. Osman'ın anneden kardeşi olan el-Velid b. 'Ukbe b. Ebi Mu'it'a verildi. Kays kabilesinin en büyük lideri Ed-Dahhak b. Kays de bölgeye vali tayin edildi. H. 35/M.656 yılında Hz. Osman'nın şehid edilmesinden sonra ve özellikle Sıfın savaşından sonra Hz. Ali'nin taraftarı olarak Habib b. Seleme el-Kurşî, Zufar b. el-Haris el-Kilabî ve el-Cehhaf b. Hekim es-Sulamî liderliğindeki Kaysî aşiretler Diyâr-ı Mudar'a yerleşmeye başlamıştı. İşte bu tarihten sonra bu bölgeye **Diyâr-ı Mudar** denilmeye başlandı.<sup>15</sup> İslamî fetihten sonra bu bölgeye gelen Mudarî aşiretlerle bölgenin yerlisi Tağlib aşiretleri arasındaki kavgalar bölgeye hâkim olma kavgaları idi ve Emevî döneminin sonuna kadar devam etti.

Emevîler döneminde Diyâr-ı Mudar bölgesi Bizans ve Ermeniyye bölgelerine karşı gaza yapacak orduların garnizon merkezi oldu. Bunun neticesi olarak birçok Arap aşireti bu bölgeye yerleşmiş oldu. Emevîlerin ilk dönemlerinde Yemenî Araplarının devlet içinde etkin nüfuza sahip olması Kaysîleri kıskandırmıştı. H.65/M.684 yılında Kays kabilesinin önemli liderlerinden olan ed-Dahhak b. Kays'ın Merc- Rahıt savaşında öldürülmesi üzerine Kaysîler, İbn ez-Zubeyr'e biat ettiler ve Emevîlere karşı cephe aldılar. Buna karşın Diyâr-ı Mudar bölgesinin yerlisi olan Hıristiyan Tağlibliler kendi yurtlarına gelip onları sıkıştıran Kaysîlere karşı Emevîlerin safında yer almaya başladılar. Tağlib kabilesi Adnanî olması sebebiyle ilk önce Hz. Ali'ye meylettii ancak Muaviye'nin Hıristiyanlara hoşgörülü davranması nedeniyle siyasî geleceğini Muaviye'de buldu. Bu siyasî rekabet ve bölgeye hâkim olma mücadelesi sonucunda Emevî devletinin ilk dönemlerinde Diyâr-ı Mudar bölgesi, Kaysî, Kelbî ve Tağlib aşiretlerinin uzun süre devam eden kavgalarına sahne oldu.<sup>16</sup> Emevî halifesi el-Velid, H.90/M.709 yılında kardeşi Mesleme b. Abdülmelik'i bölgeye emir tayin edince, Mesleme el-Cezire eyaletinin merkezini Kinnesrin'den Harran'a taşıdı. Bu arada Emevî ailesinden birçok kişi Harran ve Hısn Meslemeye yerleşti.<sup>17</sup> Harran'da doğup büyüyen son Emevî halifesi Mervan b. Muhammed, halifeliği dayıları olan Kaysîlerin desteğiyle aldıktan sonra Harran'ı kendisine başkent yaparak İslam devletinin merkezini bu bölgeye taşımış ve on bin

<sup>15</sup> Muhammed Abdülhamid el-Hamed, **Aşair er-Rakka ve'l-Cezira**, 11-15.

<sup>16</sup> Bu savaşlar için Bkz. İbnu'l-Esir, **el-Kamil Fi't-Tarih**, IV, 309-319.

<sup>17</sup> Barhabreuse Ebu'l-Farac, I,190; İşıltan,107; Ramazan Şeşen, **Harran Tarihi**,10.

dirhem altın harcayarak valilik sarayını yaptırmıştı.<sup>18</sup>

İslamî fetihten önce başlayan ve İslamî fetihten sonra yoğunlaşan Arap kabilelerin bu bölgeye göç etmesiyle beraber Arap kültürü ve edebiyatı muhiti de oluşmaya başlamıştı.<sup>19</sup> Diyâr-ı Mudar bölgesinde Müslüman Arap edebiyat muhitinin asıl yerleşip kökleşmesi Emevîler döneminde olmuştur. Emevîler döneminden itibaren Arapça bölgenin yazı ve edebiyat dili haline gelmişti. Bu dönemde özellikle el-Cezire bölgesine yerleşen Arap kabileleri arasındaki siyasî kavgalar ve Emevî saraylarında yer kapma amacıyla kızışan siyasî rekabet bu bölgede Arap şiir sanatının yeniden parlamasına sebep olmuştu. Dolayısıyla Emevî döneminde Arap şiiri en çok bu bölgede canlılığını sürdürdü ve Emevî dönemin en ünlü şairleri bu bölgede ortaya çıkmıştı.<sup>20</sup>

el-Cezire bölgesi Emevîler döneminde ilmî ve edebî faaliyetler açısından da büyük bir canlılık yaşadı. Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan, İslam devletinin divanlarının Arapça olarak tutulmasına karar verdikten sonra Arapça bölgenin resmi dili oldu. O zamana kadar bölgede Süryanî ve Yunan dilleriyle işlenen vergi defterleri Arapça tutulmaya başlandı.<sup>21</sup> Bu tarihten sonra Arap dili bölgede yayılmaya başladı. Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz, İskenderiye'deki okulun hayatta kalan son hocalarını Antakya ve Harran'a nakledince Harran'da eski Yunan felsefesi tedris edilmeye başlandı. Burada yetişen Sabîî ve Süryanî alimler, eski Yunan felsefesini hem Müslümanlara öğrettiler hem de bu ilimlerle ilgili eserleri Arapça'ya tercüme ettiler.<sup>22</sup>

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Emevîler döneminde el-Cezire bölgesindeki Arap aşiretleri arasındaki siyasî mücadeleler, burada edebiyat ve özellikle şiirin gelişmesine vesile olmuştu. Çünkü şiir o zamanda bugünkü medya gibi siyasî hiziplerin propağanda aracı

<sup>18</sup> İbnu'l-Esir, V, 324; İşıltan, 110-111; Yusuf el-İş, *ed-Devlatu'l-Emeviyye*, 309.

<sup>19</sup> Geniş bilgi için Bkz. el-Elusi, Mahmud, *Büluğü'l-İreb Fi M'arifeti Ahavali'l-Arab*, I, 217-222; Yakutü'l-Hamevi, *Mu'cemul-Buldan*, II, 134-136.

<sup>20</sup> Emevîler döneminde el-Cezire bölgesindeki şiir hayatı için Bkz. Muhammed Mustafa Haddara, *eş-Şiir Fi Sadri'l-İslam ve'l-Asri'l-Emevi*, Beyrut 1995, 205-257; Ömer Rıza Kehhale, *el-Edebu'l-Arabi fi'l-Cehiliyye ve'l-İslam*, Dımaşk 1972, 99-105.

<sup>21</sup> el-Belazuri, 277.

<sup>22</sup> Bu konu için Bkz: Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1935.

görevini yapıyordu. Mudar'ın bir kolu olan Kays ile Tağlib kabileleri arasındaki savaşlar ve Emevî emirlerinin bu aşiretlerle olan siyasî ilişkileri bu dönemde **nakaiz**(atışma) edebiyatını ortaya çıkardı. Kays'ın liderlerinden Zufar b. el-Haris ve Umayr b. el-Hubab siyasî olaylarda yer alan ve bu siyasî çekişmeleri anlatan şiir söylemişlerdir. Bunun yanında Temim b. el-Hubab, Nafi b. Saffar el-Muharibî, el-Cehhef b. Hekim es-Sulemî Kays'ın diğer şairleriydi. Emevî döneminin en büyük şairlerinden biri olan Ğiyas b. Salt b. Tarika meşhur adıyla el-Ahtal, A'sa Tağlib adıyla biline Rebia b.Yahya, el-Kutamî, Cevvas b Ka'tal ve Şuayb b. Kalil ise Tağlib'in şairleri idi. Cerir ve el-Ferazdak ise el-Cezire'de oturan Temim kabilesine mensup şairlerdi.<sup>23</sup>

#### **D. İslamî Fetihten Emevî Döneminin Sonuna Kadar Diyâr-ı Mudar'ın (Harran Bölgesinin) En Meşhur Şair ve Edebiyatçıları**

**1. Zufar b. el-Haris el-Kilabî:** İsmi, Zufar b. el-Haris b. Ömer b. Mu'az el-Kilabî'dir. Künyesi Ebu el-Huzeyl'dir. Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasında cerayan eden Sıffin savaşında Kınnesrin Ordugâhı'nın emiri olarak Hz. Muaviye'nin safında savaşmıştı. Ancak Merc- Rahit savaşında Kays kabilesinin lideri ed-Dahhak b. Kays'ın öldürülmesinden sonra Emevîlerle yolları ayrılmıştı. Bu olaydan sonra Kınnesrin bölgesini kendisine merkez yaparak Emevî taraftarı Kelbîlere ve Tağlibîlere karşı savaştı. Zufar b. el-Haris hayatının sonunda Emevîlere biat etmek zorunda kaldı. Abdülmelik b. Mervan'ın halifeliği zamanında H.75/M.695 yılında vefat etti. Zufar b. el-Haris şairliği bir meslek olarak kullanmamış bir kabile reisi ve bir siyasî aktör olarak yaşamıştır. Şiir divanı 1987 yılında Rızvan Muhammed Huseyn en-Neccar tarafından yayınlanmıştır.<sup>24</sup>

Aşağıdaki kasidesini Merc-Rahit savaşından sonra Emevi halifesi Mervan b. el-Hakem'den Kırkisya'ya kaçarken söylemiştir.

<sup>23</sup> Emeviler döneminde el-Cezire bölgesindeki şiir hayatı için Bkz. Muhammed Mustafa

Haddara, *eş-Şi'r Fi Sadri'l-İslam ve'l-Asril'l-Emevi*, 205-257.Şavki Dayf, *el-'Asru'l-İslami*, 148-153.

<sup>24</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kamil Fi't-Tarih*, IV,337-341; ez-Zirikli, *el-A'lam*,III, 45.

أريني سلاحي لا أبا لك إني  
أرى الحرب لا تزدد إلا تماديا

*Ey sahipsiz kişi! Bana silahlarımı göster  
Savaşın uzun zamanlar alacağını zannediyorum*

أتاني عن مروان بالغيب أنه  
مقيد دمي أو قاطع من لسانيا

*Duydum ki Mervan benin ölüm fermanını vermiş  
Ya kanımı akıtacak ya da dilimi kesecekmiş*

ففي العيس منجاة و في الأرض مهرب  
إذا نحن رفعا لهنا المتانیا

*Eğer biz develerimizin techizatlarını iyi hazırlarsak  
develerde kurtuluş vardır. Bu yeryüzünde kaçacak yer de çaktır*

فلا تحسبوني إن تعيبت غافلا  
و لا تفرحوا إن جنتكم بلقانيا

*Eğer ortada gözükmediysem gafil olduğumu sanmayın  
Bizzat geri gelişime de sevinmeyin*

فقد يئبت المرعى على دمن الثرى  
و تبقى حزازات النفوس كما هيا

*Otlar harebe yerlerin üstünde biter  
Nefsin arzuları olduğu gibi devam eder*

أ تذهب كلب لم تئلهما رماخنا

و تترك قتلى راهط هي ماهيا

*Mızraklarımıza maruz kalmadan Kelb kabilesi kaçabilecek mi?  
Merc-Rahit'taki ölülerimizi böyle mi bırakıp gidecek*

فلا صلح حتى تحط الخيل بالقنا  
و تأثر من نسوان كلب نسانيا

*Onların atları kılıçlarımızla yere serilmedikçe  
Bizim kadınlarımız Kelb'in kadınlarından intikam almadıkça barış olmaz*

**2. el-Cehhaf b. Hakîm es-Sulamî:** İsmi, el-Cehhaf b. Hakim b. Huza'i b. 'Alkame b. Muharib b. Murra b. Hilal b. Falic b. Zekvan b.



Se'lebe b. Behse b. Suleym'dir. Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan'ın hâkimiyeti zamanında el-Cezire bölgesinde cereyan eden siyasî olayların içinde yer almış bir şairdir. el-Cehhaf, el-Cezire bölgesinde Kays ile Tağlib kabileleri arasında uzun süre devam eden savaşlarda Kays'ın en büyük kabilesi Süleym'in lideri ve şairiydi. Emevî halifesi Abdülmelik'in sarayında Tağlib kabilesinin en büyük şairi el-Ahtal ile sarayda yer kapma rekabeti içine girmişti. Bir gün Abdülmelik'in meclisinde içlerinde el-Cehhaf ve Kays'ın bazı liderlerinin de hazır bulunduğu bir mecliste el-Ahtal, Tağlib'in Kays kabilesine karşı olan üstünlüğü anlatarak iftihar etmiştir. Bunun üzerine el-Cahhaf, sarayda bir memurla anlaşarak sahte bir belge düzenlemiş ve kendisini Tağlib kabilesine emir tayin ettirmiştir. Bu sahte belge ile kabilesi Suleym'e gelip bir gurup insan topladıktan sonra Tağlib kabilesine baskın düzenlemiş ve birçok kişiyi katletmiştir. Bu olay üzerine Abdülmelik, el-Cehhaf'ın öldürülmesi emrini vermiştir. Bu emirden sonra el-Cehhaf, Bizans topraklarına kaçarak burada yedi yıl geçirmiştir. Bizans idarecileri onu Müslümanlara karşı kullanmak için Hıristiyan olmasını teklif etmişlerse de el-Cehhaf bunu reddetmiştir. Abdülmelik'in vefatından sonra oğlu el-Velid b. Abdülmelik zamanında el-Cehhaf memleketine geri gelebilmiştir. Hayatının sonlarında kendini ibadete vermiştir. el-Cehhaf H.90/M.709 yılında vefat etmiştir.<sup>25</sup>

Aşağıdaki beyitlerinde Tağlib'in şairi olan el-Ahtal'a cevap vermiştir.

أبا مالك هل لمتني إذ حضتني  
على القتل أم هل لامني لك لائم

*Ey Ebu Malik (el-Ahtal)! Sen beni kınıyor musun ?*

*Oysa Tağliblileri öldürmeye sen beni tahrik etmiştin*

ألم أفنكم قتلا و أجدع أنوفكم  
بفتيان من قيس و السيوف الصوارم

*Kays'ın gençleri ile sizin adamları öldürmedim mi?*

*Keskin kılıçlarla sizlerin kulaklarını kesmedim mi?*

<sup>25</sup> Ebu'l-Farac el-İsfahani, *el-Ağani*, XXIV, 27-53; Yakut, *Mu'cemu'l-Buldan*, I, 426-428; ez-Zirikli, II, 113.

بكل فتى ينعى عميرَ بسيفه  
إذا اعتصمت أيمانهم بالقوائم

*Kays'ın her bir genci silahının gücüne inanmış  
Ve 'Umeyr'in öcünü kılıcıyla almaya yemin etmiştir*

فإن يطردوني يطردوني وقد جرى  
بي الوردُ يوماً في دماء الأراقم

*Beni kovalarlarsa da kovalasınlar  
Yağız atım Tağlib'in kanları içinde yürümüştü*

**3. 'Umeyr b. el-Hubab:** İsmi, 'Umeyr b. el-Hubab b. Ce'de b. Huzaka b. Muharib b. Hilal b. Falic b. Zekvan b. Se'lebe b. Behseme b. Suleym'dir. 'Umeyr, Kays kabilesinin Kîlab kolunun önemli reislerinden biriydi. Elimizdeki kaynaklarda 'Umeyr b. el-Hubab'ın doğumu ve yetişmesi ile ilgili bilgiler bulunmamaktadır. Ancak Emevîler zamanında Anadolu'ya yapılan fetih hareketlerinde önemli bir rol aldığını biliyoruz. H.58 yılında Müslüman orduları, Hısn Kafah kalesini fethederken kalenin surlarına çıkan ve bu kaleyi fetheden Umeyr b. el-Hubab idi. Merc-Rahıt olayından sonra Emevî halifesi Mervan b. el-Hakem, Ubeydullah b. Ziyad'ı el-Cezira bölgesine vali tayin ederken Ubeydullah'ın yanında 'Umeyr b. el-Hubab da vardı. Ubeydullah b. Ziyad 'Aynu'l-Verda (Ceylanpınar)'da Hz. Ali'nin taraftarı Süleyman b. Sard'ı yendikten sonra 'Umeyr Nusaybin'in emiri oldu. Merc-Rahıt olayından sonra Kaysîlerle halife Abdülmlik'in arası açılınca 'Umeyr b. el-Hubab Harran ile Rakka arasındaki el-Belih çayı etrafındaki yerleri yurt edinerek Kelbî ve daha sonra da Tağlibî aşiretlere saldırılar düzenlemeye başladı. Kaysîlerle Tağlibîler arasında cerayan eden bütün savaşların baş aktörüydü. ez-Ze'faran isimli atıyla büyük ün kazanmıştı. 'Umeyr H.70/M.690 yılında vuku bulan el-Haşşak savaşında Tağlibliler tarafından öldürüldü.<sup>26</sup>

Aşağıdaki beyitlerinde üzerlerine gelen Tağlibli ve Bekr aşiretlerine karşı Mudari olan Temim ve Beni Esed'i yardıma çağırılmaktadır.

<sup>26</sup> İbn Esir, IV,309-322; Ebu'l-Farac el-İsfahani, II, 205; ez-Zirikli, V, 88.

أ يا أَوْيْنَا من تَمِيمٍ هَدَيْتِمْ  
و من أَسَدٍ هل تَسْمَعَانِ المَنَادِيَا

*Ey Temimli ve Beni Esedli kardeşlerimiz*

*Allah size akıl versin! Bizim çağrılarımızı duyacak mısınız?*

أ لم تَعْلَمَا مَدَّ جَاءَ بَكْرِ بنِ وائِلِ  
و تغلب أَلْفَا فَا تَهَزُّ العَوَالِيَا

*Bekr b. Vail ve Tağlib b. Vail kabilelerine*

*Bayrak sallayarak gelen yardımları duymadınız mı?*

إِلِي قَوْمِكُمْ قَدْ تَعْلَمُونَ مَكَانَهُمْ  
و هم قَرَبِ أَدْنَى حَاضِرِينَ و بَادِيَا

*Bunlar sizin kavmin üstüne geldiler. Bu yerleri siz iyi biliyorsunuz*

*Bunlar bizim her tarafımızı köylerimizi ve ovalarımız kuşatmışlardır*

4. **el-Ahtal**, İsmi, Ğıyas b. Ğavs b. es-Salt et-Tağlibî en-Nasranî'dir. Künyesi Ebu Malik'tir. Lakabı ise el-Ahtal'dır. el-Ahtal takriben H. 20/M.640 yılında Rusafa yakınlarında çölde doğmuştur. Tağlib kabilesinin Cuşem b. Bekr kolundandır. Annesi da Hıristiyan olup İyâd kabilesindendi. Çocukken annesini kaybetmiş olduğundan üvey annesi ile geçimsiz bir çocukluk geçirmiştir. Bunun sonucu olarak çocukluğu kabilesinin arasında bedevî bir hayat tarzıyla geçti. el-Ahtal, bedevî hayatın getirmiş olduğu zor şartların yanında ailesinden de çok olumsuz muameleye maruz kalmıştı. Özellikle üvey annesinden gördüğü kötü muamele onun ruh haline de yansımıştır ve insanları hicvetmeye başlamıştı. el-Ahtal Emevî sarayına girmekle şöhret bulmaya başladı. Emevî ailesine kızmış olan Ensardan şairler Emevî ailesini ve hatta kadınlarını hicvetmeye başlayınca bu şairlere cevap verecek birisini aramaya başladılar. Kendisi de Tağlib kabilesinden olan Ka'b b. Cu'ayl, el-Ahtal'ın ismini Emevîlere verdi. Bunun üzerine Yezid b. Muaviye el-Ahtal'ı Şam'a çağırdı. Bu tarihten sonra el-Ahtal, Emevîlerin savunucusu ve sözcüsü oldu. Arap kabileleri arasında cerayan eden siyasî çekişmelerin ve rekabetin kızıştığı bu dönemde el-Ahtal Tağlib kabilesinin de en büyük savunucusu ve şairi idi. el-Ahtal Emevî döneminin en meşhur şairi idi. Cerir ve el-Farazdak'a karşı söylemiş olduğu nekaiz şiirleri çok meşhurdu. Şiirlerinde medh, hiciv,

hamriyyât ve vasf konularını işlemiştir. Hıristiyan olması sebebiyle özellikle hamriyyât konularını serbest bir şekilde şiirlerinde işlemiştir.<sup>27</sup>

Aşağıdaki beyitlerinde Emevîleri methederken Emevîlerin muhalifi Kaysîleri hicvetmektedir.

بني أمية نعامكم مُجَلَّة  
تمت فلا منة فيها و لا كدرُ

*Ey Beni Ümeyye! Sizin nimetleriniz herkese ulaşmıştır*

*Sizler insanlara bağış yaparken minnet yapan insanlar değilsiniz*

بني أمية قد ناضلتُ دونكم  
أبناء قومٍ هم أووا و هم نصروا

*Ey Beni Ümeyye! Ben şiirlerimle Peygamberi koruyan*

*ve onu destekleyen Ensarlarla sizin için mücadele ettim*

أفحمت عنكم بني النجار قد علمت  
عليا معد و كانوا طالما هدروا

*Ben, Beni en-Naccarın şairlerini susturdum*

*Bütün Araplar biliyor ki onlar sizleri hicvediyordu*

فلا هدى الله قيسا من ضلالتهم  
و لا لعا لبني نكوان إن عثروا

*Allah Kays kabilesini yanlışlıklarından döndürmesin*

*Beni Zekvan kabilesini de düştüğü çukurdan kurtarmasın*

أما كلئيب بن يربوع فليس لهم  
عند التفارط إيراد ة لا صدر

*Kuleyb b. Yarbu kabilesine gelince*

*Bunların su kaynaklarından içmeye hakları yoktur*

و قد نصرت أمير المؤمنين بنا  
لما أتاك ببطن الغوطة الخبر

*Ey Müminlerin Emiri! Sen bizim desteğimizle zafer kazandın*

<sup>27</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r Ve's-Şu'ara*, 325-335; Seyit Mustafa el-Ğazi, *el-Ahtal Şa'iru Beni Umeyye* 23-50; Ömer Farruh, *Tarihu'l- Edebi'l-Arabi*, I, 555-564;

*el-Ğuta'daki o müjdeli haberi aldığıında*

يُعرفونك رأسَ ابنِ الحبابِ و قد  
أضحى و للسيفِ في خيشومه أثرُ

*Bu haberle sana İbn el-Hubab (Umeyr)'in kesik başını sana getirmişlerdi  
Onun burnunun üstünde bizim kılıçlarımızın izi vardı.*

**5. A'sa Tağlib:** İsmi Rabia b. Yahya b. Cuşem b. Bekr'dir. Lakabı ise A'sa Tağlib'tir. A'sa Tağlib, Bekr b. Vail kabilesindedir. Emevîler döneminde yaşamış bir şairdir. A'sa Tağlib, Hıristiyan bir şairdi. Emevîler zamanında el-Cezire bölgesinin valisi olan Mesleme b. Abdülme'k'in Harran'da bulunan sarayına gelmiş ve Emevî emirlerini methetmeye başlamıştır. Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülaziz'den yüz bulmayınca Musul valisi el-Hur b. Yusuf b. Yahya b. el-Hakem'in nedimi olmuştur. A'sa Tağlib, H.110/M.728 yılında vefat etmiştir. el-Ahtal ile Cerir arasındaki şiir nekaizlarında akrabası olan el-Ahtal'ı destekliyordu. A'sa Tağlib, uzun kasideler şeklinde çokça şiir söyleyen bir şairdi. Şiirlerinde akıcı bir dil kullanmış olmasına rağmen şiirlerinde bazı yabancı kelimeler bulunmaktadır. Hiciv alanındaki şiirlerinde çok çirkin kelimeler kullanmıştır. Şiirlerinde medh, hiciv, hamaset, vasf, ğazel ve hamriyyât konularını işlemiştir.<sup>28</sup>

Aşağıdaki kasidesinde şarabı vafederken Cerir'i hicvetmekte ve kavmiyle öğünmektedir.

اربعُ على ديمَنِ تَقَادِمَ عَهْدِهَا  
بالجَوْفِ وَاسْتَلْبَ الزَّمانُ جِلالِها

*el-Caof'ta sahipleri yok olmuş diyarın üzerine konakla  
Zaman bu diyarın ehlini darmadağın etmiştir*

كانت تُريكِ إذا نظرتَ أمامِها  
مَجْرَى السَّمُوطِ وَ مَرَّةً خَلْخالِها

*Bir zamanlar ona baktığın zaman sana gerdanlığını  
Ve bileklerindeki halhallerini sana gösteriyordu*

دَعِ ما مَضَى منها فَرُبَّ مُدامَةٍ

<sup>28</sup> Ebu'l-Farac el-İsfahani, XI ; 280-284; Yakut'l-Hamevi, Mu'cemu'l-Udeba, XI, 131-133, Farruh, I, 629-632.

صَهْبَاءَ عَارِيَةَ الْقَدَى سَلْسَالَهَا

Geçen günleri bırak! Öyle meyler var ki  
Saf ve tertemiz bulanıklığı olmayan bir meydir

بَاكَرْتُهَا عِنْدَ الصَّبَاحِ عَلَى نَجَا  
وَوَضَعْتُ غَيْرَ جَلَالِهَا أَثْقَالَهَا

Sabah erkenden insanlardan uzak bir yerde  
O meyleri yudumlayarak içmeye başladım

صَبَّحْتُهَا عَرِ الْوَجُوهِ عَرَانِقَا  
مَنْ تَغَلَّبَ الْغَلْبَاءَ لَا أَسْفَالَهَا

Bu şarabı yenilgi nedir bilmeyen güzel yüzlü  
Tağlibliren lider şahsiyetlerine içirdim

إِخْسَاءُ إِلَيْكَ جَرِيرٌ إِنَّا مَعَشَرٌ  
نَلْنَا السَّمَاءَ نَجُومَهَا وَهَلَالَهَا

Ey alçak Cerir! Biz şan ve şerefiyle gökyüzündeki  
Yıldızlar ve ay kadar yüce insanlar olduk

مَا رَامَنَا مَلِكٌ يُقِيمُ قِتَاتَنَا  
إِلَّا اسْتَبَحْنَا خَيْلَهُ وَرَجَالَهَا

Bizi tedip etmeye gelen bir kral olursa  
Biz onun atlarını ve adamlarını esir alırdık

**6. el-Kutamî et-Tağlibî:** İsmi, 'Umeyr b. Şuyeym b. Amr b. İbad b. Bekr b. Amir'dir. Tağlib kabilesinin Beni Gunm kolundandır. "Sari' el-Ğavanî" lakabını alan ilk şairdir. Elimizdeki kaynaklarda doğumu ve yetişmesi hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak el-Kutamî'nin H.64/M.684 yılında vuku bulan Merc-Rahit savaşından sonra sahneye çıkmaya başladığını görüyoruz. Bilindiği üzere Emevîler zamanında Zufar b. el-Haris'in liderliğindeki Kays kabilesi ile Tağlib kabilesi arasında birçok savaşlar olmuştur. İslamî fetihten önce Diyâr-ı Mudar'ın asıl yerlisi olan Tağlib kabilesi, İslamî fetihle beraber bölgeye hâkim olmaya çalışan Kaysî aşiretlere karşı uzun süre direnmeye çalışmıştır. H.66/M.686 yılında Rasu'l-'Ayn(Ceylanpınar)'ın güneyindeki Maksin'de Kaysîlerle Tağlibîler arasında büyük bir savaş olmuş ve bu savaşın sonucunda el-Kutamî, Kaysîlerin eline esir düşmüştür. el-Kutamî, Kırkisya'da bulunan

Kaysîlerin lideri Zufar b. el-Haris'in yanına giderek ondan af dilemiştir. Bunun üzerine Zufar, el-Kutamî'yi af etmiş ve ganimet olarak alınmış olan yüz devesini de kendisine geri vermiştir. Bu olaydan sonra el-Kutamî, Zufar b. el-Haris'i şiirleriyle methetmeye başlamıştır. el-Kutamî bedevî bir hayat yaşamış olmasından dolayı şiirlerinde dili çok güzel bir şekilde kullanmıştır. Medh ve fahr konularını iyi bir şekilde işlemiştir. Şiirlerinde atasözlerini çokça kullanmıştır. Matla'ları güzel olan şairlerin başında gelmektedir. Medh, fahr, gazel, nesîb ve hammiriyyât konularını işlemiştir. Divanı 1902 yılında Yakup Parth tarafından Leydın'da neşredildi.<sup>29</sup>

Aşağıdaki beyitlerinde hikem konusunu işlemiştir.

أُمُورٌ لَوْ تَدَبَّرَهَا حَكِيمٌ  
إِذَا لَنَهَىٰ وَهَيَّبَ مَا اسْتَطَاعَ

*Hayatta öyle durumlar var ki Hekim olan kişi bunları düşünürse  
Bunları yeniden yapmaya cesaret edemezdi.*

و لَكِنِ الْأَدِيمَ إِذَا تَقَرَّى  
بَلَىٰ وَتَعَيْنَا غَلَبَ الصَّنَاعَا

*Fakat deri eskidiği zaman bozulmuş olur  
Sanatkar ne kadar mahir olursa olsun, ondan güzel bir sanat eseri  
çıkaramaz*

و مَعْصِيَةُ الشَّفِيقِ عَلَيْكَ مِمَّا  
يَزِيدُكَ مَرَّةً مِنْهُ اسْتِمَاعَا

*Sana nasihat verene isyan edersen onun sözünü dinlemezsen  
Kendi kendine zarar verirsin çünkü onu yeniden dinleme imkânı  
bulamazsın*

و خَيْرُ الْأَمْرِ مَا اسْتَقْبَلَتْ مِنْهُ  
و لَيْسَ بِأَنْ تَتَّبِعَهُ اتِّبَاعَا

*Ganimetin güzeli kendiliğinden sana doğru gelenidir  
Peşinde koştuğun şeylerde hayır yoktur*

تَرَاهُمْ يَغْمِزُونَ مَنْ اسْتَرْكَوَا  
و يَجْتَنِبُونَ مَنْ صَدَقَ الْمِصَاعَا

<sup>29</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şiir ve's-Şuara*, 486-488, Beyrut-1994; Brockelmann, E. *GAL Supplement*, I, 94-95; Farruh, I, 099-603.

*İnsanlar yumuşak olan kişinin üstüne giderler  
Ancak dik duran kişiden uzak dururlar*

**7. Ebu Zubeyd et-Taî:** İsmi, Harmala b. el-Munzir b. Ma'di Kerb idi. Künyesi Ebu Zubeyd idi. Babası Tay kabilesinden annesi ise Tağlib kabilesindendi. Ebu Zubeyd, Harran ile Rakka arasında bulunan ovada yaşayan dayıları arasında doğdu. Ebu Zubeyd Hıristiyan bir şairdi. İslamî fetihden önce Irak'taki el-Menazira ve Şam'daki Ğassanî saraylarına giderek onların emirlerini medhedyordu. Ancak bölgenin Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra Müslüman emirleri medhete başladı. Bir ara Kufe valisi el-Velid b. Ukbe'nin yanına giderek onun nedimi oldu ancak Hz. Osman H.30/M.651 yılında el-Velid b. Ukbeyi azledince Ebu Zubeyd, memleketine geri döndü. Uzun bir ömür yaşayan Ebu Zubeyd, H.62/M.682 yılında vefat etti. Ebu Zubeyd hem Cahilîyye hem de İslamî dönemi yaşayan yani muhadramûn şairlerdendir. Şiirlerinde hikmet, itab, hica ve hamase konularını işlemiştir. Aslanı vafeden şiirleri ile meşhur olmuştur.<sup>30</sup>

Aşağıdaki mersiyesini el-Hallac ismindeki kardeşi için söylemiştir.

إِن طَوَّلَ الْحَيَاةَ غَيْرَ سُعُودٍ  
و ضَلَالٍ تَأْمِيلُ نَيْلِ الْخُلُودِ

*Ömrün uzun olması mutluluklarla dolu olduğu anlamına gelmez  
Ölümsüzlüğü ummak büyük bir delalettir*

عَلَّ الْمَرِيءُ بِالرَّجَاءِ وَ يُضْحِي  
غَرَضًا لِلْمُنُونِ نَصَبَ الْعُودِ

*İnsanoğlu hep umutlarla yaşar  
Fakat o her an ölümün nişan taşı konumundadır*

كُلُّ يَوْمٍ تَرْمِيهِ مِنْهَا بِرَشَقٍ  
فَمَصِيبٌ أَوْ صَافٍ غَيْرَ بَعِيدٍ

*Ölüm her gün oklarıyla insanoğlunu vurmaktadır*

<sup>30</sup> Ebu'l-Farac el-İsfahani, XII, 150-163; Brockelmann, E, GAL Supplement, I, 72; Farruh, I, 295-297.



*Ölen ölüdür. Kurtulanın da zamanı uzun değildir*

كل ميت قد اعترفت فلا  
أوجع من والد و لا مولود

*Her ölüm acıdır. Ancak oğlu ölen kişinin*

*Ya da babası ölen oğlun acısı herkesinkinden daha çoktur*

غير أن الحلاج هدَّ جناحي  
يوم فارقتَه بأعلى الصَّعيد

*Hallac'ın ölümü benim kanatlarımı kırdı*

*O tepenin üzerinde ondan ayrıldığım zaman*

**8. Abdülhamid el-Kâtib:** İsmi, Abdülhamid b. Yahya b. Sa'd'tır. Künyesi Ebu Ğalib'tir. Abdülhamid'in dedesi Sa'd el-'Ala b. Vahb el-'Amirî'nin mevlâsı idi. Abdülhamid el-Kâtib, H.60/M.680 yılında Fırat'ın kenarındaki el-Anbar şehrinde doğdu. Ailesi daha sonra Rakka şehrine taşındı. Genç yaşta öğretmenlik yaparak hayatını kazanmaya başladı. Daha sonra Hişam b. Abdümelik'in divan kâtibi olan bacanağı Ebu'l-'Ala Salim b. Abdullah'ın yardımcısı oldu ve divan kâtipliği mesleğini ondan öğrendi. Bu mesleği öğrendikten sonra ilk önce Yezid b. Abdümelik'in daha sonra son Emevî halifesi Mervan b. Muhammed'in divan kâtibi oldu ve Harran'a yerleşti. Abdülhamid el-Kâtib, Abbasî ordularına yenik düşen Emevî halifesi Mervan b. Muhammed ile beraber Mısır'a kaçarken H.132/M.750 yılında Buseyr'da vefat etti. Abdülhamid el-Kâtib, Farsça ve Ermeniceyi de bilen, İslamî ilimlere çok vakıf kültürlü bir edebiyatçı idi. Divan yazışmalarına yeni bir sivil getirmişti. Risalelerin başlıklarını uzunca medhiye ve güzel sözlerle süsleyen bir kişiydi. Divan yazışmalarını bir edebî tür haline getiren ilk kişiydi. Yazmış olduğu risaleler bin sayfayı bulmaktadır.<sup>31</sup>

### Sonuç

Diyâr-ı Mudar (Harran ve çevresi) yerli Süryanî kaynaklarda **Beyt Nahrayn**, Batı literatüründe **Mezopotamya** İslam literatüründe el-**Cezire** adıyla bilinen bölgenin asıl kısmını teşkil ediyordu. Bu bölge

<sup>31</sup> Tahir el-Cezairi-Muhammed Kürd Ali, *Rasail 'Abdu'l-Hamid b. Yahya*, Tunus H.1318; Farruh, I, 723-731.

eski Samî kültür be edebiyatlarının geliştiği önemli havzalardan birisidir. M.Ö. II. Binin sonlarından itibaren bu bölgeye Arap yarımadası kökenli Aramîler göç etmişler ve bölgede Samî-Aramî kültürünü hâkim hale getirmişlerdir. M. Ö. XI. Asırda bölgede kurulan Aramî devletçikleri Harran ve çevresinin kültürel temelini oluşturmuştur. Büyük İskender'in M.Ö. 331 yılında bölgeyi işgal etmesi ile başlayan ve onun komutanları Selekoslar, ve daha sonra Roma ve Bizans dönemlerinde bölgede Helenizm kültürü yaygınlaşmış olmasına rağmen bölge Samî karakterini muhafaza etmiştir. Ancak bu dönemlerde Helenizm kültürü etkisinde kalan bölgenin Samî halkaları eski Grek ilim ve medeniyetini Müslüman Araplara taşımakla dünya medeniyetine büyük katkılar yapmışlardır. Bu bölge Aramî, Süryanî, Keldanî, Sabiî gibi Samî edebiyatlarının doğduğu ve geliştiği önemli sahalardan biridir. Miladî I. Yüzyıldan itibaren Hıristiyanlığın bu bölgede yayılmasıyla beraber Doğu Hıristiyan edebiyatının ilk numuneleri de burada oluşmuştur.

İslamî fetihten önce başlayan ve İslamî fetihten sonra yoğunlaşan Arap kabilelerinin bu bölgeye yerleşmesiyle beraber bölgede Arap kültür muhiti de oluşmaya başlamıştı. İslamî fetihten önce özellikle Tağlib b. Vail kabilesine mensup aşiretlerin bölgede varlık göstermesiyle beraber İslam öncesi Arap edebiyatı da burada kendini göstermeye başlamıştı. İslam öncesi Arap Edebiyatı'nın en meşhur şairleri olan Mu'allaka şairlerinden biri de Amr b. Kulsum et-Tağlibî idi. Amr b. Kulsum et-Tağlibî el-Cezire bölgesinden çıkmış bir şairdir.

Diyâr-ı Mudar bölgesinde Müslüman Arap edebiyat muhitinin asıl yerleşip kökleşmesi Emevîler döneminde olmuştur. Emevîler döneminden itibaren Arapça bölgenin yazı ve edebiyat dili olmuştu. Bu dönemde Diyâr-ı Mudar bölgesine yerleşen Kaysî aşiretler gurubu ile bölgenin İslam öncesi yerli sakinleri Tağlib b. Vail aşiretler gurubu arasındaki siyasî kavgalar ve bu kabilelerin Emevî yöneticileri ile olan ilişkileri bu bölgede edebî muhitin gelişmesine vesile olmuştu. Bu iki kabile arasında siyasî kavgalar o zamanın propoğanda aracı olarak da kullanılan şiire de yansımıştı. Kays kabilesinin şairleri Zufar b. el-Haris el-Kilabî, el-Cehhaf b. Hâkim es-Sulemî, 'Umeyr b. el-Hubab ile Tağlib kabilesinin şairleri olan el-Ahtal, A'sa Tağlib, el-Kutamî arasında cereyan eden edebî atışmalar Emevîler döneminde ortaya çıkan nekaiz edebiyatının en güzel örneklerini teşkil ediyordu.

Yine İslam kültür ve siyaset tarihinde divan yazışmalarını belirli bir sivil haline getiren Abdülhamid el-Kâtib bu çevrenin yetiştirmiş olduğu en önemli kişiydi.

### **Bibliyografya**

- Ahmed Hasan ez-Zeyyat, **Tarihu'l-Edebi'l-Arabî**, Kahire 1988.
- Albayrak, Kadir, **Keldanîler ve Nasturîler**, Ankara, 1997.
- A.M. Dinçol, "Aramîler", **D.İ.A.** III, İstanbul 1991.
- Barhabeuse, Ebu'l-Farac, **Ebu'l-Farac Tarihi**, Çev: Ömer Rıza Doğrul,  
Ankara 1987, I-II.
- el-Bekri, Ebu Ubayd, **Kitabu'l-Memalik ve'l-Mesalik**, Tunus 1992, I-II.
- el-Belazuri, **Fütuhu'l-Buldan**, Çev: Mustafa Fayda, Ankara 1987.
- Çağatay, Neşet, **İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı**, Ankara 1982.
- , "XIII. Asır Ortalarında Cezire", **A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**,  
IV, Ankara 1953.
- Cevvad, Ali, **el-Mufassal Fi Tarihi'l-Arab Kabli'l-İslam** Bağdat 1993, I-X.
- Çelik, Mehmet, **Süryani Kilisesi Tarihi**, İstanbul 1987.
- Faruk İsmail, **el-Luğatu'l-Aramîyye el-Kadime**, Halep 2001.
- Ferruh, Ömer, **Tarihu'l-Fikri'l-Arabî**, Beyrut 1983.
- , **Tarihu'l-Edebi'l-Arabî Min Matlai'l-Karni'l-Hamis el-Hicrî**  
**İlel-Fethi'l-Osmanî Fi'l-Meşrik**, Beyrut 1989, I-IV.
- Günaltay, Şemsettin, **Yakın Şark Elam ve Mezopotamya**, Ankara 1987.
- , **Yakın Şark III Suriye ve Filistin**, Ankara 1987.
- Hayes, E.,R., **Urfa Akademisi**, Çev: Yaşar Güneç, İstanbul 2002.
- İşıltan, Fikret, **Urfa Bölgesi Tarihi (Başlangıçtan h.210 = m.825 e**

**kadar) ,**

İstanbul 1960.

İbnu'l-Esîr, **el-Kâmil Fi't-Târîh**, Beyrut 1979, I-XII.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim, **eş-Şi'r ve's-Şu'ara**, Beyrut 1994.

el-İsfahanî, Ebu'l-Farac, **el-Ağânî**, Beyrut 1981, I-XXV.

Guy Le Strange, **Buldanu'l-Hilefeti's-Şarkîyye**, Arapça'ya Ter:  
Beşir Fransis-

Corcis Avvad, Beyrut 1985.

Mahmud Yeşkuri el-Elusî, **Buluğu'l-Ereb Fi Ma'rifeti Ahvali'l-Arab**,

Tashih: Muhammed Behcet el-Eseri, Beyrut 1314, I-III.

Mari b.Süleyman, **Ahbaru Batariketi'l-Kursi'l-Meşrik Min**

**Kitabi'l-Müceddel** , Roma 1899.

Muhammed Mustafa Haddara, **eş-Şi'r Fi Sadri'l-İslam ve'l-Asri'l-Emevî**,

Beyrut 1995.

Segal, Judah, **Edessa(Urfa) Kutsal Şehir**, Ter: Ahmet Arslan,  
İstanbul 2002.

Sever, Erol, **Asur Tarihi** , İstanbul 1996.

Şeşen, Ramazan, **Harran Tarihi**, Ankara 1993.

-----, "Cezire" **D.İ.A.**, VII. Ankara 2003.

Şavki Dayf, **Tarihu'l-Edebi'l-Arabî el-'Asru'l-İslamî**, Kahire 1963.

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

et-Taberi, **Tarihu't-Taberî**, Tah: Muhammed Ebu'l-Fida, Beyrut  
1982, I-XII.

Tahir el-Cezairî-Muhammed Kürd Ali, **Resailu 'Abdü'l-Hamîd**,  
Tunus H.1318.

Welhusen, Julius, **İslamın En Eski Tarihine Giriş** , Çev: Fikret  
İşıltan, İstanbul

1960.

Yakut, el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Buldan**, Beyrut, I-V.

-----, **Mu'cemu'l-Udeba**, Kahire 1980, I-XVIII.

**Yusuf el-İş, ed-Devlatü'l-Emevîyye ve'l-Ahdasü'l-Leti  
Sabakatha İbtideen**

**Min Fitneti Osman** , Dimaşk 1988.

ez-Ziriklî, Hayru'd-Din, **el-A'lam**, Beyrut 1995, I-XIII.



دراسة نقدية للحديث الشريف: "فُؤِدَتْ أُمَّةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا يُدْرَى مَا فَعَلَتْ،  
وَإِنِّي لَا أَرَاهَا إِلَّا الْفَارَ..."

إعداد: 1- الدكتور حذيفة شريف الخطيب\*  
2- الدكتور معز الإسلام عزت محمود فارس\*\*

الملخص: اشتهرت بين أوساط الدارسين لعلم الحديث أحاديثُ انتُقدت على الشيخين، وعُدَّ بعضها من بين مُخْتَلَف الحديث الذي يتعارض فيه ظاهر النص مع صريح الكتاب أو صحيح السنة أو مع حقائق العلم التجريبي ومسلماته. وفي هذا البحث، مناقشة للحديث الصحيح الذي يرويه أبو هريرة ؓ، عَنِ النَّبِيِّ -ﷺ-: (فُؤِدَتْ أُمَّةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا يُدْرَى مَا فَعَلَتْ، وَإِنِّي لَا أَرَاهَا إِلَّا الْفَارَ، إِذَا وَضِعَ لَهَا أَلْبَانُ الْإِبِلِ لَمْ تَشْرَبْ، وَإِذَا وَضِعَ لَهَا الشَّاءُ شَرِبَتْ) فَحَدَّثْتُ كَعْبًا، فَقَالَ: أَنْتَ سَمِعْتَ النَّبِيَّ -ﷺ- يَقُولُهُ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ لِي مِرَارًا، قُلْتُ: "أَفَأَقْرَأُ التَّوْرَةَ؟". وقد اعتمد البحث في معالجة الحديث على منهج الترجيح بين أقوال أهل العلم من شُرَّح هذا الحديث، كما اعتمد منهج الاختبار التجريبي بغرض مطابقة ظاهر الحديث مع الحقيقة العلمية، وكأداة للترجيح فيما يُخْتَلَف فيه من الحديث الشريف مما يتصل بأمور الطبيعة؛ حيث تم إجراء اختبار أولي ونوعي للتحقق من قابلية الفأر لتناول حليب الإبل بالمقارنة مع حليب الغنم. خلص البحث إلى ترجيح الرأي القائل بأن هذا الحديث إنما كان اجتهاداً وظناً من النبي ﷺ، وأكدت هذا الترجيح نتائج التجربة الأولية التي أظهرت قابلية الفأر لتناول لبن الإبل وشربه، وأنه لا فرق في ذلك بين حليب الإبل وحليب الغنم.

\* Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Edebiyatı, Şanlıurfa-Türkiye.  
[dr-hothifa@hotmail.com](mailto:dr-hothifa@hotmail.com)

الأستاذ المساعد في كلية الإلهيات، جامعة حران، شانلي أورفة، تركيا  
الأستاذ المساعد في قسم التغذية السريرية، كلية العلوم الطبية التطبيقية، جامعة حائل، المملكة  
\*\* [moezfaris@hotmail.com](mailto:moezfaris@hotmail.com) العربية السعودية

### مقدمة

إن بعض أحاديث رسول الله -ﷺ- قد تعارضت في ظاهرها مع غيرها من الأحاديث، أو الآيات القرآنية، أو الحس والعقل؛ فأشكل فهمها على كثير من المسلمين أو غيرهم، فكان من هذه الأحاديث حديث: (فَقَدْتُ أُمَّةً مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا يُدْرِي مَا فَعَلْتُ، وَإِنِّي لَا أَرَاهَا إِلَّا الْفَارَّ..) الذي أخرجه الشيخان. وهذا الحديث يتعارض في ظاهره مع العلم والحس والمشاهدة معاً، كما يتعارض ظاهره مع حديث صحيح آخر، فكان هذا البحث محاولة لدرء هذا الإشكال، والدفاع عن الصحيحين المذكور فيهما، وردّ الشبهة عنهما.

#### مشكلة البحث:

إن القارئ للحديث - موضوع الدراسة- والمتدبر له، يصعب عليه فهمه، ويشكل عليه المقصود من كلماته، كما أشكل على كعب رضي الله عنه، وكما أشكل على بعض العلماء المتقدمين وبعض المعاصرين، فطعن بعضهم في صحته، فالحديث فيه إشكالات أهمها:

1. قوله -ﷺ-: (فقدت) ثم قوله: (وَإِنِّي لَا أَرَاهَا إِلَّا الْفَارَّ) فإن فيهما إشارة إلى المسخ، ثم استدلاله على المسخ بالواقع: (إِذَا وُضِعَ لَهَا أَلْبَانُ الْإِيْلِ لَمْ تَشْرَبْ، وَإِذَا وُضِعَ لَهَا أَلْبَانُ الشَّاءِ شَرِبْتَ) ورغم الإشارة إلى المسخ، والاستدلال له، نجد أن هناك إشارات إلى ظنه -ﷺ- كما في النقطة التالية.
2. قوله -ﷺ-: (لَا يُدْرِي مَا فَعَلْتُ) وكأنه -ﷺ- لا يجزم بما حصل للأمة المفقودة، ثم يقول: (وَإِنِّي لَا أَرَاهَا) وفيها إشارة إلى الظن والشك أيضاً.
3. ثم إن في تساؤل كعب رضي الله عنه، وتكراره ما يشير إلى أنه قد أشكل عليه، إلا أن جزم أبي هريرة رضي الله عنه يشير إلى صحة الحديث، وأنه لم يأخذه عن أهل الكتاب.

وقد أشار بعض العلماء قديماً وحديثاً إلى هذه الإشكالات، كما سيأتي إن شاء الله.

#### أهداف البحث:

1. تنقية السنة من الضعيف والموضوع وما نقل عن أهل الكتاب.
2. توضيح المشكل من الأحاديث، والرد على الانتقادات غير المقبولة.
3. الدفاع عن الأحاديث الصحيحة الواردة عن النبي -ﷺ-.

#### أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في كونه يأتي في زمن تشتد فيه الهجمة على الإسلام عموماً، وعلى السنة خصوصاً، وفي زمن صار فيه النقد العقلي المستعجل للأحاديث الصحيحة أمراً رائجاً؛ لذا جاء هذا البحث؛ لمناقشة الانتقادات الموجهة إلى هذا



الحديث موضوع الدراسة.

### الدراسات السابقة:

لم أجد من أفرد هذا الحديث بالدراسة والمناقشة، إلا أنني وجدت من أشار إلى الإشكال الواقع فيه وتكلم عنه وشرحه ودافع عنه أو انتقده في ثنايا كتابه، منهم الأئمة: النووي والقاضي عياض، وابن حجر، والقرطبي، وابن عطية، والطحاوي، وابن قتيبة، وابن عاشور. ومن المعاصرين عبد الله بن صالح العجيري، وأحمد بن حمد الخليفي، والألباني، وغيرهم، كما سيأتي إن شاء الله.

### منهجي في البحث:

هذا النوع من الأبحاث يحتاج إلى تحري الموضوعية والتجرد؛ لأن فيه إثبات أو نفي نسبة الحديث إلى رسول الله -ﷺ-، وهذا يتطلب حصر الأقوال واستقراءها، ومناقشة الآراء بعد تحليلها ثم الترجيح بينها، وقد اجتهدت أن أعتد المنهج الاستقرائي، ثم المنهج التحليلي للآراء والانتقادات والردود، ثم المنهج النقدي للآراء؛ للخروج بالراجح منها، ثم اعتمدت منهج الاختبار التجريبي بغرض مطابقة ظاهر الحديث مع الحقيقة العلمية.

وقد عمل البحث على توظيف العلم التجريبي الحديث كأداة من أدوات الترجيح بين الاجتهادات الشرعية المختلف عليها في المسائل ذات الصلة بالطبيعة، باعتبار أن العلم مصدر من مصادر المعرفة وخاصة في زماننا الذي نعيش، فمصادر المعرفة الإسلامية تشمل العقل وأدواته والنقل ومصادره، وهذا البحث هو باكورة لهذا المنهج الذي قل اتباعه وانتهاجه عند المشتغلين في علوم الحديث وغيرها من العلوم الشرعية. وهنا ينبغي التأكيد على أن العلم التجريبي هو مجرد أداة ترجيح في هذه المسائل المختلف عليها، وليس مقياساً للحكم على صحتها، وهي أداة تضاف إلى أدوات الترجيح الخاصة بعلم الحديث.

وأخيراً فإني أتقدم بالشكر والتقدير للجامعة الأردنية ممثلة بالأستاذ الدكتور حامد تكروري؛ لتكرمه بالتعاون في إجراء الاختبار التجريبي في وحدة التجارب الحيوانية التابعة لقسم التغذية والتصنيع الغذائي في كلية الزراعة، ولمشرفي وحدتي التجارب الحيوانية في كليتي الطب والزراعة للمساعدة في الحصول على حيوانات التجارب. كما أتقدم بالشكر لكل من قدم خدمة في سبيل إنجاز هذا البحث وتقييمه والارتقاء به، والله أسأل أن يرزقنا العلم النافع والعمل الصالح.

المطلب الأول: نص الحديث ودراسة إسناده وروايته:

أولاً: نص الحديث المختلف فيه:

قال البخاري: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ: حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ عَنْ خَالِدٍ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ -رضي الله عنه-، عَنْ النَّبِيِّ -ﷺ-؛ قَالَ: (فَقَدْتُ أُمَّةً مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا يُدْرِي مَا فَعَلْتُ، وَإِنِّي لَا أَرَاهَا إِلَّا الْفَارَ، إِذَا وُضِعَ لَهَا الْبَانُ الْإِبِلَ لَمْ تَسْرَبْ، وَإِذَا وُضِعَ لَهَا الْبَانُ الشَّاءَ شَرَبَتْ) فَحَدَّثْتُ كَعْبًا، فَقَالَ: أَنْتَ سَمِعْتَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُهُ؟ فُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ لِي

مراراً، فقلت: "أفأقرأ التوراة؟". صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال، حديث رقم (3305) ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الزهد والرفائق، باب في الفأر وأنه مسخ، حديث رقم (2997) (1).

ثانياً. دراسة إسناد الحديث، وألفاظه ورواياته:

مدار إسناد الحديث على محمد بن سيرين الأنصاري (ثقة ثبت) (2) رواه عنه:

1. خالد بن مهران البصري الحذاء (ثقة ثبت) (3)، مرفوعاً، عند:

- البخاري (3305) بلفظ: (فُؤِدَتِ أُمَّةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا يُدْرَى مَا فَعَلَتْ، وَإِنِّي لَا أَرَاهَا إِلَّا الْفَأْرَ...).

- ومسلم (2997) بلفظ: (فُؤِدَتِ أُمَّةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، لَا يُدْرَى مَا فَعَلَتْ، وَلَا أَرَاهَا... ) وقال مسلم: وَقَالَ إِسْحَقُ فِي رِوَايَتِهِ: (لَا نَدْرِي مَا فَعَلَتْ).

- وأحمد (7156) بلفظ: (فُؤِدَتِ أُمَّةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، لَمْ يُدْرَ مَا فَعَلَتْ، وَإِنِّي لَا أَرَاهَا إِلَّا الْفَأْرَ، أَلَا تَرَوْنَهَا إِذَا وُضِعَ لَهَا أَلْبَانُ الْإِبِلِ لَا تَشْرَبُ، وَإِذَا وُضِعَ لَهَا أَلْبَانُ الشَّاءِ شَرِبَتْهُ؟).

- وابن حبان (6258) نحو لفظ البخاري.

2. وأشعث بن عبد الملك الحُمُرانيّ (ثقة فقيه) (4) عند أحمد برقم (10074) مرفوعاً، بلفظ: (أُمَّةٌ مِنَ الْأُمَّمِ فُؤِدَتِ، فَالْلَهُ أَعْلَمُ : الْفَأْرُ هِيَ أُمٌّ لَا، أَلَا تَرَى أَنَّهَا إِذَا وُضِعَ لَهَا أَلْبَانُ الْإِبِلِ لَمْ تَطْعَمَهُ؟) (5).

(1) كما أخرجه: أحمد بن حنبل (توفي 241هـ/ 855 م)، المسند، مؤسسة قرطبة، مصر، (د.ت.ط) ط 1. في باقي مسند المكثرين (7156) قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين، و(7692) قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين، و(7822) و(9071) قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين، و(10074) قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين غير أشعث، و(10216) قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين، ومحمد بن حبان البستي (توفي 354هـ)، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ/ 1993م (ط 2): 14 / 152 (6258) قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.

(2) قاله أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (توفي 852 هـ / 1449م)، في تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، سوريا، دار الرشيد، 1406 هـ، 1986م (ط 1): برقم (5947).

(3) قاله ابن حجر، في التقريب، برقم (1680).

(4) قاله ابن حجر، في التقريب، برقم (531).

(5) يقول محققو المسند: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غير أشعث- وهو ابن عبد الملك الحُمُراني- فقد روى له البخاري تعليقا وأصحاب السنن، وهو ثقة، محمد: هو ابن سيرين. أحمد، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وغيره: 16 / 279.

3. وهشام بن حسان الأزدي القردوسي (ثقة من أثبت الناس في ابن سيرين..) (6) عند مسلم (2997) وأحمد برقم (7692، 9071، 10216):

موقوفاً على أبي هريرة -رضي الله عنه-، بألفاظ متقاربة: (الفأرة ممسوخة، بآية أنه يقرب لها لبن اللقاح فلا تدوفه، ويقرب لها لبن الغنم فتشربه - أو قال: فتأكله -...) ولكنه قال في آخرها: "فقال له كعب: أشيء سمعته من رسول الله -رضي الله عنه-؟ قال: أفنزلت التوراة علي؟".

ومرفوعاً على الشك: عند أبي يعلى الموصلي (6060)، عن عبد الأعلى، عن حماد بن سلمة، عن حبيب بن الشهيد، وهشام، وأيوب، عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أحسبه قال: - عن النبي -رضي الله عنه-: (الفأرة يهودية، وإنها لا تشرب ألبان الإبل) ومرفوعاً عن هشام أيضاً، عند أبي يعلى الموصلي (6061) بلفظ: (الفأرة مسخ، وعلامة ذلك أنها تشرب ألبان الشاة، ولا تشرب ألبان الإبل) وقد أورد هذا الحديث ابن الأثير الجزري في جامع الأصول: عن أم سلمة -رضي الله عنها-: "أن رسول الله -رضي الله عنه- سمى الفأرة فويسقة، وقال: (ما أراها إلا من الممسوخ، فإنها إذا جعل لها ألبان الإبل لم تشرب، وإذا جعل لها ألبان الشاة شربت). ثم قال ابن الأثير: أخرجه رزين. ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول: ج 11 ص 786 (9489).

وهكذا فإن الحديث قد رواه رجال ثقات مقبولون، مرفوعاً إلى الرسول -رضي الله عنه-، إلا واحداً رواه موقوفاً تارة ومرفوعاً تارة أخرى، إلا أن في الموقوف إشارة إلى الرفع، كما أن ألفاظ الحديث متقاربة، تؤكد جعلها على أنه -رضي الله عنه- لا يدري بالضبط ما الذي حصل للأمة التي فقدت ومسخت من بني إسرائيل.

### المطلب الثاني: مشكلات الحديث ومناقشتها(7):

هذا الحديث يتعارض في ظاهره مع الحقيقة العلمية التي تقول: بأن الفئران وغيرها من المخلوقات كانت موجودة قبل بني إسرائيل، وأنه لا يمكن أن يكون أصلها بشرياً كما يظهر من هذا الحديث. كما يتعارض مع حديث: (إن الله لم يجعل لمسوخ نسل ولا عقباً، وقد كانت القرود والخنازير قبل ذلك). ونص الحديث الذي رواه مسلم كاملاً بإسناده إلى عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- قال: قالت أم حبيبة زوج النبي

(6) قاله ابن حجر، في التقریب، برقم (7289).

(7) يقول عبد الحسين شرف الدين الموسوي، في كتابه: أبو هريرة، انتشارات انصاريان - ايران - قم، شبكة أنصار الحسين عليه السلام (www.ansarh.cc)، ص 152، يقول: "الخامس: أخرج الشيخان عن أبي هريرة مرفوعاً، قال: (فقدت أمة...) ثم قال الموسوي: هذا من السخافة بمثابة تريباً عنها الأمة الوكعاء، إلا أن تكون مدخولة العقل... إلى آخر كلامه غير العلمي برأيي، وهذه الدراسة ليست مكاناً لنقاشه، ومن أراد أن يرجع إلى كلامه فليراجع.

-: "اللَّهُمَّ أَمِّعْنِي بِرَوْحِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، وَبِأَبِي سَفِيَّانَ، وَبِأَخِي مُعَاوِيَةَ، قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ -: (قَدْ سَأَلْتَ اللَّهَ لِأَجَالِ مَضْرُوبَةٍ، وَأَيَّامِ مَعْدُودَةٍ، وَأَرْزَاقِ مَقْسُومَةٍ، لَنْ يُعَجَلَ سَيِّئًا قَبْلَ حِلِّهِ، أَوْ يُؤَخَّرَ سَيِّئًا عَنْ حِلِّهِ، وَلَوْ كُنْتَ سَأَلْتَ اللَّهَ أَنْ يُعِيدَكَ مِنْ عَذَابِ فِي النَّارِ، أَوْ عَذَابِ فِي الْقَبْرِ، كَانَ خَيْرًا وَأَفْضَلَ). قَالَ: وَذُكِرَتْ عِنْدَهُ الْقِرَدَةُ، قَالَ مِسْعَرٌ: وَأَرَاهُ قَالَ: وَالْخَنَازِيرُ مِنْ مَسْخٍ، فَقَالَ: (إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ لِمَسْخٍ نَسْلًا وَلَا عَقِيًّا، وَقَدْ كَانَتْ الْقِرَدَةُ وَالْخَنَازِيرُ قَبْلَ ذَلِكَ). مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب بيان أن الآجال والأرزاق وغيرها لا تزيد ولا تنقص..، حديث رقم (2663).

#### \* أقوال العلماء الواردة في حل إشكال الحديث:

ذهب العلماء في فهم هذا الحديث وحل الإشكال الذي فيه مذاهب متعددة، أذكرها فيما يلي مع مناقشتها:

- القول الأول: يقول الإمام النووي: "مَعْنَى هَذَا أَنَّ لُحُومَ الْإِبِلِ وَالْبَنَاهَا حُرِّمَتْ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ دُونَ لُحُومِ الْعَنْمِ وَالْبَنَاهَا، فَدَلَّ بِامْتِنَاعِ الْفَأْرَةِ مِنْ لَبَنِ الْإِبِلِ دُونَ الْعَنْمِ عَلَى أَنَّهَا مَسْخٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ"<sup>(8)</sup>. وقال القاضي عياض: استدلل - بهذا على أنها من بني إسرائيل؛ لتحريم الإبل عليهم وألبانها<sup>(9)</sup>.

وهذا القول لا يجيب على الإشكال العلمي والحسي، ولا على التعارض النقلي مع الحديث الآخر، بل يزيد الأمر إشكالاً. فكيف تكون الفئران مسخاً من بني إسرائيل وقد وجدت قبلهم، وكيف تكون من نسلهم، ولم يجعل الله لمسوخ نسلًا؟ ولعل الإمام النووي وغيره قد استنتجوا هذا الحكم من حديث آخر يفيد بتحريم إسرائيل عليه السلام لحوم وألبان الإبل على نفسه<sup>(10)</sup>، أما الحديث محل الدراسة فليس دليلاً على

(8) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (توفي 676 هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1329 هـ (ط 2): ج 9، ص 380.

(9) أبو الفضل عياض اليعقوبي (توفي 544 هـ)، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، تصوير قسم الجغرافيا، كلية الآداب، بجامعة فؤاد الأول، 1366 هـ، 10 1947 م: ج 8 ص 276.

(10) روى أحمد في مسنده (2467) فقال: حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ بَهْرَامَ عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ: "حَضَرَتْ عَصَابَةَ مِنَ الْيَهُودِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا: يَا أَبَا الْقَاسِمِ حَدِّثْنَا عَنْ خِلَالٍ نَسَأَلَكَ عَنْهُمْ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا نَبِيٌّ، فَكَانَ فِيهَا سَأَلُوهُ: أَيُّ الطَّعَامِ حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ قَبْلَ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ؟ قَالَ: فَأَنْشَدُكُمْ بِاللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَةَ عَلَى مُوسَى، هَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّ إِسْرَائِيلَ يَعْقُوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَرَضٌ مَرَضًا شَدِيدًا، فَطَالَ سَقَمُهُ، فَتَدَّرَ لَهُ نَدْرًا: لَنْ شَفَاهُ اللَّهُ مِنْ سَقَمِهِ لِحَرَمِ أَحَبِّ الشَّرَابِ إِلَيْهِ، وَأَحَبِّ الطَّعَامِ إِلَيْهِ، فَكَانَ أَحَبَّ الطَّعَامِ إِلَيْهِ لِحَمَانِ الْإِبِلِ، وَأَحَبَّ الشَّرَابِ إِلَيْهِ الْبَنَاهَا؟ فَقَالُوا: اللَّهُمَّ نَعَمْ".

قال شعيب الأرنؤوط: حسن، وهذا إسناد ضعيف، عبد الحميد بن بهرام تكلم بعضهم في روايته عن شهر، وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به، وشهر بن حوشب مختلف فيه، والأكثر على تضعيفه، وللحديث طريق آخر يتقوى به عند أحمد (2483): (حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْوَلِيدِ الْعَجَلِيُّ، وَكَانَتْ لَهُ هَيْبَةُ رَأْيَاهُ عِنْدَ حَسَنِ، عَنْ بُكَيْرِ بْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: أَقْبَلْتُ يَهُودَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: يَا أَبَا الْقَاسِمِ إِنَّا نَسَأَلُكَ عَنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءَ، فَإِنْ أَنْبَأْتَنَا بِهِنَّ، عَرَفْنَا أَنَّكَ نَبِيٌّ وَاتَّبَعْنَاكَ، فَأَخَذَ عَلَيْهِمْ مَا أَخَذَ إِسْرَائِيلُ عَلَى بَنِيهِ، إِذْ

تحريم لحوم الإبل وألبانها على بني إسرائيل.

- القول الثاني: أشار عبد الله بن صالح العجيري إلى: "أن هذا الحديث قد يكون من موقوفات أبي هريرة -رضي الله عنه-، فأخطأ من روى عنه فرفعه، أو أن يكون مما روى أبو هريرة -رضي الله عنه- عن أهل الكتاب - وهو مشهور بذلك- فاختلط على الرواة عنه، ما روى عن النبي -رضي الله عنه- مرفوعاً، وما رواه عن أهل الكتاب" (11). والظاهر أنه لا يمكن أن يكون هذا الحديث من الموقوفات ولا مما روي عن أهل الكتاب؛ بدليل قول أبي هريرة: فحدثت كعباً، فقال: أنت سمعت النبي -رضي الله عنه- يقول: نعم، قلت: نعم، قال لي مراراً، فقلت: أفأقرأ التوراة؟ (سبق تخريجه) يقول الإمام النووي في شرحه لقول أبي هريرة -رضي الله عنه-: "أفأقرأ التوراة؟": "معناه: ما أعلم، ولا عندي شيء إلا عن النبي ﷺ، ولا أنقل عن التوراة ولا غيرها من كتب الأوثان شيئاً، بخلاف كعب الأخبار وغيره ممن له علم بعلم أهل الكتاب" (12).

ويقول ابن حجر: "وفيه: أن الصحابي الذي يكون كذلك، إذا أخبر بما لا مجال للرأي والاجتهاد فيه، يكون للحديث حكم الرفع، وفي سكوت كعب عن الرد على أبي هريرة دلالة على تورعه، وكأنهما جميعاً لم يبلغهما حديث ابن مسعود، قال: "وذكر عند النبي -رضي الله عنه- القردة والخنازير فقال: إن الله لم يجعل للمسوخ نسلًا ولا عقبا.." (13).

- القول الثالث: قال ابن حجر: "وكأنهما - أي: كعب وأبي هريرة- جميعاً لم يبلغهما حديث ابن مسعود، قال: "وذكر عند النبي -رضي الله عنه- القردة والخنازير فقال: (إن الله لم يجعل للمسوخ نسلًا ولا عقبا) وقد كانت القردة والخنازير قبل ذلك"، (سبق تخريجه) وعلى هذا يحمل قوله ﷺ: "لا أراها إلا الفأر" وكأنه كان يظن ذلك ثم أعلم بأنها ليست هي" (14). وقال القرطبي: "إنما كان ظناً وخوفاً لأن يكون الضب والفأر وغيرهما مما مسخ، وكان هذا حدساً منه ﷺ قبل أن يوحى إليه: أن الله لم يجعل للمسوخ نسلًا، فلما أوحى إليه بذلك زال عنه ذلك التخوف وعلم أن الضب والفأر ليسا

قالوا: الله على ما نقول وكيل، قال: "هاتوا" ..... ثم قال: فسألوه ثم قالوا: أخبرتنا ما حرم إسرائيل على نفسه؟ قال: "كان يشتكي عرق النساء، فلم يجد شيئاً يلائمه إلا ألبان كذا وكذا - قال أبي: "قال بعضهم: يعني الإبل" - فحرم لحومها"، قالوا: صدقت، إلخ الحديث.

وأخرجه ابن جرير الطبري 5/4 من طريق يونس بن بكير، عن عبد الحميد بن بهرام، بهذا الإسناد. وسيأتي مطولاً برقم (2514) و (2515) أقول: وأخرجه غيرهما من طرق أخرى، وهي بمجموعها تحسن الحديث.

(11) عبد الله بن صالح العجيري، معالم ومنازل في تنزيل أحاديث الفتن والملاحم وأشراف الساعة على الوقائع والحوادث، من موقع الدرر السنية، على شبكة الانترنت، في مبحث: معالم ومنازل لا بد منها لمريدي تنزيل النصوص على الواقع، وفي موضوع موقوفات الصحابة.

(12) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم: ج 18، ص 124.

(13) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (توفي 852 هـ / 1449م)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الرياض، دار السلام، 1421هـ، 2000م (ط 1)، ج 6 ص 353.

(14) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 10 ص 88، في شرح (ح: 3305).

مما مسح، وعند ذلك أخبرنا بقوله -ﷺ- لمن سأله عن القردة والخنازير: هي مما مسح؟ فقال: إن الله لم يهلك قوماً أو يعذب قوماً فيجعل لهم نسلًا، وإن القردة والخنازير كانوا قبل ذلك، وهذا نص صريح صحيح رواه عبد الله بن مسعود، أخرجه مسلم في كتاب القدر، وثبتت النصوص بأكل الضب بحضرته، وعلى مائدته، ولم ينكر فدل على صحة ما ذكرنا" (15).

ويقول الشيخ أحمد بن حمد الخليلى في تفسيره جواهر التفسير، أنوار من بيان التنزيل (16): "ولا عبرة بقول من قال بجواز أن تكون هذه القردة منهم، وإن انتصر له ابن العربي بما أخرجه مسلم عن أبي هريرة ﷺ أن النبي -ﷺ- قال: (فقدت أمة من بني إسرائيل...)، وبما رواه مسلم أيضاً عن أبي سعيد وجابر - رضي الله عنهما- أن النبي ﷺ: أتى بضب فأبى أن يأكل منه، وقال: (لا أدري لعله من القرون التي مُسخت)" مسلم، صحيح مسلم كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة الضب، حديث رقم (1949).

ثم أضاف الشيخ الخليلى: "إن غاية ما في الحديثين أن ذلك مجرد ظن كان منه - ﷺ- بدليل قوله في الحديث الأول: (ولا أراها) وقوله في الحديث الثاني: (لا أدري) ثم تبين له -ﷺ- بالوحي الذي أوحاه الله إليه أن المسيح لا يكون له نسل، فجزم به حديث ابن مسعود، [مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب بيان أن الأجل والأرزاق وغيرها لا تزيد ولا تنقص.. (ح: 2663)] وظنُّه -ﷺ- لا يعارض قطعَه" (17).

وقد بين القرطبي أقوال العلماء في تناسل الممسوخ، وبين أنهم على رأيين، فقال: "قال الزجاج: قال قوم يجوز أن تكون هذه القردة منهم. واختاره القاضي أبو بكر بن العربي (18). وقال الجمهور: الممسوخ لا ينسل، وإن القردة والخنازير وغيرهما كانت قبل ذلك، والذين مسخهم الله قد هلكوا ولم يبق لهم نسل، لأنه قد أصابهم السخط والعذاب، فلم يكن لهم قرار في الدنيا بعد ثلاثة أيام" (19). ثم نقل القرطبي قول ابن

(15) أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي (توفي 671هـ/ 1273م)، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1965م (ط 1)، ج 1 ص 477.

(16) أحمد بن حمد الخليلى، جواهر التفسير، أنوار من بيان التنزيل، تفسير قوله تعالى: (وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ..) (65: البقرة) موقع كوكب المعرفة على الانترنت، شبكة أهل الحق والاستقامة الإباضية (www.ibadhiyah.net) ورابط تفسير الآية هو:

100http://www.ibadhiyah.net/maktabah/showthread.php?s=&threadid=  
=67&pagenumber &1&perpage=

(17) الخليلى، جواهر التفسير، تفسير قوله تعالى: (وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ..) (65: البقرة).

(18) محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (توفي 543هـ)، أحكام القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (ط 1)، ج 2 ص 281.

(19) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 1 ص 440.

عباس: "لم يعيش مسخ قط فوق ثلاثة أيام، ولم يأكل ولم يشرب ولم ينسل<sup>(20)</sup>. قال ابن عطية: وروي عن النبي -ﷺ- وثبت أن الممسوخ لا ينسل ولا يأكل ولا يشرب ولا يعيش أكثر من ثلاثة أيام. ثم قال القرطبي: هذا هو الصحيح من القولين"<sup>(21)</sup>.

وبهذا يتبين أن ابن حجر، والقرطبي، وابن عطية<sup>(22)</sup>، والطحاوي<sup>(23)</sup>، وابن قتيبة<sup>(24)</sup>، وابن عاصور<sup>(25)</sup>، والخليلي، والألباني<sup>(26)</sup>، من المتأخرين، وغيرهم قد قالوا بأن هذا اجتهاد وظن من النبي -ﷺ-، وأن الوحي جاءه بعد ذلك فصحه، وبين أنه ليس لمسخ نسل.

- القول الراجح: هو القول الثالث؛ لقوة دليله ورجاحة منطقته، ولأنه يجيب عن التعارض بشكل واضح وصريح، كما أن روايات الحديث الأخرى تؤكد أن هذا الحديث إنما هو من ظنه -ﷺ- واجتهاده<sup>(27)</sup>. ولعل مما يؤكد صحة هذا القول تلك الألفاظ التي وردت في الحديث بالروايات التالية، والمكتوبة باللون الغامق، والتي تفيد معنى الشك وعدم التثبت في تقرير حقيقة كون شكل المسخ أصلاً الفأر أم غيره من الكائنات كالقردة والخنازير:

- مسلم (2997) مرفوعاً، بلفظ: (فَقَدَّتْ أُمَّةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، لَا يُدْرَى مَا فَعَلَتْ،

(20) رواه أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (توفي 310 هـ)، في تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأخبار، في مسند عمر بن الخطاب رضي الله عنه، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة (د.ت.ط): ج 1 ص: 194 (313).

(21) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 1 ص 440.

(22) أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن ابن تمام بن عطية المحاربي (توفي 546 هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، 1413 هـ - 1993 م، (ط 1)، ص: 95.

(23) أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الطحاوي الأزدي (321 هـ)، بيان مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1415 هـ (ط 1): ج 8 ص: 93، 94.

(24) عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدينوري (توفي 276 هـ، 889)، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، 1393 - 1972 (ط 1): ص: 256. قال: "إن صح هذا الحديث (يعني حديث: إن الله لم يجعل للمسخ نسلًا ولا عقبًا) وإلا فالقردة والخنازير هي الممسوخ بأعيانها توالت".

(25) محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاصور التونسي (توفي 1393 هـ)، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت- لبنان، 1420 هـ، 2000 م (ط 1): ج 1 ص 527.

(26) محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة (توفي 1420 هـ، 1999 م)، مكتبة المعارف، الرياض، 1422 هـ، 2002 م (ط 1): ج 9 ص 189، 190 (3068).

(27) يقول الإمام الجصاص: "قَدْ كَانَ يَجُوزُ عَلَيْهِ وَفُوعُ الْخَطِّ فِي الْاجْتِهَادِ، وَالذَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَهُ قَدْ عَاتَبَهُ فِي أَسَارَى بَدْرٍ، وَأَنْزَلَ: (لَوْلَا كِتَابٌ مِنْ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: (عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ) وَمَا جَرَى مَجْرَى ذَلِكَ". أحمد بن علي الرازي الجصاص (توفي 370 هـ)، الفصول في الأصول، تحقيق: د. عجيل جاسم النشمي، دولة الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، (1405 هـ- 1985 م) (ط 1)، ج 3 ص 282.

وَلَا أَرَاهَا... وقال مسلم: وَقَالَ إِسْحَقُ فِي رِوَايَتِهِ: (لَا تُذْرِي مَا فَعَلْتَ).  
 - وأحمد (7156) مرفوعاً، بلفظ: (فقدت أمة من بني إسرائيل، لم يدر ما فعلت،  
 وإنني لا أراها إلا الفار..).  
 - أحمد (10074) مرفوعاً، بلفظ: (أمة من الأمم، فقدت، فإله أعلم الفار: هي أم  
 لا؟..).

فهذه الألفاظ جميعها تدل على أنه ظنّ وحس من صلى الله عليه وسلم، وإن كان  
 قوله: (فإله أعلم الفار: هي أم لا؟) أوضح في الدلالة على الظن والشك.

ومما يعزز هذا الرأي ويعضده، أن مبدأ بقاء الممسوخ وتناسله يتعارض  
 معارضة صريحة مع المبدأ العظيم الذي قرره رب العزة في كتابه الكريم، والذي  
 ينص على صون كرامة الإنسان وتفضيله على كثير من مخلوقات الله تعالى: (وَلَقَدْ  
 كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ  
 مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) (□□: الإسراء)، فكيف لأدمي عوقب بالمسوخ أن يبقى بين  
 الناس ممتناً مستقذراً؟ فكان بذلك الحديث الثاني: (إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ لِمَسْخٍ نَسْلاً وَلَا  
 عَقَبًا) متوافقاً ومنسجماً مع مبدأ كرامة الإنسان وملغياً لغيره مما يتعارض مع هذا  
 المبدأ.

وبهذا يزول الإشكال من الناحية النظرية، ويتبين لنا أن الاستدلال بالامتناع عن  
 شرب اللبن من قبل الفار إنما هو من اجتهاد الرسول -ﷺ- وظنه، ومحاولة بشرية  
 منه -ﷺ- للتأكيد على ما أخبر به من المسخ لتلك الأمة، والقطعي لا يعارض بظني.  
 وإنما قال النبي -ﷺ- ما قال بناءً على ما عرف عن اليهود من تحريمهم لتناول لحوم  
 الإبل والبيات<sup>(28)</sup>، والذي عبر عنه القرآن الكريم بقوله تعالى: (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا  
 لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ فُلْ قَاتُوا  
 بِالْتَّوْرَةِ قَاتِلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (93: آل عمران).

#### \* تساؤلات وإشكالات:

وقد أورد بعض الزملاء بعض التساؤلات أو الإشكالات على الحديث، وقد  
 وجدت أن في بعضها تكلفاً وتعسفاً في تحميل الكلام والألفاظ ما لا تحتمل، ومن هذه

(28) روى أحمد في مسنده (2467) فقال: حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ بَهْرَامَ عَنْ شَهْرِ بْنِ  
 حَوْشَبٍ قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ: "حَضَرْتُ عَصَابَةَ مِنَ الْيَهُودِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا: يَا أَبَا  
 الْقَاسِمِ حَدِّثْنَا عَنْ خِلَالٍ نَسَأَلُكَ عَنْهُمْ لَا يَعْلَمُونَ إِلَّا نَبِيًّا، فَكَانَ فِيمَا سَأَلُوهُ: أَيُّ الطَّعَامِ حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ  
 عَلَى نَفْسِهِ قَبْلَ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ؟ قَالَ: فَأَنْشِدُكُمْ بِاللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَةَ عَلَى مُوسَى، هَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّ  
 إِسْرَائِيلَ يَعْقُوبَ عَلَيْهِ السَّلَامَ مَرَضًا شَدِيدًا، فَطَالَ سَقَمُهُ، فَتَدَّرَ لَهُ نَدْرًا: لَنْ شَفَاهُ اللَّهُ مِنْ  
 سَقَمِهِ لِيُحَرِّمَنَّ أَحَبَّ الشَّرَابِ إِلَيْهِ، وَأَحَبَّ الطَّعَامِ إِلَيْهِ، فَكَانَ أَحَبَّ الطَّعَامِ إِلَيْهِ لِحَمَانِ الْإِبِلِ، وَأَحَبَّ  
 الشَّرَابِ إِلَيْهِ الْبَيَاتُ؟ فَقَالُوا: اللَّهُمَّ نَعَمْ. سبق تخريجه.



## التساؤلات:

1. قد يقول قائل: "إن ظاهر النص أن الفئران في زمنه -ﷺ- لم تكن تشرب ألبان الإبل". أقول: وهل تختلف الفئران في زمانه -ﷺ- عن زماننا؟! وهل كانت لديهم القدرة على اختبار قبول الفئران للحليب من عدمه؟، إذ لا يكفي امتناع فأر أو أكثر من الشرب أمامهم للاستدلال بأنها لا تشرب لبن الإبل مطلقاً؛ وذلك لما قد يصيب هذا الحيوان من عوارض تمنعه من الشرب من شبع أو خوف أو غيره. إن الجزم بعدم الشرب مطلقاً أمر يحتاج لتجربة واختبار ولا تكفيه المشاهدة المجردة، وهو ما لم يكن متاحاً في زمانهم.

2. وقد يقول آخر: "إن إقرار وسكوت المخاطبين في قوله: "ألا ترونها..." دليل على ثبوت الأمر بعدم الشرب، ولو علموا غير ذلك لاستدركوا على النبي -ﷺ-، وسكوتهم إقرار على استدلال النبي -ﷺ- بعدم الشرب". أقول: لقد سكت الصحابة -رضوان الله عليهم- في هذه الحادثة، كما سكتوا في غيرها من الأحداث والقصص، ألم يسكتوا في حادثة تأبير النخل<sup>(29)</sup>، وسكتوا جميعاً إلا ذا اليمين يوم سها رسول الله -ﷺ-<sup>(30)</sup>، فسكوتهم لا يعني بالضرورة- أنهم رأوا وعلموا بأن الفئران لا تشرب لبن الإبل، بل قد يعني أنهم ظنوا هذا الخبر وحياً من الله تعالى-.

(29) قال مسلم: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الرَّؤُمِيِّ الْيَمَامِيُّ وَعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْعَبْرِيُّ وَأَحْمَدُ بْنُ جَعْفَرِ الْمُعَوَّرِيِّ قَالُوا: حَدَّثَنَا النَّضْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عِكْرَمَةُ -هُوَ ابْنُ عَمَّارٍ- حَدَّثَنَا أَبُو النَّجَّاشِيِّ حَدَّثَنَا رَافِعُ بْنُ خَدِيجٍ، قَالَ: قَدِمَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ وَهُمْ يَأْبُرُونَ النَّخْلَ، يَقُولُونَ يُقْفَحُونَ النَّخْلَ، فَقَالَ: (مَا تَصْنَعُونَ؟) قَالُوا: كُنَّا نَصْنَعُهُ، قَالَ: (لَعَلَّكُمْ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا كَانَ خَيْرًا) فَتَرَكُوهُ، فَتَفَقَّصْتُ، أَوْ فَتَفَقَّصْتُ، قَالَ: فَذَكَرُوا ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: (إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيٍ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ).

قَالَ عِكْرَمَةُ: أَوْ نَحْوَ هَذَا، قَالَ الْمُعَوَّرِيُّ: فَتَفَقَّصْتُ وَلَمْ يَشْكُ.

مسلم، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره من معاش الدنيا على سبيل الرأي، حديث رقم (2362).

(30) قال البخاري: حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ قَالَ: حَدَّثَنَا النَّضْرُ بْنُ شَمَيْلٍ: أَخْبَرَنَا ابْنُ عَوْنٍ عَنْ ابْنِ سِيرِينَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِحْدَى صَلَاتَيْ الْعَشِيِّ قَالَ ابْنُ سِيرِينَ: سَمَّاهَا أَبُو هُرَيْرَةَ، وَلَكِنْ نَسِيْتُ أَنَا، قَالَ: فَصَلَّى بِنَا رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ، فَقَامَ إِلَى حَنْبِيَّةَ مَعْرُوضَةً فِي الْمَسْجِدِ فَأَتَا عَلَيْهَا، كَانَتْ غَضْبَانًا، وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى، وَشَدَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ، وَوَضَعَ خَدَّهُ الْأَيْمَنَ عَلَى ظَهْرِ كَفِّهِ الْيُسْرَى، وَخَرَجَتْ السَّرْعَانُ مِنْ أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ، فَقَالُوا: قَصُرَتِ الصَّلَاةُ، وَفِي الْقَوْمِ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ، فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ، وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ فِي يَدَيْهِ طَوْلٌ، يُقَالُ لَهُ: ذُو الْيَدَيْنِ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْسَيْتَ أَمْ قَصُرَتِ الصَّلَاةُ؟ قَالَ: (لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تُقْصِرْ) فَقَالَ: (أَكَمَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ؟) فَقَالُوا: نَعَمْ، فَتَقَدَّمَ، فَصَلَّى مَا تَرَكَ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ مِثْلَ سَجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ، ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ مِثْلَ سَجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ، فَرُبَّمَا سَأَلُوهُ، ثُمَّ سَلَّمَ، فَيَقُولُ: نَبَّئْتُ أَنَّ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، قَالَ: ثُمَّ سَلَّمَ.

البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره، حديث رقم (482) ومسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له: 86 / 2 (1316).

3. وقد يقول قائل: "سكوت العلماء المسلمين وغيرهم عن موضوع عدم شرب الفئران للين الإبل، يدل على أنه مشاهد عندهم". أقول: لقد ذهب أكثر العلماء إلى أن حديث الفأر إنما هو ظن وحدث نبوي كما بينت سابقاً، فما الداعي لمناقشة موضوع الشرب، وقد جاء نص آخر يصحح الظن القديم: (إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ لِمَسْخٍ نَسْلاً وَلَا عَقَباً) وانتهت قضيته بمجرد إثبات الحديث الثاني عندهم.

4. وقد يقول قائل: "ليس من الممكن أن يستدل النبي ﷺ - بأمر لا يعلم يقيناً بالمشاهدة، مع علمه بأن هذه الأمر مشاهد - غالباً - من قبل المخاطب". أقول: لعل النبي ﷺ - بنى هذا الاجتهاد على علمه اليقيني بتحريم ألبان الإبل ولحومها على بني إسرائيل، فجاءه الوحي بعد ذلك ليصحح هذا الاجتهاد.

5. وقد يتساءل متسائل: "لماذا قال الرسول ﷺ - بأن المسخ كان إلى فئران، وليس إلى قردة أو خنازير كما أخبر الوحي في كتاب الله - عز وجل -؟". أقول: لعل أناساً أخبروه بأن الفئران لا تشرب لبن الإبل ظناً منهم، فاستحضر الرسول ﷺ - تحريم لبن الإبل على بني إسرائيل، فظنهم مسخوا إلى فئران. ولو كان الأمر وحياً محققاً من الله - عز وجل - بأنه الفأر لما قال ﷺ - تلك الألفاظ سالفة الذكر والتي تفيد الشك وعدم التحقق والتثبت من كونها الفئران أو غيرها من الكائنات.

وهكذا فالملاحظ للتساؤلات يجدها تغرق في التفاصيل والافتراضات، وتتعسف في النقد والنبش فيما وراء الألفاظ والكلمات، وهذا كله ينتهي بمعرفة أنه اجتهاد وظن نبوي بشري.

### المطلب الثالث: التجربة المخبرية على الفئران:

إن مما يؤيد صحة الرأي الذي رجحناه في هذا البحث؛ ما دلت عليه وقائع التجربة والاختبار، ففي اختبار عملي تم إجراؤه على نوعين من القوارض هي الفئران والجرذان، عرض عليها شرب لبن الإبل ولبن الغنم، وقد استعمل في التجربة نوعان من القوارض هما الأكثر شيوعاً وانتشاراً، وهما ما يعرف بين الناس عموماً بالفئران وهي الفأر والجرذ، علماً بأن فصيلة القوارض تحوي أكثر من عشرة أنواع، ولكن لكل منها اسمه وصفاته التي تختلف عن الفئران، وبهذا فلا يمكن القول ان ما ذكر في الحديث ليس الفأر الذي في زماننا، ولو كان الأمر غير ذلك لكانت الأشياء والكائنات المذكورة في نصوص الأحاديث هي غير تلك التي في زماننا، وكان الخنزير والكلب والقط والجمال والحمار وغيرها من الحيوانات المذكورة في نصوص الحديث الشريف غير تلك التي في زماننا، وهو ما لا يصح ولا يقبل عقلاً ولا نقلاً.

### وجاءت الدراسة على النحو التالي:

أولاً: هدف التجربة:

هدفت هذه التجربة النوعية الأولية إلى اختبار قابلية الفئران والجرذان، وهي من عائلة القوارض، لتناول حليب الإبل بالمقارنة مع حليب الغنم (الشاة).

ثانياً: الفرضية:

استندت التجربة إلى فرضية مفادها أن الفئران بأنواعها لا تشرب حليب الإبل، استناداً إلى ظاهر الحديث الصحيح الذي رواه البخاري في صحيحه رقم (3305) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم - قال: (فَقَدْتُ أُمَّةً مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا يُدْرِي مَا فَعَلَتْ، وَإِنِّي لَا أَرَاهَا إِلَّا الْفَارَّ..).

ثالثاً: طريقة العمل:

تم اختبار الفرضية من خلال استعمال نوعين من القوارض من عائلة الفئران وهي الفأر (*Mus musculus*) و الجرذ (*Rattus rattus*) من نوع Sprague-Dawley، وذلك لتحديد تأثير عامل التباين في نوع الفئران على تناول الحليب. تم إحضار ستة فئران (بواقع ثلاثة ذكور وثلاث إناث) من وحدة الحيوانات في كلية الطب/ الجامعة الأردنية، وستة جرذان (بواقع ثلاثة ذكور وثلاث إناث) من وحدة التجارب الحيوانية في كلية الزراعة/ الجامعة الأردنية. تم اختبار كلا الجنسين في التجربة لتحديد تأثير عامل الجنس على تناول الحليب، وكانت أعمار الحيوانات أقل من شهر؛ وذلك للتأكيد على رغبة وقابلية الحيوانات في هذا العمر على تناول الحليب. وقد تم إنجاز التجربة الأولية في وحدة التجارب الحيوانية التابعة لقسم التغذية والتصنيع الغذائي في كلية الزراعة/ الجامعة الأردنية.

تم شراء لبن (حليب) الإبل من منطقة الموقر جنوب مدينة عمان في الأردن، وتم شراء حليب الغنم من إحدى محلات الألبان في عمان، وقد تم التحقق من صحة نوع الحليب عن طريق الفحص الحسي لكلا النوعين والتحقق من خلال المصدر. قُسمت حيوانات التجربة عند البدء بها إلى أربع مجموعات، وكانت على النحو التالي: المجموعة الأولى، احتوت على ثلاثة فئران مختلطة الجنس، وأعطيت حليب الإبل (فئران-حليب الإبل). المجموعة الثانية، احتوت على ثلاثة جرذان مختلطة الجنس، وأعطيت حليب الإبل (جرذان-حليب الإبل). المجموعة الثالثة، احتوت على ثلاثة فئران مختلطة الجنس، وأعطيت حليب الغنم (فئران-حليب الغنم). المجموعة الرابعة، احتوت على ثلاثة جرذان مختلطة الجنس، وأعطيت حليب الغنم (جرذان-حليب الغنم).

تم وضع حيوانات كل مجموعة على حدة في قفص تجارب واحد، وتم توفير الماء والطعام لها بحرية بهدف تحييد عامل الجوع والعطش الذي قد يدفع الحيوانات إلى تناول حليب الاختبار تحت وطأة الحاجة، كما تم وضع حليب الاختبار بواقع (200) مللتر لكل مجموعة في عبوة مخصصة للشرب. وتم وضع الحيوانات في ظروف تجريبية مناسبة من حرارة ورطوبة، وفي بيئة معزولة عن حضور الإنسان درء لأي عامل نفسي قد يؤثر على سلوك الحيوان.

## رابعاً: النتائج:

بعد انقضاء خمسة أيام من بدء التجربة، تم فصل عبوات الحليب عن أفاص حيوانات التجارب، وتم تحديد كمية الحليب المتناول في نهاية التجربة، وكانت النتائج على النحو التالي:

المجموعة الأولى (فئران-حليب الإبل): وكان مقدار الحليب المتناول (197) مللتر، بمعدل (13.15) مللتر/ فأر/ يوم. المجموعة الثانية (جرذان-حليب الإبل): وكان مقدار الحليب المتناول (182) مللتر، بمعدل (12.15) مللتر/ جرذ/ يوم. المجموعة الثالثة (فئران-حليب الغنم): وكان مقدار الحليب المتناول (65) مللتر، بمعدل (4.3) مللتر/ فأر/ يوم. المجموعة الرابعة (جرذان-حليب الغنم): وكان مقدار الحليب المتناول (52.5) مللتر، بمعدل (3.5) مللتر/ جرذ/ يوم.

ويجدر التنبيه إلى أن التدني النسبي في كمية الحليب المتناول في مجموعات حليب الغنم عزيت إلى حصول انسداد في مجرى الحليب في العبوات المخصصة له، وذلك بسبب ارتفاع محتوى الدهون فيه والتي كانت تتجمع على سطح العبوة وتعيق مرور الحليب عبر القناة المخصصة للشرب؛ كون الحليب المستعمل لم يكن معاملاً بجهاز التجنيس بحيث يمنع انفصال الدهن عن الجزء المائي، ولا يجدر تفسيره من زاوية أخرى. فمن المعروف أن حليب الغنم يتميز بارتفاع محتواه من الدهون بالمقارنة مع حليب البقر وحليب الإبل.

خامساً: خلاصة التجربة: أظهرت التجربة قابلية الفئران والجرذان لتناول حليب الإبل، كما هو الحال بالنسبة لحليب الغنم، ولم يكن ثمة ما يدل على امتناع الفئران والجرذان عن تناول حليب الإبل.

## الخاتمة والنتائج:

خلص البحث إلى أن هذا الحديث إنما كان اجتهاداً وظناً من النبي -ﷺ-، ثم جاءه الوحي ليصحح الأمر، فقال الحديث الثاني الذي ينفي أن للمسوخ نسلًا. وقد ثبت بالتجربة العلمية أن الفئران تشرب لبن الإبل تماماً كما تشرب لبن الغنم، وهذا مخالف لظاهر نص الحديث موضع الدراسة، وهو ما يؤكد ما ذهب إليه البحث من أن الأمر لا يعدو كونه اجتهاداً من النبي -ﷺ-.

## المراجع

- 1 أحمد بن حمد الخليلي، جواهر التفسير، أنوار من بيان التنزيل، تفسير قوله تعالى: (وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ..) (65: البقرة) موقع كوكب المعرفة على الانترنت، شبكة أهل الحق والاستقامة الإباضية ([www.ibadhiyah.net](http://www.ibadhiyah.net))
- 2 أحمد بن حنبل (توفي 241هـ / 855 م)، المسند، مؤسسة قرطبة، مصر، (د.ت.ط) ط 1.
- 3 أحمد بن علي الرازي الجصاص (توفي 370هـ)، الفصول في الأصول، تحقيق: د.عجيل جاسم النشمي، دولة الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، (1405هـ - 1985م) (ط 1).
- 4 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (توفي 852 هـ / 1449 م)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الرياض، دار السلام، 1421هـ، 2000م (ط 1).
- 5 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (توفي 852 هـ / 1449 م)، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، سوريا، دار الرشيد، 1406 هـ، 1986م (ط 1).
- 6 أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الطحاوي الأزدي، أبو جعفر (321 هـ)، بيان مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط"، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1415 هـ (ط 1).
- 7 عبد الحسين شرف الدين الموسوي، في كتابه: أبو هريرة، انتشارات انصاريان - إيران - قم، شبكة أنصار الحسين عليه السلام ([www.ansarh.cc](http://www.ansarh.cc)).
- 8 عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن ابن تمام بن عطية المحاربي، أبو محمد (توفي 546 هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، 1413 هـ - 1993م، (ط 1).
- 9 عبد الله بن صالح العجيري، معالم ومنازل في تنزيل أحاديث الفتن والملاحم وأشرار الساعة على الوقائع والحوادث، من موقع الدرر السنية، على شبكة الانترنت.
- 0 عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدينوري (توفي 276 هـ، 889)، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، 1393 - 1972 (ط 1).
- 1 عياض اليعصبي، أبو الفضل (توفي 544 هـ)، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، تصوير قسم الجغرافيا، كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، 1366 هـ، 10 1947 م.
- 2 محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (توفي 1393هـ)،

- التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت- لبنان، 1420هـ، 2000م (ط 1).
- 3 محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي، أبو عبد الله (توفي 671هـ/ 1273م)، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1965م (ط 1).
- 4 محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر (توفي 310 هـ)، في تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأخبار، في مسند عمر بن الخطاب رضي الله عنه، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة (د.ت.ط).
- 5 محمد بن حبان البستي (توفي 354هـ)، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ/ 1993م (ط 2).
- 6 محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (توفي 543هـ)، أحكام القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (ط 1).
- 7 محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة (توفي 1420 هـ، 1999 م)، مكتبة المعارف، الرياض، 1422 هـ، 2002 م (ط 1).
- 8 يحيى بن شرف النووي، أبو زكريا (توفي 676 هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1329 هـ (ط 2).

## Şafii'de Dil ve Edebiyat

Yasin KAHYAOĞLU\*

Şafii mezhebinin kurucusu olarak bilinen, Arap Dili ve Edebiyatında da otorite kabul edilen Şafii'nin asıl adı: Muhammed b. İdris b. el-Abbas b. Osman b. Şafi' el-Haşimi el-Kuraşi el-Muttalibi'dir. Lakabı ise Ebu Abdullah'tır. Şafii'nin nesebinde geçen Haşim adındaki kişi, Peygamber (s.a.v.)'in dedesi olan Haşim değildir. Zira peygamber (s.a.v.)'in dedesi: Haşim b. Abdi Menaf'tır. Şafii'nin nesebinde geçen Haşim ise; Haşim b. Abdi Menaf'ın kardeşi oğludur<sup>1</sup>. Şafii; hicri 150 (m. 767) senesinde Gazze'de doğdu. Gazze Filistin topraklarındadır<sup>2</sup>. İki defa Bağdat'ı ziyaret ettikten sonra, hicri 199 senesinde Mısır'a gitti ve hicri 204 (m. 820)'de Kahire'de 54 yaşında vefat etti.<sup>3</sup> Kabri Kahire'de maruf olup büyük bir türbe içindedir. Doğumundan kısa bir süre sonra babası vefat etmiştir. Annesi onu iki yaşında iken asıl memleketleri olan Mekke'ye götürmüş ve orada büyütülmüştür.<sup>4</sup>

### Şafii ve Arap Edebiyatı

İmam Şafii; fıkhıta olduğu gibi Arap Dili ve Edebiyatında da imam olarak kabul edilmektedir. Hatta onun edebiyatçılığı, zaman itibariyle

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Şanlıurfa – Türkiye, [ykahyaoglu@hotmail.com](mailto:ykahyaoglu@hotmail.com)

<sup>1</sup> Geniş bilgi için Bkz: Yakut el-Hamevi, Mu'cemu'l-Udeba, XVII-XVIII, 281-327

<sup>2</sup> Yakut el-Hamevi, Mu'cemu'l-Udeba, XVII, 282

<sup>3</sup> Hayreddin ez-Zirikli, El-A'lam, VI, 26; İbn Hallikan, Vefeyatü'l-A'yan, II/ 447; Divan İmam Şafii, Ömer Faruk et-Tabba', s. 5. Ayrıca Bkz: Tabakatü'l-Kurra, II/95

<sup>4</sup> Mu'cemu'l-Udeba, a.g.e., XVII, 281-327; Cevletün fi-Riyadi'l-İlm ve'l-Ma'rife, s. 334-334

fıkıhçılığından daha öncedir. Şafii'nin 54 yıllık ömrünün 20 yılını Arap Dili ve Edebiyatına verdiği ifade edilmektedir. "El-Ümm" adlı eserinde klasik Arap edebiyatını çokça kullanması, onun bu alanda ne denli otorite olduğunu göstermektedir. Edebiyattaki otoritesi Esmâî, Cahız ve Mazenî gibi meşhur Arap dilcileri tarafından kabul edilmiştir.<sup>5</sup>

"Eğer şiir, ulemanın kadrini düşürmeseydi,

Bugün ben, Lebid'den daha büyük şair olurdu" sözünü bunu doğruluyor. Şafii; İslam hukukunda müçtehit bir imam olmasaydı o; Arap dili ve edebiyatının büyük bir otoritesi olarak öne çıkmasa bile, Arap edebiyatının büyük bir dilbilimcisi ve şairlerinden biri olurdu. Şafii hayata Kur'an okumakla başladı, daha sonra şiir ezberleyip rivayette bulundu. Fasih Arapçayı öğrenmek ve dilini güzelleştirmek amacıyla çölde yaşayan Arapların arasına katıldı. Bu sayede asrının fasih konuşan dil âlimi konumuna geldi.

Şafii bu konuda şöyle der: Mekke'den çıkıp Hüzeyl kabilesine katıldım, böylece onların dilini öğrendim. Zira Hüzeyl Arapların en fasih konuşan kabilelerinden biriydi. Ben onların arasında uzun süre kaldım, nereye gitseler onlarla birlikte gittim, nerede konaklasalar ben de orada konakladım. Mekke'ye dönünce de şiir, edebiyat ve Eyyamü'l-Arab'la ilgili rivayetlerde bulunup anlatmaya başladım<sup>8</sup>.

İşte bunun içindir ki; Araplar Şafii'nin meclisine gelir, onu dinler, onun dil ve edebiyatından istifade ederlerdi.

Hasan b. Muhammed ez-Za'ferani şöyle der: Bir gurup Arap dilcisi bizimle birlikte Şafii'nin sohbetlerine hazır olur bir tarafa otururlardı. Liderlerinden birine şöyle dedim: Sizin ilim alma veya verme gibi bir durumunuz yok, o halde niçin meclislerimize katılıyorsunuz? Şöyle cevap verdi: Biz Şafii'nin dilini duymaya ve onu dinlemeye geliyoruz<sup>9</sup>.

Her ne kadar Arap edebiyatı tarihi ünlü bir edebiyatçı olarak Şafii'den yararlanmış olmasa dahi, İslam (şeriatı) sünneti savunan,

<sup>5</sup> Dağcı Şamil, İmam Şafii Hayatı ve Fıkıh Usulü İlmindeki Yeri, s. 48

<sup>6</sup> Adı; Lebid b. Rebia olup Amir oğullarındandır. Cahiliye ve İslami dönemi yaşamış "el-Muallâka" şairlerindendir.

<sup>7</sup> Ömer Faruk et-Tabba', Divan İmam Şafii, s., 60

<sup>8</sup> Tertibu'l-Medarik, s. 383

<sup>9</sup> Mu'cemu'l-Udeba, XVII, 299



sırlarını bilen, delalet ve illetleri konusunda mütehassıs olan büyük bir müçtehidini kazanmış ve ondan istifade etmiştir. Bununla birlikte güzel konuşması, Kureyşlerin konuştuğu fasih dile hâkim olması, edebiyat ve şiiri ezberlemesi, Allah'ın kelamı Kur'an-ı Kerim'i güzel okuyup ezberlemesi, derin manalarını anlama hususunda Şafii'nin eşine az rastlanır.

Bu konuda el-Muberrid<sup>10</sup> şöyle der: Allah Şafii'ye rahmet eylesin. O iyi bir şair, edebiyatı iyi bilen ve Kur'an'ı en iyi anlayandı<sup>11</sup>.

Yunus b. Abu'l-Ya'la da şöyle der: Şafii; Arap dili alanında konuştuğu vakit: Bu ilmi en iyi bilen işte budur, şiir hakkında konuşup şiir okuduğu vakit: Bundan daha iyi şiir bilen yoktur, fıkıhla ilgili konuştuğu vakit ise: Fıkıhı en iyi bilen Şafii'dir derdim<sup>12</sup>.

Aslında; edebiyat, dil ve şiir olarak Şafii'yi incelemek başlı başına büyük bir çalışmayı gerektirir. Bununla birlikte, biz bu makalede imkân dâhilinde onun edebi kişiliğini ortaya koymaya çalışacağız.

### Şafii'de Dil

Şafii Kureyşli bir Arap'tır. Fesahat ve belagat sahibi oluşuna delil olması açısından bu vasıf ona yeterlidir. Arapların en seçkinleri, özellikle Kureyşliler, dillerinin bozulmamasına özen gösterirlerdi. İlk yüz yılda başlayan dil bozukluğunun kendilerine de sıçramasından endişe duyuyorlardı. Emevi döneminden sonra, ikinci yüzyılda meydana gelen dil bozulma endişesi daha da arttı. Ancak Şafii; duyulan endişe ile yetinmeyip, Arapların en fasih kabilesi olan Hüzeyl'e gitti. Dil selikasını koruyarak, Hüzeyl'in dili hakkında bilgi ve marifet sahibi oldu. Onlardan pek çok kelime, ifade ve üslup öğrendi. Öyle ki Hüzeyl kabilesinin bir ferdi gibi oldu. Hüzeyl'in sözü hüccet kabul edildiği gibi onun sözleri de hüccet kabul edilirdi<sup>13</sup>.

Musa b. Ebu'l-Carud<sup>14</sup> şöyle der: "Araplardan bir kabile ile hüccet

<sup>10</sup> El-Muberrid'in adı: Muhammed b.Yezid b. Abdil Ekber el-Ezdi'dir. Döneminde Bağdat'ta Arap dilinin imamı idi. Basra'da doğmuş ve hicri 286 da Bağdat'ta vefat etmiştir.

<sup>11</sup> Tevali et-Tesis, s. 62

<sup>12</sup> Mu'cemu'l-Udeba, XVII, 300

<sup>13</sup> Bkz: İmam Şafii, Abdulgani ed-Dakr, s., 269

<sup>14</sup> Musa b. Ebu'l-Carud: Şafii'nin arkadaşlarından olup sıkı biridir. Rivayetlerin karşılıklı durumunda kendisine muracat edilirdi. Ebu Yahya b. Mu'in ve Ebu

getirildiği gibi, sadece Muhammed b. İdris (Şafii) ile hüccet getirilir denilirdi”.

Ahmed b. Hanbel de şöyle der: “Şafii’nin Arap dilindeki sözleri delildir”<sup>15</sup>.

Eyyup b. Süveyd<sup>16</sup> ise: “ Dili Şafii’den alın” derdi.<sup>17</sup>

İşte Arap dilinde mutahassıs olan diğer bazı zevatın Şafii hakkındaki beyanatları:

Ebu Ubeyd şöyle der: “ Şafii; kendisinden dil alınan kimselerdendir.”<sup>18</sup>

Sa’leb<sup>19</sup> de şöyle der: “Şafii’yi kınıyorlar<sup>20</sup>, hâlbuki o bir dil evidir”<sup>21</sup>.

El-Muzeni ise şöyle demiştir: “Şafii Mısır’a geldiğinde “el-meğazi” sahibi dil ve şiirde döneminin alameti Abdulmelik b. Hişam en-Nahvi<sup>22</sup> de oradaydı. Şafii’ye gitti ve: Allah Şafii gibisini yaratmamıştır zannederim dedi ve sonra da Şafii’nin kavlini hüccet (delil) kabul etti.<sup>23</sup>

Şafii daha gençliğinden itibaren Arap dili ilimlerini bilmede, Arapların üslup ve makasidini anlamada önemli bir konuma sahipti. Gençlik günlerinde bile hadis dersini almak için Süfyan b. Uyeyne’ye giderdi. Süfyan; ilimdeki otoritesine rağmen, Şafii’nin Kureyş dili

---

Yakup el-Buveyti’den rivayet etmiştir. Kendisinden de: ez-Za’ferani, er-Rabi ve Ebu Hatim gibi kimseler rivayet etmişlerdir. (Tabakatü’l-Kübra, II,161)

<sup>15</sup> Tevali et-Tesis, s. 57

<sup>16</sup> Adı: Eyyup b. Süveyd eş-Şeybani el-Humayri Ebu Mesud er-Remli’dir. Hicri 182 senesinde vefat etmiştir.

<sup>17</sup> Tehzibu’l-Esma ve’l-lugat. I,50

<sup>18</sup> Tehzibu’l-Esma ve’l-lugat. I,50

<sup>19</sup> Asıl adı: Ahmed b. Yahya b. Yesar’dır. Dil ve nahiv ilminde Küfelilerin imamı olup hicri 291 senesinde vefat etmiştir.

<sup>20</sup> Bazı kimselerin Şafii’yi tenkit ettiklerine işaret etmektedir. Örneğin: (ماءٌ مالِحٌ) (tuzlu su) Bu ifade Sa’leb’in kölesi Ebu Ömer’e sorulduğunda: “Şafii’nin sözü doğrudur” diye cevap verdi. Tac isimli kitapta: (ماءٌ مالِحٌ و مَلِحٌ) diye ifade edilmiştir. Ebu Mansur derki: Bu ifade her ne kadar Arap dilinde nadir bir vecih ise de, ancak o inkâr edilmeyen bir lügattir. İbn Berri de şöyle demiştir: (المالِح) (tuzlu) kelimesi fesahat sahibi şairler tarafından da kullanılmıştır.

<sup>21</sup> Tevali et-Tesis, s. 62

<sup>22</sup> Abdulmelik b. Hişam’ın adı: Ebu Muhammed Cemal’u-din’dir. Tarih, dil, neseb ve Ahbaru’l-Arap konusunda âlim olup Mısır’da hicri 213 senesinde vefat etmiştir.

<sup>23</sup> Tehzibu’l-Esma ve’l-lugat. I,62

konusundaki bilgisine güvenir, hadisle ilgili bazı kapalı istilahları (terimleri) topluluğun huzurunda Şafii'ye sorardı.

Bir defasında Süfyan b. Uyeyne Peygamberimiz (s.a.v.) 'in:

"وأقروا الطير على مكانتها" (Kuşu kendi haline bırakın) hadisini zikretti. O sırada Şafii de Uyeyne'nin yanında bulunuyordu. Süfyan, Şafii'ye dönerek: Ya Eba Abdillah! Hz. Peygamber (s.a.v.)'in: وأقروا الطير على مكانتها

- Bu hadisine nasıl mana veriyorsun? diye sordu. Bunun üzerine Şafii şöyle cevap verdi: Araplar; kuşların uğur veya uğursuzluk getirdikleri konusunda bilgi sahibiydiler. Onlardan birisi, sabahleyin evinden bir iş için çıkarken ilk olarak karşılaştığı kuşa bakardı. Görmüş olduğu kuş şayet sol taraftan sağ tarafa doğru uçarsa bu uğur alametiydi, kişi o işi yapmaya devam eder ve ondan hayırlı bir sonuç beklerdi. Eğer kuş sağ taraftan sol tarafa doğru uçarsa bu da uğursuzluk anlamına geliyordu ve kişi o işi terk edip geri döner bu işte hayır yok derdi.

Peygamber (s.a.v.)'in bu hadisinin anlamı şöyledir: Kuşları uğur veya uğursuzluk sebebi saymayın. Çünkü sizin bu konuda ileri sürdüğünüz fikir ve yaptığınız iş size bir fayda veya zarar getirmez. Fayda veya zarar ancak Allah'ın takdiri ve kazası ile mümkündür.

Süfyan b. Uyeyne bundan böyle bu hadisi Şafii'nin verdiği mana gibi insanlara yorumlardı<sup>24</sup>.

### Şafii ve Eski Arap Şiiri

Şafii doğduğu çevreden elde ettiği mevhibeyi Hüzeyl kabilesi arasında yaşamaktan kazandığı meleke ile birleştirmiş bulunuyordu. Hüzeyl'in evleri Mekke cihetinde olup sayı ve güç itibarıyla saygın konumda olan bir kabileydi<sup>25</sup>. Hüzeyl; nesir ve şiir alanındaki fesahati ile şöhret bulmuş, aynı zamanda başka kabileden bulunmayan çok sayıda büyük şairi içinde barındırıyordu. İbn Hazm şöyle der: "Hüzeyl'in içinde yetmişin üzerinde meşhur şair vardı"<sup>26</sup>.

Zehebi de şöyle der: "Hüzeyl; şiirde kök salmış bir kabiledir"<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Mu'cemu'l-Udeba, XVII, 300

<sup>25</sup> Cemheretü Ensabi'l-Arap, s.198

<sup>26</sup> Cemheretü Ensabi'l-Arap, s.197

<sup>27</sup> Tacü'l-Arus (hızl) maddesi

İşte Şafii böyle bir ortamda bulunarak Hüzeyl'in en meşhur şairlerinin şiirlerini büyük bir dikkat, zevk ve anlayışla ezberledi. Bu hususta kendisi şöyle der: "Ben Mekke'den çıktım. Çölde Hüzeyl kabilesinin yaşayışını ve dilini öğrendim. Bu kabile, Arapların dil bakımından en fasihi (güzeli) idi. Onlarla birlikte gezdim, dolaştım, ok atmayı öğrendim. Mekke'ye döndüğüm zaman, birçok rivayet ve edebiyat bilgilerine sahip olmuştum".

Şafii'nin şöhreti daha genç yaşlarında yayılmaya başladı. Onun şöhreti hakkında bazı âlimlerin söylediklerini burada zikretmek istiyoruz:

Zubeyir b. Bekkar şöyle der: "Amcam Mus'ab bana şöyle dedi: Hüzeyl'in şiirlerini ve geniş ahbarlarını Şafii oğullarından öyle bir gençten yazdım ki; gözlerim o ana kadar öyle birisini görmemişti. Dedim ki: Ey amca! Hayatında böyle bir genci görmediğini sen mi söylüyorsun? Bana: Evet, hayatımda onun gibi bir genci gözlerim asla görmedi dedi<sup>28</sup>.

Yine Mus'ab der ki: "Babam ile Şafii karşılıklı olarak şiir söylerlerdi. Şafii Hüzeyl'den ezberlediği bir şiiri okuyunca Mus'ab şöyle seslendi: Bu şiiri hadis ehlinde sakın kimseye öğretme, zira onlar bu şiire tahammül edemezler"<sup>29</sup>.

Hüzeyl'in şiirlerini öğrenmek veya tashih etmek amacıyla büyük şairler Şafii'ye gelirlerdi. Bunlardan biri de el-Esmai'dir<sup>30</sup>. El-Esmai şöyle der: "Hüzeyl'e ait şiirleri Mekke'de; adı Muhammed b. İdris olan Kureyş'li bir gençten tashih ettim (doğruluklarını teyit ettim)"<sup>31</sup>.

İbn Hallikan şöyle der: "Şiir alanındaki üstün konuma rağmen el-Esmai, Hüzeyl'e ait şiirleri Şafii'den almak suretiyle doğruluğunu pekiştirmişti<sup>32</sup>.

Şafii sadece Hüzeyl'in şiirlerini ezberlemiş değildi. Başka şairlerin de çok şiirlerini ezberlerdi.

Muhammed b. Abdillab b. Abdilhakem şöyle der: Şafii'nin şöyle

<sup>28</sup> Tevali et-Tesis, s. 59

<sup>29</sup> Mu'cemu'l-Udeba, XVII, 299

<sup>30</sup> El-Esmai'nin adı: Abdümelik b. Karib olup, Arapların ravisi, aynı zamanda da; dil, şiir ve İlmü'l-Büldan (coğrafya ilmi) konularında imamdır. Basra'da, hicri 216 senesinde vefat etmiştir.

<sup>31</sup> Tehzibu'l-Esma ve'l-lugat, I,50; Mu'cemu'l-Udeba, XVII, 299

<sup>32</sup> Vefiyatü'l-A'yan, I,565

dediğini işittim: “üçyüz kadar mecnun şairden şiir rivayet ettim”.<sup>33</sup>

El-Esmâi, Eş-Şenfera'nın<sup>34</sup> şiirini Şafii'den okurdu.

Ebu Osman el-Mazini<sup>35</sup>; el-Esmâi'nin şöyle dediğini işittim der: “eş-Şenfera'nın şiirlerini Mekke'de Şafii'den okudum”<sup>36</sup>.

Er-Reyyaşi<sup>37</sup> şöyle der: el-Esmâi, eş-Şenfera'nın şiirlerini Şafii'den okuduğu vakit ben de onunla birlikteydim<sup>38</sup>.

Şafii; hatırı sayılır büyük bir Arap dircisi olması hasebiyle hayatının bütün aşamalarında Arap şiirini okumayı, anlamayı, onu öğrenip istihsat göstermeyi ihmal etmemiştir. Keskin zekâsı, ezberlediklerini fırsat buldukça sürekli olarak tekrarlaması sayesinde öğrendiklerinden bir şeyi unutmuş olabileceğini zannetmiyoruz. Şu kadar var ki; Şafii başlangıçta fıkıhla iştilal etmiş olmasına rağmen ancak edebiyat onda galip durumda idi. Sonunda ise o bir edipti, ancak fıkıh ve icihad onda galip durumda idi.

İbn Abdülhakem<sup>39</sup> şöyle der: Ben hicri 187 senesinde doğdum. Eğer olgunluk dönemimde Şafii'yi idrak etmiş olsaydım, iki yanı arasındaki kalbinin sahip olduğu ilimlerden pek çoğunu çeker ondan alırdım. Kendisinden Huzeyl'in şiirlerini okudum. Hatırlattığım bir kaside olursa onu baştan sona kadar okurdu. Ne var ki o; elli dört yaşında vefat etti<sup>40</sup>.

Er-Rabi' ise şöyle der: Şafii evine geldiği zaman akan sel gibi Eyyamü'l-Araba (Arapların ahbarlarına) dalar şiir söylerdi<sup>41</sup>.

El-Kerabisi de şöyle der: Şafii'nin meclislerinden daha güzel bir meclis görmedim. Hadisçiler, fıkıhçılar ve şairler orada toplanırlardı.

<sup>33</sup> Tehzibu'l-Esma ve'l-lugat, I,50

<sup>34</sup> eş-Şenfera'nın adı: Amr b. Malik el-Ezdi'dir. Kahtan kabilesine mensup Cahiliye dönemi şairlerinden olup, Arapların en aşırı ve en yırtık şairiydi. "أقيمو بني أمي" "مطي صدوركم" Şiirle başlayan meşhur "Lamiyetü'l-Arap" adlı kaside onundur. Hicretten önce yaklaşık 70. yılda ölmüştür.

<sup>35</sup> el-Mazini'nin adı: Ebu Osman Bekr b. Muhammed b. Mazin Şeyban olup, nahiv ilmi imamlarındandır. Hicri 249 senesinde Basra'da vefat etmiştir.

<sup>36</sup> Mu'cemu'l-Udeba, XVII, 311

<sup>37</sup> er-Reyyaşi'nin adı: el-Abbas b. Ferac er-Reyyaşi Ebü'l-Fadl olup dil ve rivayet âlimidir. Ez-Zenc olayının meydana geldiği günlerde, hicri 257 senesinde Basra'da öldürüldü.

<sup>38</sup> Tevali et-Tesis, s. 61

<sup>39</sup> Şafii'nin Mısır'daki öğrencisidir.

<sup>40</sup> Tavalı et-Tesis, s. 60–61

<sup>41</sup> El-İntika, s.92

Büyük şair ve dilciler oraya gelir hepsi de ondan aldıklarını konuşurlardı<sup>42</sup>.

### Şafii'nin Fesahat ve Belagati

Cahiliye döneminde Araplara ait kabul gören bir nesir belagati yoktu. Ancak; nispetinde büyük ölçüde şüphe bulunan ve cahiliye dönemine ait olduğu ileri sürülen bazı hutbeler hariç, gerçek manada sanat değeri olan belagat Kuran'ın nüzülü ile ortaya çıktı. Nesir belagatinin ilk medresesi Kur'an, ikincisi ise Hz. Peygamber'in hadisleri olmuştur. Bu her iki medreseden pek çok sahabe mezun olmuş, bir kısmı fasih konuşan hatipler, diğer bir kısmı ise belagat sahibi olan âlimler olmuştur.

Daha sonra onları takip eden tabiinler; insani ve İslami olan en şerefli manaları, güzel ve zengin bir üslupla, seçkin kelimelerle devralıp geliştirdiler. Bu durum ikinci asrın ikinci yarısına kadar devam etti ve Şafii'nin yaşadığı dönemle son buldu. Bazıları bu zengin servetin takvasını, bazıları züht ve dindarlığını, bazıları ise akli içtihatlar yaparak onda fıkıh ve delillerini çıkardı. Bazıları ise onun lafızlarından, cümlelerinden, belagat ve icazından yararlandı.

O halde Şafii'nin bu zengin servet içindeki payı nedir? Gerçek şu ki Şafii; bu büyük servetin her çeşidinden büyük ölçüde payını almıştır. Ancak bütün bu çeşitleri burada saymak mümkün değildir.

Bizi burada ilgilendiren şey; Şafii'yi döneminin en beliğ ve en fasih kişi konuma getiren, onun dil ve belagat sahasında elde etmiş olduğu şöhreti kazandıran yanının ortaya çıkarılmasıdır.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Şafii; eğitimine Mekke âlimlerinin yanında başladı. Bu âlimlerin ekseriyetinin ortak çabaları, Kuran'ın lafızlarını, taşıdıkları manayı, Kur'an ayetlerinin anlamını idrak ve Kuran'a verilen önem üzerinde yoğunlaşmıştı. Bunun sebebi de; Mekke'de ikamet eden İbn Abbas idi. İnsanlar Mekke'ye gelip İbn Abbas'tan fetvalar soruyor, Kur'an ayetlerinin yorumunu ondan dinliyorlardı. İbn Mesut<sup>43</sup>un da dediği gibi: İbn Abbas Kuran'ın

<sup>42</sup> Tehzibü'l-Esma ve'l-luğat: I, 61

<sup>43</sup> İbn Mesut'un adı: Abdullah b. Mesut b. Gafil Abu Abdurrahman'dır. Sahabenin büyüklerinden olup son derece üstün bir akıl ve fazilete sahipti. Mekkeli olup islama ilk girenlerdendir. Peygamber (s.a.v.)'in hizmetçisi, aynı zamanda da sırdaşı idi. Hz. Osman'ın hilafeti döneminde, hicri 32. senede vefat etti.

tercümanıdır.

Abdullah b. Ömer<sup>44</sup> şöyle der: "Ashaptan geriye kalanlar arasında, Hz. Muhammed (s.a.v.)'e nazil olan Kuran'ı en iyi bilen İbn Abbas'tır".

El-A'meş<sup>45</sup> de şöyle der: İbn Abbas (hac mevsiminde) insanlara hitap etti, Kuran okuyup tefsir yaptı (yorumladı). Ben bu manzarayı görünce şöyle derdim: Eğer Farslar ve Rumlar bu konuşmayı duymuş olsalar Müslüman olurlardı.

Şafii bütün bu melekeleri henüz genç yaşlarında almış, öyle ki parmakla gösterilecek konuma gelmişti. Daha önce de işaret edildiği gibi, İbn Uyeyne; kendisine tefsir veya bir mesele ile ilgili bir fetva sorulduğu zaman Şafii'ye döner ve: Buna sorun derdi.

Yunus b. Abdu'l-A'la şöyle derdi: Önceleri tefsircilerin meclislerinde oturur onlarla münazarada bulunurdum. Şafii tefsirle ilgili konuştuğu vakit, adeta vahye şahit olmuş gibi konuşurdu.

Ebu'l-Hasan ez-Zeyyadi şöyle der: Kuran'dan manalar çıkararak Arap dili ile de buna istişhat getiren Şafii'den daha güçlü ve ehil bir kimse görmedim<sup>46</sup>.

İbn Abbas da böyle yapardı. Kuran ayetlerini tevil eder ve Arap şiirinden deliller getirirdi. Çoğu kez uydurma şiir söyleyen şairleri bu amaçla çağırır, şiirlerini kendilerinden dinlerdi. Şafii de aynı şekilde davranırdı. Kurana verdiği manaları Arap şiiri ile teyit ederdi.

Şafii; Kuran'ı Kerim'in sahip olduğu fesahat ve belagatinden fazlaca etkilendiği gibi, Peygamber (s.a.v.)'in hadislerindeki fesahat ve belagatinden de etkileniyordu. Buna ilave olarak, Hüzeyl kabilesi arasında kalma neticesinde onların sahip olduğu fesahat ve belagati almış, şiirlerini ezberleyerek dil ve edebiyat alanında zirveye ulaşmıştı. Bu sebeptendir ki başka âlimler; öğrendikleri ve ezberledikleri şiirlerini Şafii'ye gelerek ondan tashih etme ihtiyacını duymuşlardır.

---

<sup>44</sup> İbn Ömer'in adı: Abdullah b. Ömer el-Hattab el-Adevi olup sahabelendir. Son derece cesur ve açık bir kişiliğe sahiptir. Altmış yıl boyunca İslami konularda insanlara fetva vermiştir. Hicri 73 senesinde vefat etmiştir.

<sup>45</sup> Adı: el-A'meş Süleyman b. Mehran el-Esedi olup tabiilerin meşhurlarındandır. Son derece fakir ve muhtaç olmasına rağmen; padişahlar, krallar ve zengin kimseler onun bulunduğu meclislerde hakir görüldükleri kadar başka hiçbir mecliste hakir görülmemişlerdir. Hicri 148 senesinde vefat etmiştir.

<sup>46</sup> Tavalı et-Tesis, s. 58

Netice olarak denebilir ki; Şafii akıcı bir tabiat ve üstün bir kabiliyetle asrının en büyük belagatçisi konumuna gelmiş, böylece söz söyleme sanatında ve lafızları istediği gibi kullanmada büyük bir güç elde etmiştir. Öyle ki; söz söyleme sanatında usta olan birisi şayet onun söylediğini kaldırır, yerine daha fasih ve daha belîğ bir kelime getirmeye çalışsa bunu yapmaktan aciz kalacaktı.

Yunus b. Ebu'l-A'la şöyle der: "Şafii'nin sözleri şeker gibiydi. Etrafına toplanıp oturduğumuzda onun konuşmasına hayret ederdik, sözleri adeta büyüdü idi."<sup>47</sup>.

Mahmud el-Mısri de şöyle derdi: İbn Hişam'ın şöyle dediğini işittim: "Uzun bir zaman Şafii ile birlikte bulundum. Konuştuğu her sözü ibret verici olup Arapçada ondan daha güzel bir söz olamazdı"<sup>48</sup>.

Ahmet b. Ebu Surayc şöyle der: " Şafii'den daha güzel ve daha iyi konuşan bir kimseyi görmedim"<sup>49</sup>.

Ahmed b. Hanbel şöyle dedi: Şafii, insanların en fasihlerinden biriydi<sup>50</sup>.

Davud b. Ali ez-Zahiri şöyle dedi: "Şafii'nin belagatini alan kimse hüccet sayılır"<sup>51</sup>.

Asrındaki birçok edip ve yazarın konuşma dilleri ile yazı dilleri farklı olduğu halde, Şafii'nin belagat ve fesahate dayalı konuşmasındaki mahareti hayret verici idi. Konuşmasında kullandığı açık ve fasih dil; münazara, araştırma ve telifte kullandığı dilden farksızdı.

Er-Rebî'e göre Şafii'nin konuştuğu dil, yazı ve telif dilinden daha belîğdi. O teliflerinde insanların kolayca anlamaları için sade ve açık ifadeler tercih ederdi. Eğer Şafii'nin fesahat ve belagatini görmüş olsaydın onda hayrete düşerdin. O münazaralarında bizimle konuştuğu Arapça ile bu kitapları yazmış olsaydı, fesahat ve lafızların garip oluşları sebebiyle okunamazdı. Ancak o teliflerinde hep halkın rahat anlayabilecekleri dili kullanırdı<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> Tavalı et-Tesis, s. 60

<sup>48</sup> Mu'cemu'l-Udeba, XVII, 299

<sup>49</sup> Tavalı et-Tesis, s. 58; Adabu's-Şafii, s. 137

<sup>50</sup> Tavalı et-Tesis, s. 60

<sup>51</sup> Tehzibü'l-Esma ve'l-Lugat, s. 77

<sup>52</sup> Tavalı et-Tesis, s. 77



Edebiyatçıların imamı, belagat ehlinin piri, düşüncenin lideri el-Cahız<sup>53</sup> dahi; Şafii'nin telifteki belagatine, üslubundaki sadeliğine yaptığı şahitliği hiç kimse hakkında yapmamıştır.

El-Cahız şöyle der: "İlimde derinleşen âlimlerin kitaplarını inceledim, el-Muttalibi'den (Şafii'den) daha iyi yazan görmedim. Ondan çıkan sözler adeta inci taneleriydi<sup>54</sup>.

Allah; Ebu Sevr'e rahmet eylesin, o Şafii hakkında şöyle derdi: "Ben ilimde, fesahatte, bilgide, belagatta ve otorite oluşunda Şafii gibisini gördüm diyen muhakkak ki yalan söylemiştir"<sup>55</sup>.

### Şafii ve Nahiv

Şafii'nin hal tercümesine bakıldığında, onun herhangi bir kimseden nahiv dersi aldığı veya nahiv âlimlerinden birisi ile karşılaştığı söz konusu değildir. Halil b. Ahmet'i<sup>56</sup> görmeyi arzu ederdi. Ancak Halil Basra'da hicri 170 senesinde vefat etti. Şafii ise Medine'de İmam Malik ile buluşurdu.

Denilebilir ki; Şafii'nin nahiv dersi almasına zaten ihtiyacı yoktu. Çünkü o, Arapçayı küçüklüğünde Hüzeyl kabilesinden aldı. Öyle ki; Hüzeyl'den biri gibi, Arapça onun mizacı olmuştu. Hiçbir lafzında hataya düşmez, hiçbir cümlesinde lahn<sup>57</sup> yapmazdı. Lahn yapmamasının sebebini ise; küçük yaşta iken, henüz ergenlik çağına varmadan rüyasında Peygamber (s.a.v.)'i görmesine bağlardı.

Er-Rebi' şöyle der: Ben Şafii'nin şöyle dediğini işittim: "Peygamber (s.a.v.)'i rüyamda gördüm, bana şöyle dedi: "Ey gulam (delikanlı)! Buyur ey Allah'ın Resulü! Dedim. Bana: Kimlerdensin? Diye sordu. Senin kavmindenim (Ey Allah'ın Resulü) dedim. Bana: Yaklaş bakalım dedi. Bunun üzerine ona yaklaştım, ağzımı açtı, tükürüğünü dilime, ağzıma ve dudaklarıma sürdü ve haydi git bakalım, Allah senden razı olsun dedi. Bundan sonra herhangi bir konuşma veya

<sup>53</sup> el-Cahız'ın adı: Amr b. Bahr el-Cahız el-Kinani Ebu Osman'dır. Edebiyat imamlarının büyüklerinden ve Mü'tezile'nin Cahızıye kolunun reisidir. Ömrünün sonlarına doğru felçlik geçirdi. Göğsünde kitap olduğu halde vefat etti. Üzerine büyük cilt kitapların düşmesi sonucu hicri 255 senesinde vefat etti.

<sup>54</sup> Tavali et-Tesis, s. 59

<sup>55</sup> Mu'cemu'l-Udeba, XVII, 300

<sup>56</sup> Mu'cemu'l-Udeba, XVII, 300

<sup>57</sup> Lahn: Konuşurken veya okurken, kişinin yaptığı nahiv hatasına denir. (Bkz: Taceddin Üzün, Marife Dergisi, sayfa: 214)

şiiirde lahn yaptığımı hatırlamıyorum"<sup>58</sup>.

Arap dilcilerinin ileri gelenleri, Şafii'nin konuşmalarını takip edip sözlerine kulak verdiklerinde, onun lahn yaptığını duymamışlardır.

El-Magazi sahibi nahivci Abdülmelik b. Hişam şöyle derdi: "Şafii ile beraberliğimiz çok oldu. Ondan asla lahn duymadım. Konuştuğu kelimelerden daha güzeli olamazdı"<sup>59</sup>.

Ez-Za'ferani şöyle derdi: "Şafii'nin lahn yaptığını asla görmedim. Kendisine her çeşit şiir okunurdu, o hepsinden haberdardı"<sup>60</sup>.

Bununla birlikte Şafii, lahn'dan hoşlanmaz, lahn yapanları da sevmezdi.

El-Müzeni şöyle der: "Adamın biri Şafii'nin yanında şiir okudu ve onda lahn yaptı. Bunun üzerine Şafii: "beni ısırдың" diye ona müdahale etti"<sup>61</sup>.

Bundan dolayı Arap dilcileri; Şafii'nin sözlerini dil ve nahivde hüccet (delil) kabul etmişlerdir. Bu konuda daha önce de: Şafii'nin sözlerinin hüccet olduğunu söylemiştik.

İşte nahiv ilminin öncülerinden bazılarının sözleri:

El-Mazini şöyle der: " Şafii bizim yanımızda nahivde hüccettir"<sup>62</sup>.

Ebu'l-Velid el-Mekki Musa b. Ebu'l-Carud şöyle der: "Araplardan her hangi bir kabile ile hüccet getirildiği gibi, sadece Muhammed b. İdris'le (asrında) hüccet getirilirdi"<sup>63</sup>.

### Şafii'de Şiir

Şiir sanatı öncelikle bir mevhibe işidir. İkincisi de bu iş çalışarak elde edilir. Bu iki vasıf bir insanda bir araya geldiği vakit o kişi üstün bir şair olur. Sadece mevhibe olursa şiir zayıf ve etkisiz olur. Eğer mevhibe ihmal edilirse o vakitte şiir değil ilim olur. Bu durumda şiir olsa bile daha çok nazma yakın bir şey olur.

Şafii'nin; şiirde hem mevhibe<sup>64</sup> hem de iktisap<sup>65</sup> sahibi olduğundan

<sup>58</sup> Tehzibü'l-Esma ve'l-Lugat, I, 65

<sup>59</sup> Mu'cemu'l-Udeba, XVII, 312

<sup>60</sup> Tehzibü'l-Esma ve'l-Lugat, I, 61

<sup>61</sup> Tavali et-Tesis, s. 65

<sup>62</sup> Tabakatü's-Şafiiyye, el-Halebî baskısı, II,161

<sup>63</sup> Tabakatü's-Şafiiyye, el-Halebî baskısı, II,161

<sup>64</sup> Mevhibe: Allah vergisi.

şüphe yoktur. Eğer o isteseydi asrının büyük şairlerini geride bırakırdı. Burada "isteseydi" tabirini kullandık, çünkü o bunu istemedi. Bu sebeple söylediği şiirlerini daha çok kısa, manaları açık, kolay, fakat gaye ve amacına hizmet edenleri seçerdi. Şiir konusunda böyle davranmasının sebebi ise, şiir söylemenin bir hedef ve gaye olmadığını, onun manaları dile getirmede bir araç vazifesi gördüğünü kabullenmesinden dolayıdır. Bu sebeple dile getirdiği şiirler bu türden olmuştur.<sup>66</sup> Onun nazarında şiir; bir çeşit sözden ibaret olup, iyi olanı iyi, kötü olanı da kötü söz mesabesindeydi. Yani şiir haddizatında çirkin görülen bir şey değil, taşıdığı muhteva itibarıyla değerlendirilebileceğini benimsiyordu. Zira şiirin Araplar nezdindeki değeri oldukça büyüktür.<sup>67</sup> Şafii akıl ve zekâsını daha çok sünnet, fıkıh ve içtihadı yöneltti. Bununla birlikte geride fıkıhçıların şiirinden daha yüksek bir şiir bıraktı. Ancak o; büyük şiir dehalarının konumuna ulaşamadı.

el-Kıfti şöyle der: "Şafii'nin şiiri fukahanın şiirinden daha üstündü"<sup>68</sup>.

İmam Şafii'ye birçok şiir nispet edilmiştir. Ancak bunların çoğu doğru değildir. Şafii'nin hayatı veya hal tercümesi hakkında yazan kimseler ona birçok şiir nispet etmiş, bu şiirlerin bir kısmı onun şiirlerine benziyorsa da; ancak diğer bir kısmı onun şiiri olduğunda şüphe vardır. Şafiye nispet edilen şiirlerden daha güzel olan bir takım şiirlerinin bize ulaşmadığı da büyük bir ihtimaldir. Şafii dönemine yakın bir tarihte yaşamış, dil ve edebiyat otoritelerinden el-Müberrid'in<sup>69</sup> kanaati de bu yöndedir.

el-Müberrid şöyle der: "Allah Şafii'ye rahmet eylesin, o insanların en şairi, en edibi ve Kuran'ı en iyi bilenlerdendi"<sup>70</sup>.

Bazıları Şafii'nin şiirlerini bir divanda bir araya getirmişlerse de, bu şiirlerin çoğunun ona nispeti doğru değildir. Eğer Şafii bir

<sup>65</sup> İktisab: Edinme, kazanma

<sup>66</sup> Es-Sebku't-Terbevi fi Fikri's-Şafii, Bedir Muhammed Melik-Halil Muhammed Ebu Talib, s. 35

<sup>67</sup> El-Cami li Ahkami'l-Kuran, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensari el-Kurtubi, 13/151

<sup>68</sup> El-Muhammedun, s. 138

<sup>69</sup> Ebu'l-Abbas el-Müberrid: Hicri 210 (m.826) tarihinde Basra'da doğmuş, 285 hicri tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir.

<sup>70</sup> Tavalı et-Tesis, s. 62

divanının olmasını isteseydi, onun birçok öğrencisi bunu yapardı.

Şafii'nin Arap oluşu, Hüzeyl kabilesi arasında ikamet etmesi, Arap şiirinin pek çoğunu ezberlemiş olması sebebi ile bu şiirleri okumaktan ve dinlemekten zevk alırdı. Bu duygularla Şafii bazen büyük bir coşku ile şiir okumaya yönelir, yeri geldiğinde ise bu şiirleri okumaktan geri durmazdı.

Bununla birlikte; büyük ve meşhur şairlerden okuduğumuz uzun şiir kasideleri Şafii'den rivayet edilmemiştir. Bu da gösteriyor ki Şafii; şiiri kendisine hobi veya gaye edinmek istememiştir. Söylediği şiirler daha çok iki veya üç beyitlik kıtalar olup, on beyitlik olarak söylediği şiirleri çok nadirdir. Daha doğrusu Şafii'nin bize ulaşan şiirleri bu çeşit şiirlerdir.

Şafii'nin söylediği şiirlerin mevzularına gelince; daha çok kendisini etkileyen bir münasebet, dini veya sosyal bir hikmet, insanlarla veya yaşamında başından geçen bir tecrübe ile alakalı olmuştur. Pek çok konuda söylediği anlamlı şiirlerin yanı sıra; bu şiirlerinden birisi de, Ehl-i beyt'e olan sevgisini, onlara olan bağlılığını, bu konuda kim ne derse desin, Rafızî<sup>71</sup> suçlaması ile karşı karşıya kalsa bile dile getirdiği şiirdir.

Er-Rebi' b. Süleyman şöyle der: "Muhammed b. İdris eş-Şafii ile birlikte Mekke'ye hacca gittim. Bir tepeye çıktığında veya bir vadiye indiğinde o hep şöyle derdi:<sup>72</sup>

يا راکبا قف بالمحصَّب من منىٰ واهتف بقاعدِ خيفها والنَّاهض  
سَحْرًا إذا فاضَ الحجيجُ إلى منىٰ فيضا كملنَّطِمِ الفراتِ الفائضِ  
إن كان رَفْضا حُبُّ آلِ محمدٍ فليشهدِ التَّقْلانِ أني رافِضي

Ey yolcu! Mina'da, el-Muhassab<sup>73</sup> mevkiinde dur, seher vakti hacılar akan Fırat gibi akınca, Hayf<sup>74</sup> ve civarındaki tepelerde

<sup>71</sup> Rafızî: Ehlisünnete aykırı inanç veya fikir sahibi kimseye denir. Ayrıca Şiiliğin aşırı kollarından herhangi birine mensup olan kimse de bu ad verilir. Rafızilik ise: Şiiliğin kollarına verilen ad ve bu koldan olanların inancı. (Bkz. Büyük Türkçe Sözlük, D.Mehmet Doğan).

<sup>72</sup> Ömer Faruk et-Tabba', Divan İmam Şafii, s. 81

<sup>73</sup> El-Muhassab: Mekke ile Mina arasında bir yer adı olup, Mina'ya daha yakındır.

<sup>74</sup> El-Hayf: Kinane oğullarına ait olupel-Batha'nın başlangıcıdır.

oturanlara seslen

Eğer Muhammed (s.a.v.)'in Ehl-i beytini sevmek Rafizîlik ise, insanlar ve cinler bilsinler ki ben rafiziyim.

Doğduğu yer olan "Gazzetu Haşim" ve iki yaşında iken oradan ayrılmasına karşı duyduğu sevgi ve hasreti şöyle dile getirmiştir:<sup>75</sup>

وإني لمشتاقٌ إلى أرضِ عَزَّةٍ وإنْ خانني بَعْدَ التَّفَرُّقِ كَثْمَانِي  
سقى اللهُ أرضاً لو ظفرتُ بِثَرِيهَا كَحَلَّتْ بِهِ مِنْ شِدَّةِ الشَّوْقِ أَجْفَانِي

Gazze topraklarını çok özlüyorum bunu asla gizleyemem. Allah o topraklara bereket ihсан etsin,

Eğer bir daha orada kalma fırsatım olursa derin hasretimden o topraklarla gözlerimi sürmelerdim.

Şafii veciz ve beliğ konuşmada son derece ehil olduğu gibi, gereksiz ve anlamsız olan ifadeleri kullanmaktan da oldukça uzaktır. Bu konuda şöyle der:<sup>76</sup>

لا خير في حشو الكلام إذا هتدبت إلى عيونه  
والصمتُ أجملُ بالفتى من مُنطق في غير حينه  
وعلى الفتى لطباعه سيمّة تلوحُ على جبينه

Hayırlı sözü bildikten sonra boş söz konuşmaya hacet yoktur  
Zamansız ve yersiz konuşmaktansa gencin susması daha evladır.  
Zira gencin üzerindeki bariz alamet onun iki kaşı arasında parlar.

Şafii'nin söylediği bu şiirin son beytinin anlamı, Zühayr b. Ebu Sulma'nın söylediği şu söze yakındır:<sup>77</sup>

ومهما تكن عند امرىء من خليقة

<sup>75</sup> Divanı Şafii, a.g.e., s. 115

<sup>76</sup> Divanı Şafii, a.g.e., s. 114

<sup>77</sup> Tavalı et-Tesis, s. 286

### وإن خالها تخفى عن الناس تُعلم

Kişide bir huy varsa, onu insanlardan gizlese bile o ortaya çıkar.

Er-Rebi' b. Süleyman naklediyor: Adamın biri Şafii'ye geldi ve ondan bir mesele sordu. Şafii de ona cevap verdi. Adam: **جزاك الله خيراً** "Allah senden razı olsun" dedi.

Hâkim ve Beyhaki'nin rivayetlerine göre adamın Şafii'ye sorduğu soru şöyle idi: Bir adam cebinde dört dirhem olduğu halde, yemin ederek dese ki; eğer cebimde üçten fazla dirhem varsa kölem hür olsun. Bu durumda adamın yemini bozulmuş olmaz mı? Şafii: Hayır, yemini bozulmaz dedi. Adam: Niçin? Diye sordu. Şafii: Çünkü birden fazla dirhemi istisna etti de ondan. Adam: Seni konuşturan Allah'a iman ettim diye cevap verdi.

Şafii şöyle şiir okudu:<sup>78</sup>

إذا المشكلاتُ تصدّينَ لي كشفتُ حقائقها للنظر  
لسانٌ كشيقة الأرحبى أو كحسام اليماني الذكّر  
ولستُ بامعةٍ في الرجال أسائلُ هذا وذا ما الخبرُ

Problemlerle karşı karşıya kalırsam onları kendi görüş ve kanaatimle çözerim.

Lisanım Erhab<sup>79</sup> kabilesinin hatipleri gibi fasih, ya da meşhur Yemen kılıcı gibi keskin.

Mesele nedir deyip şuna buna soran gibi, görüş ve kanaatten yoksun olan kişi değilim.

Şafii; hayatta pek çok şeyi tattı ve çok kokular kokladı. İnsanların haberlerini dinledi. Kendisine destek olacak bir dost bulma yolunda büyük çabalar harcadı. Ancak o, bütün bunlarda aradığını bulamadı. Öyle ki; şu beyti terennüm etmek zorunda kaldı:<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Divanı Şafii, a.g.e., s. 72; Mu'cemu'l-Üdeba, XVII, 309

<sup>79</sup> Erhab: Hemedan oğullarından bir kabile olup develeriyle meşhurdur. "Erhabiyyat Develeri" onlara nispetle söylenir.

<sup>80</sup> Divanı Şafii, a.g.e., s. 75

صديق ليس ينفع يوم بأس قريب من عدو في القياس  
وما يبقى الصديق بكل عصر ولا الإخوان إلا للتآسي  
فعبرت الدهر ماتمسا بجهدى أخوا ثقة فآلهانى إلتماسي  
تنكرت البلاد ومن عليها كأن أنسها ليسو بناس

Zor günde işe yaramayan arkadaş, kıyasta düşmana yakın bir kategoridedir.

Her ortamda arkadaş ve dostların varlığı, darlıkta olan kişiye ancak destek ve yardım içindir.

Epey zaman gerçek dost bulmaya çalıştım, ne yazık ki bunda muvaffak olamadım.

Uğradığım her yerde kınandım, o diyarların insanları sanki insan değillerdi.

Aşağıdaki şiir kıtasında Şafii; hayatı boyunca seçkin dost bulma arayışı içinde olduğunu, şayet bulacak olsa onları sahip olduğu dünya malı ve ahiret sevabı ile mükâfatlandıracağını ve bunların vasıflarını şöyle dile getirmiştir:

El-Mazini, Şafii'nin elini tuttuğunu ve şu şiiri okuduğunu zikreder:<sup>81</sup>

أحب من الإخوان كل مواتي وكل غضيض الطرف عن عثراتي  
يوافقتى فى كل أمر أريده ويحفظنى حياً وبعد مماتي  
فمن لى بهذا؟ ليت أنى أصبته لقاسمته مالى من الحسناتي

Dostlar içinde en çok sevdiğim küçük hatalarımı affedip görmezlikten gelendir.

İstedğim her işte bana uyumlu davranır, yaşamımda ve ölümümde hep vefalı olur.

Eğer böyle bir dost bulacak olsaydım, sahip olduğum servetimi onunla paylaşırdım.

<sup>81</sup> Divanı Şafii, a.g.e., s. 49

Şair Abbas el-Ezrak, Şafii'nin yanına varıp şiir konusunda meydan okuyarak ona şöyle dedi: Ya Eba Abdillah! Ben öyle şiir beyitleri söyledim ki, eğer sen benzerlerini söyleyebilirsen bir daha şiir söylememe konusunda tevbe edeceğim. Bunun üzerine Şafii, peki söyle dedi. Bunun üzerine Abbas el-Ezrak şu beyitleri okudu:<sup>82</sup>

ما همتى إلا مقارعة العدا خلق الزمان وهمتى لم تخلق  
والناس أعينهم إلى سلب الغنى لا يسألون عن الحجا والأولق  
لو كان بالحيل الغنى لوجدتني بنجوم أقطار السماء تعلقى

Benim himmetim rakipleri susturmaktır, zaman yaşlansa bile henüz himmetim yaşlanmadı.

İnsanların gözü zengin olmadadır, akıl veya akılsızlıktan bihaberler.

Eğer zenginlik akıl ve çaba ile olsaydı, beni göklerin yıldızlarına uzanmış bulurdun.

Şafii ona: Haydi sen de benim okuduğuma cevap ver dedi ve şu beyitleri sıraladı:<sup>83</sup>

إن الذى رزق اليسارَ فلم ينلْ أجرا ولا حمدا لغير موق  
والجدُّ يدنى كلَّ أمر شاسع والجدُّ يفتح كلَّ بابٍ مُغلق  
فإذا سمعت بأن مجدودا حوى عودا فأنثر فى يديه فصدق  
وإذا سمعت بأن محدودا أتى ماءً ليشربه فغاض فحقق  
ومن الدليل على القضاء وكونه يؤس اللبيب وطيب عيش الأحمق  
وأحق خلق الله بالهمِّ إمرؤٌ ذو همّةٍ يبلى بعيش ضيق

Zenginlikle rızıklanan kişi bilsin ki, o ne bir sevaba ne de bir övgüye nail olmuştur.

Her genişliği yaklaştıran şey şanstır, her kapalı kapıyı açan şey yine şanstır.

Duysan ki şansının elinde kuru bir çöp meyve verdi, sen bunu

<sup>82</sup> Tavalı et-Tesis, s. 289

<sup>83</sup> Divanı Şafii, a.g.e., s. 89



tasdik et

Duysan ki şansı olmayan kişi içmek için suyun başına geldi, fakat su çekildi bunu da tasdik et.

Her şeyin takdiri ilahi ile olduğuna delil ise, akıllının sıkıntılı, ahmağın ise mutlu yaşamasıdır.

Üzüntü ve kedere en müstahak olan kişi, azim sahibi olup yoklukta imtihan olan kimsedir".

Hayatta; ümit ile korku arasında yaşamamanın en ideal yol olduğunu, her hangi bir sıkıntı ve musibet karşısında Allah'a sığınmanın gerekli olduğunu belirten Şafii bir şiirinde bu manayı şöyle dile getirmiştir:

خف الله وارجوه لكل عزيمة ولا تطع النفس اللجوج فتدما  
وكن بين هاتين من الخوف والرجا وابشر بعفو الله إن كنت مسلما

Allah'tan kork, her sıkıntıya karşı ondan yardım dile. Kötülük işlemede ısrarcı olan nefse de itaat etme, aksi takdirde pişman olursun

Ümit ve korku arasında yaşamaya çalış, şayet Müslüman isen Allah'ın affedici olduğuna dair sana müjdeler olsun<sup>84</sup>.

Şafii'ye nispet edilen; gerçek sevgi ile ilgili güzel şiirlerinden bir diğer beyti de şöyledir:

تعصي الإله وأنت تظهر حبه هذا محال فى القياس بديع  
لو كان حبك صادقا لأطعته إن المحب لمن يحب مطيع  
فى كل يوم يبئديك بنعمة منه وأنت لشكر ذاك مضيع

Allah'a karşı günah işlediğin halde onu sevdiğini iddia ediyorsun, bu ise kıyasta apaçık bir çelişkidir.

Şayet sevgin gerçek olsaydı ona itaat ederdin, zira seven insan sevdiği kimseye itaat eder

<sup>84</sup> Behcetü'l-Mecalis ve Ünsü'l-Mücalis, İmam Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilberr en-Numri el-Kurtubi, I, 379. Ayrıca benzer şiirleri için bkz: Mu'cemu'l-Udeba, Yakut el-Hamevi, IXVII/ 303

Her gün sana kendi fazlından yepyeni bir nimet verdiği halde, sen ise O'nun bu nimetine karşı şükür yapmaktan acizsin<sup>85</sup>.

Şafii'nin şiirine örnek olması açısından, özellikle ilmin önemini belirten, ilme teşvik eden, cehaleti ve cahili kötüleyen bazı beyitleri ise şöyledir:

شكوت إلى وكيع سوء حفظي فأرشدني إلى ترك المعاصي  
وأخبرني بأن العلم نور ونور الله لا يُهدى لعاصي

(Hocam) Veki'ye (ezberlerimi) iyi belleyemediğimden dert yandım. O da bana günahları terk etmemi tavsiye etti.

Bana ilmin bir nur olduğunu, Allah'ın nurunun da günahkâra verilmeyeceğini söyledi.

İlimle ilgili şiirine başka bir örnek de şöyledir:

إصبر على مرٍّ من معلّم فإن رسوب العلم في نفرات الجفأ  
ومن لم يذق ذلّ التعلّم ساعة تجزّع ذلّ الجهل طول حياته  
ومن فاته التعليم وقت شبابه فكبر عليه أربعا لوفاته  
حياة الفتى - والله - بالعلم والتّقوى إذا لم يكونا لا اعتبار لذاته

Öğretmenin, öğrencisi olarak, seni yetiştirmek için bazen söylediği ağır söz ve davranışlara sabret, bilgi ancak ondan alınarak öğrenilir

Kim bir süre, öğrenmek için hocasına karşı uysal ve itaatkâr olmaya katlanmazsa, hayatı boyunca cahilliğin sebep olduğu rezilliği çeker.

Kim gençliğinde öğrenim görme fırsatını kaçırsa, o artık öldüğü için buyur dört tekbirle kılınan cenaze namazına

Vallahi, kişinin hayatı ilim ve takva ile, yani ilim ve takva ile geçirilmeyen hayatın değeri yoktur. Bu ikisi olmazsa, o kişiye hiç

<sup>85</sup> Behcetü'l-Mecalis ve Ünsü'l-Mücalis, a.g.e., I,395

itibar edilmez.<sup>86</sup>

Bundan başka daha pek çok şiir Şafii'den nakledilmiştir. Mu'cemu'l-Udeba, Hilyetü'l-Evliya, Tarihu Bağdat, Tabakatu'ş-Şafiyye gibi kaynaklarda Şafii'ye ait pek çok şiir mevcuttur.

Bizim burada zikrettiğimiz şiirler, Şafii'nin şiir örneklerinden sadece küçük bir bölümdür. Amacımız çalışmamızın onun şiirleri dışında kalmamasıdır.

Şafii'nin şiirde otorite ve usta bir şair olduğunu gösteren ve farklı münasebetlerle dile getirdiği kısa bazı şiirleri ise şöyledir:

قال الشافعي في النصيحة  
تعمدني بنصحك في انفراد .....وجنبني النصيحة في الجماعة  
فإن النصح بين الناس نوع ..... من التوبيخ لا أرضى استماعه  
وإن خالفتني وعصيت قولي ..... فلا تجزع إذا لم تعط طاعه

Nasihat hakkında şöyle der:

Tek başıma iken bana nasihat edebilirsin, fakat topluluk içinde bana nasihat etmekten sakın

Şüphesiz topluluk içindeki nasihat bir çeşit azarlamadır, bunu işitmeye razı olmam.

Şayet bana muhalefet edip sözüme itibar etmezsen, o vakit sana itaat etmeme konusunda benden rahatsızlık da duyma

قال في حفظ اللسان:  
احفظ لسانك أيها الإنسان ..... لا يلدغك .. إنه ثعبان  
كم في المقابر من قتيل لسانه ..... كانت تهاب لقاءه الأقران

Dili muhafaza hakkında şöyle der:

Ey insan dilini koru, seni ısırmasın.. Şüphesiz o bir yılanıdır.

Mezardaki pek çok kimse dilinin kurbanıdır..Akranları onlarla karşılaşmaktan korkardı.

<sup>86</sup> Şafii'nin ilimle ilgili diğer şiir beyitleri için, Türkçe çevirileriyle birlikte bkz: Tacettin Uzun, "İmam Şafii'nin Edebi Kişiliği Üzerine" adlı makale, sayfa: 215-216, Marife Dergisi, yıl: 2, sayı: 1 Bahar dönemi: 2002 Konya

قال الشافعي: ستة ينال بها الإنسان العلم:  
أخي لن تنال العلم إلا بستة ..... سأنبئك عن تفصيلها ببيان  
ذكاء وحرص واجتهاد وبلغه ..... وصحبة أستاذ وطول زمان

Şafii; İnsanların altı şeyle ilme sahip olabilecekleri konusunda şöyle der:

Kardeşim! Sen ilmi ancak altı şeyle elde edebilirsin, sana bunu ayrıntıyla haber vereceğim. Bunlar: Zekâ, hırs, çalışma, yeterlilik, hocanın sohbeti ve uzun zamandır.

وقال في فضل السكوت:  
وجدت سكوتي متجرا فلزمته ..... إذا لم أجد ربحا فلست بخاسر  
وما الصمت إلا في الرجال متاجر ..... وتاجره يعلو على كل تاجر

Sükûtun fazileti hakkında şöyle der:

Sükûtumu ticaret olarak buldum ve onu kendime gerekli kıldım, kâr etmesem de bir zararım yoktur.

Sükût insanlarda ancak bir ticaret malıdır, onun taciri ise her tüccardan üstündür.

القناعة رأس الغنى:  
رأيت القناعة رأس الغنى ..... فصرت بأذيالها متمسك  
فلا ذا يراني على بابه ..... ولا ذا يراني به منهمك  
فصرت غنيا بلا درهم ..... أمر على الناس شبه الملك

Kanaat zenginliğin başıdır:

Kanaati, zenginliğin başı olarak gördüm, bu sebeple onun eteğine tutundum.

Zira ne bu kimse beni kapısında görür, ne de şu beni peşine takılmış bulur

Ben dirhemsiz olarak zengin oldum, krallar gibi de insanların yanından geçer giderim.

لا شيء يعلو على مشيئة الله  
قال الشافعي:

يريد المرء أن يعطى مناه ..... ويأبى الله إلا ما أراد  
يقول المرء فاندتني ومالي ..... وتقوى الله أفضل ما استفاد

Hiçbir şey Allah'ın iradesi üzerinde değildir.

Şafii şöyle der:

Kişi arzuladığı şeyin kendisine verilmesini ister, ancak Allah'ın dilediği olur.

O çıkarım, malım diye çırpınır, oysa Allah'ın takvası yararlanılacak şeylerin en hayırlısıdır.

وقال الشافعي متفاخراً:  
ولولا الشعر بالعلماء يزري ..... لكنت اليوم أشعر من لييد  
وأشجع في الوغى من كل ليث ..... وآل مهلب وبني يزيد  
ولولا خشية الرحمن ربي ..... حسبت الناس كلهم عبيدي

Şafii övünerek der ki:

Şiir âlimlerin kadrini düşürmeseydi, Bugün ben Lebit'ten daha şair olurudum.

Kavgada; Leys, Mühalleb ailesi ve Yezid oğullarından daha cesur olurudum.

Rahman olan Rabbimin korkusu olmasaydı, insanların tümünü kölem sayardım.

كم هي الدنيا رخيصة . قال الشافعي:  
يا من يعانق دنيا لا بقاء لها ..... يمسي ويصبح في دنياه سافرا  
هلا تركت لذى الدنيا معانقة ..... حتى تعانق في الفردوس أبكارا  
إن كنت تبغي جنان الخلد تسكنها ..... فينبغي لك أن لا تأمن النارا

Dünya ne kadar da ucuzdur. Şafii şöyle der:

Ey baki olmayan dünyayı kucaklayan kişi, dünyada yolcu olarak geceler ve sabahlarsın.

Dünyayı kucaklamayı ehline terk et ki, sen de Firdevs cennetinde bakirelerle kucaklaşasın.

Eğer ebedi olarak cennetlere girmek istersen, o halde cehennem ateşinden emin olmaman gerekir.

انظروا ماذا يفعل الدرهم ... صدق الشافعي حين قال:  
 وأنظقت الدراهم بعد صمت ..... أناسا بعدما كانوا سكوتا  
 فما عطفوا على أحد بفضل ..... ولا عرفوا لمكرمة ثبوتا

Bakınız dirhem ne yapıyor? Şafii şöyle derken isabet etmiştir:

Dirhem (para) uzun bir sessizlikten sonra sükût eden bazı insanları konuşurdu

Onlar sahip oldukları fazlalıkla ne kimseye acıdılar, ne de güzel olana değer verdiler

من أجمل ما كتب الشافعي في الحكمة:  
 دع الأيام تفعل ما تشاء ..... وطب نفسا إذا حكم القضاء  
 ولا تجزع لحادثة الليالي ..... فما لحوادث الدنيا بقاء  
 وكن رجلا على الأهوال جلدا ..... وشيمتك السماحة والوفاء  
 وإن كثرت عيوبك في البرايا ..... وسرك أن يكون لها غطاء  
 تستر بالسخاء فكل عيب ..... يغطيه كما قيل السخاء  
 ولا تر للأعادي قط ذلا ..... فإن شماتة الأعدا بلاء  
 ولا ترج السماحة من بخيل ..... فما في النار للظمان ماء  
 ورزقك ليس ينقصه التأنى ..... وليس يزيد في الرزق العناء  
 ولا حزن يدوم ولا سرور ..... ولا بؤس عليك ولا رخاء  
 إذا ما كنت ذا قلب قنوع ..... فأنت ومالك الدنيا سواء  
 ومن نزلت بساحته المنايا ..... فلا أرض تقيه ولا سماء  
 وأرض الله واسعة ولكن ..... إذا نزل القضا ضاق الفضاء  
 دع الأيام تغدر كل حين ..... فما يغني عن الموت الدواء

Şafii'nin hikmetle ilgili söyledikleri:

Günleri bırak istediğini yapsın, kaza hükmettiğinde sen nefsini rahat tut

Geceleri olup biten hadiselerden rahatsızlanma, zira dünyada meydana gelen olaylar kalıcı değildir.

Olaylara karşı metanetli olan kimse ol, en büyük vasfın hoşgörü ve vefakârlık olsun

İnsanlar arasında ayıpların çok olsa bile, sahip olduğun sırrın o ayıplara bir örtü olsun

Cömertlikle bütün ayıplarını ört, zira denildiği gibi; cömertlik bütün ayıpları örter

Düşmanlardan yana asla zillet içine girme, çünkü düşmanların düşmanlığı bela ve musibettir.

Cimri kimseden asla hoşgörü bekleme, zira susamış kişi için ateş susuzluğu gidermez

Teenni ve sabır senin rızıkını azaltmayacaktır, meşakkat de rızıkı artırmayacaktır.

Ne sevinç, ne de üzüntü devam etmez, aynı şekilde içinde bulunduğun sıkıntı ve bolluk da devam etmez

Eğer sen kanaat eden bir kalbe sahip isen, sen ve dünya malik olan padişah aynısınız demektir.

Ölüm kimin başına gelip çatarsa, artık onu ne bir yer ne de bir gök kurtarır

Allahın arzı geniştir lakin ölüm tecelli edince artık feza bile insana dar olur

Bırak! Günler istediği kadar aldatıp dursun, hiçbir ilaç ölümü engelleyemeyecektir.

إن الله لطيف بعباده:

ولرب نازلة يضيق لها الفتى ..... ذرعا وعند الله منها المخرج  
ضاقت فلما استحكمت حلقاتها ..... فرجت وكنت أظنها لا تفرج

Allah kullarına karşı lütüfkârdır:

Nice sıkıntılar vardır ki; insan ondan rahatsız olur, oysa Allah katında ona çıkış yolu vardır

Halkalar iyice sıkışıp daralınca, biranda kurtuluş geliverdi, oysa ben kurtuluşun olmayacağını zannetmiştim.

قال الشافعي في مكارم الأخلاق:

لما عفوت ولم أحقد على أحد ..... أرحمت نفسي من هم العداوات  
إني أحبي عدوي عند رؤيته ..... لأدفع الشر عني بالتحيات

وأظهر البشر للإنسان أبغضه ..... كما إن قد حشى قلبي مودات

Şafii güzel ahlak hakkında şöyle der:

Affedip kimseye karşı kin beslemediğim zaman, nefsimi düşmanların tasesından rahatlatmış olurum

Düşmanımı gördüğüm vakit onu selamlarım, selamlarımla kötülüğü kendimden savarım

Kızdığım zaman da güler yüz gösteririm, kalbim her zaman dostlukla doluymuş gibi davranırım.

فضل التوكل على الله:

سهرت أعين ونامت عيون .... في أمور تكون أو لا تكون  
فادراً لهم ما استطعت عن النفس ... فحملتك الهموم جنون  
إن ربا كفاك بالأمس ما كان ... سيكفيك في غد ما يكون

Allah'a tevekkülün fazileti:

Olacak veya olmayacak işler konusunda bazı gözler uyur bazıları uyanık kalır

Güç yetirebildiğin kadarıyla gamı sav, zira dertleri yüklenmen bir deliliktir

Dün olup bitenler konusunda Rabbin sana yettiği gibi, yarın olacaklar için de O sana yeterdir

العلوم الدينية وعلوم القرآن:

كل العلوم سوى القرآن مشغلة ..... إلا الحديث وعلم الفقه في الدين  
العلم ما كان فيه قال حدثنا ..... وما سوى ذلك وسواس الشياطين

Dini ve Kuran ilimleri:

Kuran dışındaki bütün ilimler bir meşgaledir, Hadis ve Fıkıh ilmi hariç

İlim, içinde: "bize anlattı" ifadesi olandır, bunun dışındakiler ise şeytanların vesveseleridir

وقال مناجياً رب العالمين هذه الأبيات الجميلة

قلبي برحمتك اللهم ذو أنس ..... في السر والجهر والإصباح والغسل



ما تقلبت من نومي وفي سنتي ..... إلا وذكرك بين النفس والنفس  
لقد مننت على قلبي بمعرفة ..... بأنك الله ذو الآلاء والقدس  
وقد أتيت ذنوبا أنت تعلمها ..... ولم تكن فاضحي فيها بفعل مسي  
فامنن علي بذكر الصالحين ولا ..... تجعل علي إذا في الدين من لبس  
وكن معي طول دنياي وآخرتي ..... ويوم حشري بما أنزلت في عبس

Âlemlerin Rabbi olan Allah'a şu güzel beyitlerle münacatta bulundu:

Allah'ım! Gizli, aşikâr, sabah ve akşam her zaman kalbim rahmetinle ünsiyet bulur

Uykumda sağa sola dönerken, senin zikrin her zaman nefesim ve nefsimdedir

Nimetlerin sahibi ve Kuddus oluşunu kalbime ilham etmekle bana minnet verdin

Bildiğin bir takım günahlar işledim, yaptıklarımın dolayı beni rezil etmedin

Salihlerin zikriyle bana lütfet, dini anlamada da önüme engel ve şüphe çıkarma

Abese (suresinde) indirdiğin gibi; dünyamda, ahiretimde ve haşir günümde benimle ol

إنهم عباد الله .... قال الشافعي فيهم:  
إن لله عبادا فطنا ..... تركوا الدنيا وخافوا الفتنا  
نظروا فيها فلما علموا ..... أنها ليست لحي وطنا  
جعلوها لجة واتخذوا ..... صالح الأعمال فيها سفنا

Şafii; Allah'ın Salih kulları hakkında şöyle der:

Allah'ın öyle zeki kulları vardır ki; onlar fitnelerden korkup dünyayı terk ettiler

Onlar dünyanın yaşayan (Salih kullar) için yurt olmadığını anlayınca;

Onu bir dalga kabul edip salih amelleri orada kendileri için gemi yaptılar

الفتاة والتوكل على الله في طلب الرزق:

إذا أصبحت عندي قوت يومي ..... فخل الهم عني يا سعيد  
ولا تخطر هموم غد ببالي ..... فإن غدا له رزق جديد  
أسلم إن أراد الله أمرا ..... فأترك ما أريد لما يريد

Rızkı talep etmede tevekkül ve kanaat:

Yanımda günlük azığımla olduğunda gam benden uzak olur Ey Sait!

Yarınki endişeler aklıma gelmez, zira yarın için ayrı bir rızık vardır

Allah emredici olarak bir şey dilediyse ona teslim ol, istenen şeyi de onun iradesine bırak

#### الصمت والكلام:

قالوا سكت وقد خوصمت قلت لهم ..... إن الجواب لباب الشر مفتاح  
والصمت عن جاهل أو أحمق شرف ..... وفيه أيضا لصون العرض إصلاح  
أما ترى الأسد تخشى وهي صامته ..... والكلب يخشى لعمرى وهو نباح

Susunluk ve Konuşmak:

Dediler ki; husumete maruz kaldın ve sustun, ben de onlara: Cevap vermek, şer (kötülük) kapısının anahtarıdır dedim

Cahil ve ahmağa karşı susmak şereftir, aynı zamanda onda ırzı korumak vardır.

Görmüyor musun aslan korkuyor ve susuyor, köpek ise korktuğunda havlar.

#### كيف تعاشر الناس وتعاملهم:

كن ساكنا في ذا الزمان بسيره ..... وعن الورى كن راهبا في ديره  
واغسل يديك من الزمان وأهله ..... واحذر مودتهم تنل من خيره  
إنني اطلعت فلم أجد لي صاحبا ..... أصحابه في الدهر ولا في غيره  
فتركت أسفلهم لكثرة شره ..... وتركت أعلاهم لقلته خيره

İnsanlara nasıl davranılır:

Dünyanın akışına karşı sakin ol, insanlara karşı da mabedindeki rahip gibi ol.

Dünya ve ehlinden elini-eteğini çek, onların dostluğundan

sakınırsan hayra nail olursun.

Ben gözlemedim, fakat kendime orada bir dost bulamadım, ne dünyadan ne de ehlinden

من هو الفقيه ؟

إن الفقيه هو الفقيه بفعله ..... ليس الفقيه بنطقه ومقاله  
وكذا الرئيس هو الرئيس بخلقه ..... ليس الرئيس بقومه ورجاله  
وكذا الغني هو الغني بحاله ..... ليس الغني بملكه وبماله

Fakih kimdir?

Fakih; söz ve konuşması ile değil, ameliyle fakih olan kimsedir  
Lider de; kavmiyle ve adamlarıyla değil, ahlakıyla lider olandır  
Zengin ise; mal ve mülküyle değil, haliyle zengin olan kimsedir

لا تنطق بالسوء:

إذا رمت أن تحيا سليما من الردى ..... ودينك موفور وعرضك صين  
فلا ينطقن منك اللسان بسوأة ..... فكلك سوءات وللناس ألسن  
وعيناك إن أبدت إليك معانبا ..... فدعها وقل يا عين للناس أعين  
وعاشر بمعروف وسامح من اعتدى ..... ودافع ولكن بالتي هي أحسن

Kötü söz söyleme:

Her türlü kusurdan arınmış, dinin kâmil ırzın korunmuş olarak yaşamak istersen,

Dilin kötüyü konuşmasın, sen her yönünle kusurlu olursan tabi ki; insanların da dili vardır.

Gözün sana ayıpları gösterirse onu bırak ve de ki: “ Ey göz, insanların da gözleri var.”

İyilikle muamele et, haddi aşan kimseyi de hoş gör ve onu güzel bir şekilde sav

من عرف الدهر:

أرى حمرا ترعى وتعلف ما تهوى ..... وأسدا جياعا تظماً الدهر لا تروى  
وأشراف قوم لا ينالون قوتهم ..... وقوما لنا ما تأكل المن والسلوى

قضاء لديان الخلاق سابق ..... وليس على مر القضا أحد يقوى  
فمن عرف الدهر الخؤون وصرفه ..... تصبر للبلوى ولم يظهر الشكوى

Dünyayı bilen kimse:

Bir taraftan istedikleri gibi otlanıp beslenen merkepleri, diğer yandan ömür boyu aç ve susuz kalarak suya hasret olan aslanları görüyorum

Kavmin ileri gelenleri yiyecek azık bulamazken, bazı kimseler ise kudret helvası ve bildircin eti yemiyor

Bu durum kâinatı yaratan Yüce Mevla'nın bir hükmüdür, elbette ki; hükmüne karşı koyacak yoktur.

Hain dünyanın yaptıklarını ve yüz çevirip gittiğini bilen kimse, gelecek belalara karşı da şikâyetçi olmaz.

صدق الشافعي حين قال أن الدهر يومان:

الدهر يومان ذا أمن وذا خطر ..... والعيش عيشان ذا صفو وذا كدر  
أما ترى البحر تعلقو فوقه جيف ..... وتستقر بأقصى قاعه الدرر  
وفي السماء نجوم لا عداد لها ..... وليس يكسف إلا الشمس والقمر

“Dünya iki gündür” dediğinde Şafii gerçekten doğru demiştir:

Dünya iki gündür; biri emniyet içinde geçen, diğeri ise tehlikede geçendir. Yaşam da iki gündür, biri safa ile geçen (mutlu), diğeri ise keder ve üzüntü ile geçendir.

Deniz yüzeyinde çerçöpün, incilerin ise denizin altında yer aldığını görmez misin?

Gökyüzünde sayısızca yıldız bulunmakta iken, onları sadece ay ve güneş örtmektedir.

العفاف والزنا دين وديان:

عفوا تعف نساؤكم في المحرم ..... وتجنبوا ما لا يليق بمسلم  
إن الزنا دين فإن أقرضته ..... كان الوفا من أهل بيتك فاعلم  
يا هاتكا حرم الرجال وقاطعا ..... سبل المودة عشت غير مكرم  
لو كنت حرا من سلالة ماجد ..... ما كنت هتাকা لحرمة مسلم  
من يزن يزن به ولو بجداره ..... إن كنت يا هذا لبيبا فافهم

من يزن في قوم بألفي درهم ..... يزن في أهل بيته ولو بالدرهم

İffet ve zina dönücü bir borçtur:

İffetli olun ki; kadınlarınız da haramlar konusunda iffetli olsunlar,  
Bir Müslüman'a layık olmayan şeylerden de uzak durun

Şüphesiz ki zina bir borçtur, eğer sen onu borç alırsan, bil ki onun karşılığını ailende bulursun

Ey erkeklik hürmetini çiğneyen ve sevgi bağlarını koparan kimse, sen şerefli yaşantıya layık değilsin.

Eğer iffetli bir sülaleden hür bir kimse olsaydın, bir müslümanın iffetini çiğnemiş olmazdın.

Zina eden kimse mutlaka zinaya uğrar, duvarıyla dahi olsa, eğer akıllıysan o halde anla bunu.

Kim bir kavimde iki bin dirhemle zina etmişse, bir dirhemle dahi olsa onun ailesiyle de zina edilir.<sup>87</sup>

### Sonuç

Şafii; İslam fıkında olduğu gibi Arap Dili ve Edebiyatında da büyük bir otorite kabul edilmektedir. Hatta onun edebiyatçılığı, zaman itibariyle fıkıhçılığından daha öncedir. İnsanlar onu ilim ve irfan sahibi büyük bir imam olarak tanıdıklarından, ondan faydalanmak için onun ilim halkalarına büyük bir şevkle katılmışlardır. Şafii; Fustat'ta, Amr b. el-As camiinde kurduğu ilim halkalarıyla insanlara hep ilim ve irfan saçmıştır. Kuran, hadis, tefsir, Arap dili, nahiv ve şiir gibi konularda günlük olarak önemli dersler vermiştir.

Şarkiyatçı Philip K. Hitti, Şafii hakkında şu tespitte bulunmuştur<sup>88</sup>: Şafii'nin biyograficileri onun karakterinde kaydedecek zayıf bir nokta bulamadıkları gibi, araştırmalarında da yanlış hissini uyandıran herhangi bir kayda rastlamamışlardır. Özellikle gençlik yıllarındaki çöl okulunun etkilerini taşıyan edebi verileri en üst düzeyde bulunmaktadır. Berrak bir üslup ve keskin bir zekâyla kaleme alınmış eserleri hala hatırlanıp iktibas edilmektedir. Onun nazik ilim

<sup>87</sup> <http://www.arabpark.net>

<sup>88</sup> Philip K. Hitti, Arap Tarihinin Mimarları, s. 222 vd.

adamlığı, içindeki yüce gönüllülük, mütevazılık ve çilekeşlik gibi özellikleri bir güneş gibi parlamaktadır. Onun en çok dikkat çeken yanı ise, entelektüel bir şerefe ve kendisini gerçeğe vakfetmiş olmasıdır. O, etkin bir konuşmacı, tartışmacı ve bu hususta yenilmez bir özelliğe sahiptir.

### Kaynaklar

- Arap Tarihinin Mimarları, Philip K. Hitti, Risale Yayınları, İst. 1995
- Behcetü'l-Mecalis ve Ünsü'l-Mücalis, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah el-Kurtubi, Daru'l-Kütüb, Beyrut, 1981
- Belagat Terimleri, Hikmet Akdemir, Nil Yayınları, İzmir, 1999
- Cevletün fi'l-İlmi ve'l-Ma'rife, Mahmut b. Muhammed Hilal, Reyyan Yayınları, Beyrut, 1994
- Divan-u İmam Şafii, Ömer Faruk et-Tabba', Darü'l-kalem, Beyrut, ts.
- el-A'lam, Hayreddin ez-Zirikli, Daru'l-İlm Lilmelayin, Beyrut 1989
- el-Cami li Ahkami'l-Kuran, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensari el-Kurtubi, Daru'l-Fikr, Beyrut 1987
- es-Sebku't-Terbevi fi Fikri's-Şafii, Bedr Muhammed Melik-Halil Muhammed Ebu Talib, Mektebet'l-Menar el-İslamiyye, Küveyt, 1989
- İmam Şafii Hayatı ve Fıkıh Usulü İlmindeki Yeri, Şamil Dağcı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004
- İmam Şafii, Abdulgani ed-Dakr, Daru'l-Kalem, Dimaşk, 1990
- İslam Ansiklopedisi, MEB. 11/268
- Mu'cemu'l-Udeba, Yakut el-Hamevi, Daru'l-Fikr 3.Bs., Beyrut, 1980
- Tacettin Uzun, "İmam Şafii'nin Edebi Kişiliği Üzerine" Marife Dergisi, yıl: 2, sayı:1 Bahar dönemi: 2002 Konya
- Tevali et-Tesis fi Menakıbı el-İmam Muhammed b. İdris
- Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1999
- Marife Dergisi, yıl:2, sayı: 1 Konya, 2002

## دراسة نقدية للحديث الشريف: "بَيْتٌ لَا تَمْرَ فِيهِ جِيَاعٌ أَهْلُهُ..."

إعداد: 1- الدكتور حذيفة شريف الخطيب\*  
2- الدكتور معز الإسلام عزت محمود فارس\*\*

### A Critical study of the Prophetic Hadith: "People in a house without dates are in a state of hunger"

**Abstract:** Scholars points of view varied in interpreting and understanding some prophetic traditions, wherein the direct meaning contradicts with some Quranic verses and prophetic traditions, or with the mental and the logical facts, and this was the cause of the appearance of the discipline "Mukhtalif Al-Hadith"; in an attempt between the scholars of "Hadith" to solve this problem of the seen contradiction. One of the traditions is : "People in a house without dates are in a state of hunger" in which the direct meaning contradicts with the reality, wherein the reality is that there are a lot of houses lack of dates, but their owners don't feel hungry, yet they are very full . At the discussion of the scholars' opinions of understanding this tradition, the disputation in understanding it and resolving its mystery was a very easy matter. And after a long study of the "Hadith" and its narrative ways, the study chose a narration that reads as follows: (people who have dates in their home never feel hungry), and this narratioin refers to another meaning to the "Hadith", that meant that the presence of dates in the house; gets rid

\* Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Edebiyatı, Şanlıurfa-Türkiye.  
[dr-hothifa@hotmail.com](mailto:dr-hothifa@hotmail.com)

الأستاذ المساعد في كلية الإلهيات، جامعة حران، شانلي أورفة، تركيا  
\*\* الأستاذ المساعد في قسم التغذية السريرية، كلية العلوم الطبية التطبيقية، جامعة حائل، المملكة  
[moezfaris@hotmail.com](mailto:moezfaris@hotmail.com) العربية السعودية

of hunger and makes its people full. This understanding is supported by modern science, which is proven by the second part of this study, which examined the issue of dates, its parts, and components and its relation to hunger and satiety. The researchers concluded from this study that the dates is one of the best types of food that get rid of hunger, and its relation to get rid of hunger and satiety is a direct relation supported by the science facts, and experimental researches' results, and this supports the result proven by this study, and gives it an acceptable and correct interpretation which agrees with the scientific facts and mental understanding. Also, it includes a prophetic scientific miracle, as the relation between hunger and dates is clear in the "Hadith", which was not known to the Arabs except by experience, not by understanding and research.

*Key words:* a house empty of Dates have got a hungry people, *Mukhtalif Al-Hadith*, people who have a Dates in home never feel Hungry.

الملخص: اختلفت آراء العلماء في تفسير وفهم بعض الأحاديث النبوية، حيث يتعارض ظاهر تلك الأحاديث مع بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، أو مع مسلمات العقل وحقائق الواقع، وكان هذا سبباً في نشوء علم مختلف الحديث؛ في محاولة لعلماء الحديث حلّ مشكلة التعارض الظاهري هذه. ومن هذه الأحاديث: حديث: (بَيْتٌ لَا تَمْرَ فِيهِ جِيَاعٌ أَهْلُهُ)، إذ يتعارض ظاهر الحديث لأول وهلة مع الواقع المعاش، حيث إن المشاهد للواقع يرى أن هناك بيوتاً لا تَمْرَ فيها، ومع ذلك لا يجوع أهلها، بل هم متخمون من فرط الشبع. وعند مراجعة أقوال العلماء في فهم هذا الحديث، كان الاختلاف في فهمه وحلّ إشكاله أمراً ظاهراً بيناً. وبعد تأمل الحديث ورواياته، وقف البحث على رواية نصها: (لَا يَجُوعُ أَهْلُ بَيْتٍ عِنْدَهُمُ التَّمْرُ)، وهذه الرواية تشير إلى معنى آخر للحديث، وهو أن المقصود أن وجود التمر في بيت؛ يسد جوع أهله ويحقق شبعهم. وهذا الفهم يؤيده العلم الحديث، الذي أثبتته الشق الثاني من هذه الدراسة، والذي بحث موضوع التمر تكويناً وتركيباً وعلاقته بالجوع والشبع وآليته. استنتج الباحثون من خلال هذه الدراسة أن التمر من أفضل أنواع الطعام التي تسد الجوع، وأن علاقته بسد الجوع وتحقيق الشبع علاقة مباشرة تؤيدها حقائق العلم ونتائج الأبحاث التجريبية، وهذا يرجح القول الذي ذهب إليه هذه الدراسة، ويفسره تفسيراً صحيحاً مقبولاً لا يتعارض مع حقائق العلم ومسلمات العقل ووقائع المعاش، كما أن فيه إعجازاً علمياً نبوياً، حيث إن الربط بين الجوع والتمر واضح في الحديث، وهو ما لم يكن معلوماً عند العرب إلا بالممارسة وليس بالفهم والتجريب. الكلمات المفتاحية: بيت لا تمر فيه جياع أهله، مختلف الحديث، لا يجوع أهل



بيت عندهم التمر.

### مقدمة

إن بعض أحاديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم- يتعارض ظاهرها مع غيرها من الأحاديث، أو الآيات القرآنية، أو الحس والعقل؛ فأشكل فهمها على كثير من المسلمين أو غيرهم، واختلف العلماء في تفسيرها وفهمها وحل إشكالاتها، فكان من هذه الأحاديث حديث: (يَا عَائِشَةُ بَيْتٌ لَا تَمْرَ فِيهِ جِيَاعُ أَهْلُهُ، يَا عَائِشَةُ بَيْتٌ لَا تَمْرَ فِيهِ جِيَاعُ أَهْلُهُ) أَوْ: (جَاعَ أَهْلُهُ) "قَالَهَا مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا"<sup>(1)</sup>.

مشكلة البحث:

القارئ للحديث موضوع الدراسة يُشكل عليه موضوع جوع أهل البيت الذي لا تمر فيه، فالمشاهد والمعلوم أن كثيراً من البيوت ليس فيها تمر، ومع ذلك لا يجوع أهلها، فجاءت هذه الدراسة لفهم هذا الحديث الصحيح فهماً صحيحاً، وحل الإشكالات المتبادر للذهن عند قراءته.

### أهداف البحث:

1. توضيح الإشكال في حديث: (بَيْتٌ لَا تَمْرَ فِيهِ جِيَاعُ أَهْلُهُ) ومحاولة فهمه الفهم الصحيح.
  2. توظيف العلم التجريبي كأداة ترجيح بين أقوال أهل العلم في الأحاديث المختلف عليها، واعتماد ذلك المنهج كأداة علمية من أدوات علم الحديث في العصر الحديث.
- أهمية البحث:** تكمن أهمية البحث في كونه يأتي في ضوء التطور العلمي والتقني الذي جاء في كثير من جوانبه مؤيداً وشارحاً ومفسراً لكثير من حقائق الدين ونصوص الكتاب والسنة، ومصدر رئيس من مصادر المعرفة للمسلم المعاصر، فقد جاءت هذه الدراسة؛ لحل الإشكال الحاصل في هذا فهم الحديث موضوع الدراسة.

**الدراسات السابقة:** لم أجد من أفرد هذا الحديث بالدراسة والمناقشة، إلا أنني وجدت من أشار إلى الإشكال الواقع فيه وتكلم عنه وشرحه وحاول الإجابة عنه، منهم الأئمة: النووي، والقاضي عياض، وابن الجوزي، والقرطبي، والمنائوي،

(1) مسلم بن الحجاج، الصحيح، بشرح يحيى بن شرف النووي، أبو زكريا، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1329 هـ (ط 2): كتاب الأشربة، باب في ادخار التمر ونحوه من الأقوات، (ح: 2064) وفي رواية: عند مسلم في نفس الباب والرقم قال: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدَّارِمِيُّ: أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ حَسَّانَ: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: (لَا يَجُوعُ أَهْلُ بَيْتٍ عِنْدَهُمُ التَّمْرُ).

والسندي، ومحمد البيروتي الشافعي، والعظيم آبادي، والمباركفوري، ومن المعاصرين: عبد العزيز بن باز، ومحمد بن سعود البشر، وغيرهم - رحمهم الله جميعاً- كما سيأتي إن شاء الله لاحقاً.

**المنهج الاستقرائي:** حيث تم استقراء روايات الحديث والأقوال الواردة في شرحه وكيف حاول العلماء حل الإشكال الوارد فيه.

**المنهج التحليلي:** محاولة فهم الحديث من خلال تحليله، وتحليل أقوال العلماء الواردة فيه والمقارنة بينها.

**المنهج التجريبي:** توظيف العلم التجريبي والدراسات التطبيقية المعاصرة في العلوم الطبيعية؛ لفهم معنى الحديث وحل إشكاله من خلال الاستفادة من معطيات العلم الحديث فيما يتعلق بالتمر من حيث تركيبه وتكوينه وقيمه الغذائية والصحية، وعلاقته بألية الجوع والشبع في جسم الإنسان.

وهنا ينبغي التأكيد على أن العلوم الطبيعية الحديثة هي مجرد أداة من أدوات الترجيح في هذه المسائل المختلف عليها، وليست مقياساً للحكم على صحتها أو إثبات قبولها، وهي أداة تضاف إلى أدوات الترجيح الخاصة بعلم الحديث مثل القرائن وجمع الروايات وغيرها.

**أقسام البحث:** قسمت بحثي هذا إلى مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة ومراجع، وذلك على النحو التالي:

- المطلب الأول: نص الحديث ودراسة إسناده ورواياته.
- المطلب الثاني: مشكلة الحديث ومناقشتها.
- المطلب الثالث: علاقة التمر بالجوع والشبع في ضوء الحقائق العلمية التجريبية.
- خاتمة.
- المراجع.

وأخيراً فإننا نتقدم بالشكر والتقدير لكل من قدم خدمة في سبيل إنجاز هذا البحث وتقويمه والارتقاء به، والله نسأل أن يرزقنا العلم النافع والعمل الصالح.

**المطلب الأول: نص الحديث ودراسة إسناده ورواياته**

**أولاً: نص الحديث المختلف فيه:**

قال الإمام مسلم: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ: حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ طَخْلَاءَ عَنْ أَبِي الرَّجَالِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أُمِّهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: (يَا عَائِشَةُ بَيْتٌ لَا تَمُرُّ فِيهِ جِيَاعٌ أَهْلُهُ، يَا

عَائِشَةَ بَيْتَ لَا تَمْرَ فِيهِ جِيَاعُ أَهْلُهُ) أَوْ: (جَاعَ أَهْلُهُ) "قَالَهَا مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا"<sup>(2)</sup>.  
ثانياً: دراسة إسناد الحديث، وألفاظه ورواياته: ورد هذا الحديث من طريق  
ثلاثة من الصحابة، ولكل طريق مدار:

الطريق الأول: أما إسناد حديث أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر- رضي الله  
عنهما- فيدور عليها -رضي الله عنها-، رواه عنها:

1. عمرة بنت عبد الرحمن بن سعد بن زرارة، أم أبي الرجّال، عند مسلم (ح: 2064)<sup>(3)</sup> وأحمد (ح: 25497، 25590)<sup>(4)</sup> والدارمي (ح: 2060)<sup>(5)</sup> ومصنف  
ابن أبي شيبة (ح: 24496)<sup>(6)</sup>.

2. عروة بن الزبير الأسدي، عند مسلم (ح: 2064)<sup>(7)</sup> وأبي داود (ح: 3831)<sup>(8)</sup>  
والترمذي (ح: 1815)<sup>(9)</sup> وابن ماجه (ح: 3327)<sup>(10)</sup> والدارمي (ح: 2061)<sup>(11)</sup> والبيهقي، شرح السنة (ص: 707)<sup>(12)</sup>.

(2) مسلم، الصحيح، بشرح النووي: كتاب الأشربة، باب في ادخار التمر ونحوه من الأقوات، (ح: 2064) وفي رواية: عند مسلم في نفس الباب والرقم قال: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدَّارِمِيُّ: أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ حَسَّانَ: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: (لَا يَجُوعُ أَهْلُ بَيْتِ عَبْدِ اللَّهِ التَّمْرُ).

(3) مسلم بن الحجاج الصحيح، بشرح النووي: كتاب الأشربة، باب في ادخار التمر ونحوه من الأقوات، (ح: 2064).

(4) أحمد بن حنبل، المسند، مؤسسة قرطبة، مصر، (د.ب.ط) ط 1، مسند العشرة المبشرين بالجنة، (ح: 25497، 25590).

(5) الدارمي، أبو محمد، عيد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي، السنن، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الأولى، 1412 هـ - 2000 م: كتاب الأطعمة، باب في التمر، (ح: 2060).

(6) ابن أبي شيبة، أبو بكر، عبد الله بن محمد، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الأولى، 1409 هـ: 137/5 (24496).

(7) مسلم بن الحجاج، الصحيح، بشرح يحيى النووي: كتاب الأشربة، باب في ادخار التمر ونحوه من الأقوات، (ح: 2064).

(8) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى: كتاب الأطعمة، باب في التمر: (ح: 3831) قال الألباني: صحيح.

(9) الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، تحقيق: أحمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، 1395 هـ، 1975م: كتاب الأطعمة، باب ما جاء في استحباب التمر: (ح: 1815).

(10) ابن ماجه، أبو عبد الله، محمد بن يزيد القزويني، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، الطبعة الأولى: كتاب الأطعمة، باب التمر: (ح: 3327).

(11) الدارمي، السنن: كتاب الصلاة، أبواب العيدين: (ح: 2061).

(12) البيهقي، أبو محمد، الحسن بن مسعود، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد زهير

الطريق الثاني: أما إسناد سلمى مولاة النبي - صلى الله عليه وسلم - فيدور على عبيد الله بن أبي رافع عن جدته سلمى، رواه عن عبيد الله:

1. هشام بن سعد القرشي، عند ابن ماجه (ح: 3328)<sup>(13)</sup> والبوصيري في مصباح الزجاجة (ح: 1154)<sup>(14)</sup> والطبراني في المعجم الكبير (ح: 757)<sup>(15)</sup>.

2. حارثة بن (محمد أبو الرجال) الأنصاري، عند الطبراني في المعجم الكبير (ح: 758)<sup>(16)</sup>.

الطريق الثالث: وأما إسناد عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - فقد جاء من طريق عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عنه، عند ابن بشكوال (ح: 12)<sup>(17)</sup>.

وبهذا يتبين أن الحديث جاء من عدة طرق عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، في صحيح مسلم وبعض السنن وغيرها، بعضها بلفظ: (بَيْتٌ لَا تَمْرَ فِيهِ جِيَاعُ أَهْلُهُ) أو نحوه، وبعضها بلفظ: (لَا يَجُوعُ أَهْلُ بَيْتٍ عِنْدَهُمُ التَّمْرُ) أو نحوه.

#### المطلب الثاني: مشكلة الحديث ومناقشتها:

تكمن مشكلة هذا الحديث في عدم موافقة ظاهره للواقع، فالحديث يقول في إحدى رواياته: (بيت لا تمر فيه جياع أهله) والواقع يشهد بأن كثيراً من البيوت ليس فيها تمر، ومع ذلك لا يجوع أهلها.

\* أقوال العلماء الواردة في حل إشكال الحديث: ذهب العلماء في فهم هذا الحديث وحل الإشكال الذي فيه إلى أقوال متعددة، أذكرها فيما يلي مع مناقشتها:  
- القول الأول: هذا الحديث خاص بأهل المدينة المنورة، فالطعام عندهم قليل، وقد كانوا يشبعون من التمر<sup>(18)</sup>.

الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ، 1983م: ص: 707.

(13) ابن ماجه، السنن: كتاب الصلاة، أبواب واقيت الصلاة: (ح: 3328).

(14) البوصيري، أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن أبي بكر الشافعي، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ: ج 2 ص 185 (1154).

(15) الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية: باب السنن، سلمى امرأة أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ح: 757).

(16) الطبراني، المعجم الكبير: باب السنن، سلمى امرأة أبي رافع مولى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: (ح: 758).

(17) ابن بشكوال، أبو القاسم، خلف بن عبد الملك، الآثار المروية في الأطعمة العظيمة، تحقيق: محمد ياسر الشعيري، دار أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى: (ح: 12).

(18) انظر: ابن الجوزي، أبو الفرج، عبد الرحمن، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق:

مناقشة هذا القول: تخصيص الحديث لا دليل عليه لا من الحديث ولا من غيره، والتخصيص بغير مخصص غير مقبول، والأصل في النص العموم، فالرسول - صلى الله عليه وسلم- مرسل إلى الأمة كلها، حيث لم يجد الباحث مخصصاً صحيحاً لعموم هذا الحديث، ولهذا فإنه يرى أن التخصيص لا داعي له.

- القول الثاني: هذا خاص بمن غالب قوتهم التمر، فإنه إذا خلا البيت عن غالب القوت في ذلك الموضوع كان عن غير الغالب أخلى، فيجوع أهله؛ إذ لا يجدون شيئاً، ويصدق هذا القول على كل بلد ليس فيه إلا صنف واحد، أو يكون الغالب فيه صنفاً واحداً<sup>(19)</sup>.

مناقشة هذا القول: هذا تفسير جيد، فهو يشير إلى موضوع غالب قوت أهل كل بلد، وأنه لا يكاد لا يخلو منه بيت، لكنه يصطدم بالواقع أيضاً، فهناك بيوت تخلو في بعض الأحيان من غالب قوت أهل بلدها، ومع ذلك فهي لا تشعر بالجوع أبداً.

- القول الثالث: فيه فضيلة التمر وجواز الإدخال للعيال، والحث عليه<sup>(20)</sup>.

مناقشة هذا القول: الأحاديث الواردة في فضل التمر كثيرة، لكن هذا الحديث دلّ على معنى زائد، وهو وصفه لأهل البيت الخالي من التمر بأنهم جياع، وهذا القول لا يجيب على الإشكال.

- القول الرابع: حَتَّ عَلَى الْقَنَاعَةِ فِي بِلَادٍ كَثُرَ فِيهَا النَّمْرُ، أَي: مَنْ قَتَعَ بِهِ لَا يَجُوعُ، وَإِنَّمَا الْجَائِعُ مِنْ لَيْسَ عِنْدَهُ تَمْرٌ<sup>(21)</sup>.

مناقشة هذا القول: المعنى الوارد في قول جميل، لكنه لا علاقة له بالجوع،

علي حسين البواب، دار النشر، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى: 1418هـ، 1997م: ص: (1252) والمباركفوري، أبو العلاء، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم (المتوفى: 1353هـ) تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 5/ 535، وانظر: ابن باز، عبد العزيز، مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز، جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر، موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء: 25/ 280، وانظر: البيروتي الشافعي، محمد بن درويش بن محمد الحوت، أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ص: 42.

(19) انظر: القرطبي، أبو العباس، أحمد بن عمر الأنصاري، المحدث الفقيه الأندلسي، المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم، تحقيق: محي الدين ديب مستو، وغيره، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، الطبعة الأولى 1996م، 1417 هـ: 17/ 38، وانظر: السندي، محمد بن عبد الهادي التتوي، أبو الحسن (المتوفى: 1138هـ) حاشية السندي على سنن ابن ماجه، كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه، دار الجيل، بيروت، بدون طبعة: 6/ 318.

(20) انظر: النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم: 13/ 230، وانظر: محمد بن سعود البشر، موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصرة، جمع وإعداد: علي بن نايف الشحود: النخلة المسخ، موقع الإسلام اليوم: [www.islamtoday.net](http://www.islamtoday.net): 2/ 85.

(21) انظر: العظيم آبادي، محمد أشرف، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1415 هـ: 8/ 345.

فالجوع غريزة بشرية ليس لها علاقة بالقناعة وغيرها من المعاني الخلقية الجميلة، وإن كانت وإن كان يؤثر فيها، أما المؤثر الحقيقي بموضوع الجوع، فهو الطعام بأنواعه، ومنه التمر.

- القول الخامس: حجة في جواز ادخار الأقوات من التمر وشبهه مما يدخر، وتحريض عليه<sup>(22)</sup>.

مناقشة هذا القول: هذا الحديث يتكلم عن الجوع وليس عن الادخار، كما أن هذا القول لا يجيب عن إشكالية نفي الحديث للجوع عن أصحاب البيت الذين يمتلكون التمر.

- القول الرابع: المقصود من هذا الحديث، أن البيت الذي فيه تمر لا يجوع أهله؛ لكونه أنفس الثمار التي بها قوام النفس والأبدان<sup>(23)</sup>، ومن أفضلها في سد الجوع، وليس المقصود ظاهر الحديث المتبادر إلى الذهن، فهو مخالف للواقع، فهناك بيوت كثيرة لا تمر فيها، ولا يجوع أهلها، ولتبيين سبب ترجيحي لهذا الرأي، أورد هذه النقاط:

1. ورد في بعض الروايات: (لَا يَجُوعُ أَهْلُ بَيْتٍ عِنْدَهُمُ التَّمْرُ) وهي رواية صحيحة عند مسلم (ح: 2064) وهذا يؤكد المعنى الذي رجحته، ويشير إلى احتمالية رواية أحد الرواة للحديث بالمعنى، أو بحسب فهمه له.

2. أن التمر وشجرته النخلة من أفضل أنواع الأغذية، وقد وردت في فضله آيات وأحاديث كثيرة، وقد أفاضت الكتب الشرعية والعلمية القديمة والحديثة في تعداد فوائده وذكر مناقبه الكثيرة، مما لا يتسع المجال لذكره.

وبناء على ما تقدم من أهداف البحث ومنها توظيف العلمي التجريبي الحديث واستخدامه كأداة معرفية معاصرة من أدوات الترجيح في علم الحديث، نورد فيما يلي شرحاً موجزاً حول التمر من ناحية قيمته الغذائية والصحية وعلاقة ذلك بألية الجوع والشبع لدى الإنسان.

المطلب الثالث: علاقة التمر بالجوع والشبع في ضوء الحقائق العلمية التجريبية

التمر هو ثمر شجر النخيل، واسمه العلمي *Phoenix dactylifera L.* المعروف بطعمه وحلاوته. ويعد التمر غذاءً مركزاً بالسكريات البسيطة وأهمها "الفركتوز"، والذي يتحول سريعاً إلى سكر الدم "الجلوكوز" حالما تم امتصاصه. وبالنظر إلى التحليل الكيماوي والتركيب الغذائي للتمر (جدول 1) يتبين لنا دور هذا الثمر حلو

(22) انظر: القاضي عياض، اليحصبي، أبو الفضل، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، تصوير قسم الجغرافيا، كلية الآداب، بجامعة فواد الأول، 1366 هـ، 10 1947 م.

(23) انظر: المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية، مصر، الطبعة الأولى، 1356 هـ: 3/ 272.

الطعم طيب المذاق في درء حالة الجوع وعوز السكر. ففي حين تمثل الكربوهيدرات الكلية حوالي 75% من وزن التمر، فإن السكريات البسيطة غير المعقدة وسريعة الهضم والامتصاص تمثل قرابة 66% منها، ويمثل سكر الجلوكوز أكثر من نصف تلك السكريات (34%) في حين يمثل سكر الفركتوز البسيط الجزء الآخر (32%) والذي سرعان ما يتحول إلى سكر الجلوكوز في الجسم.

وعند النظر إلى مؤشر منسوب سكر الدم للتمر، أو ما يعرف بـ Glycemic Index (GI)، وهو مؤشر يظهر مدى قدرة المادة الغذائية على رفع مستوى سكر الدم بعد ساعتين من تناولها، ويستخدم من قبل مرضى داء السكر لمساعدتهم في اختيار الأطعمة المناسبة لهم؛ يتبين لنا بشكل أوضح قدرة التمر على رفع مستوى سكر الدم بشكل سريع، وهو ما ينبني عليه حماية الجسم من أضرار انخفاض سكر الدم لدى الأشخاص الطبيعيين. وتشير جداول منسوب السكر إلى أن التمر هو الغذاء الأكثر قدرة على رفع سكر الدم على الإطلاق من بين جميع أنواع الفواكه والأطعمة الحلوة الطبيعية غير المصنعة، وبقيمة 147 (جدول رقم 2). وفي هذا دلالة وأي دلالة على قدرة التمر على رفع مستوى سكر الدم ومن ثم التخلص من كافة الأعراض السلبية الناجمة عن انخفاضه والمرافقة لحالة الجوع والعوز، والتي ذكرت آنفاً.

كما تجدر الإشارة إلى أنه يحتمل وجود مركبات أو عناصر أخرى في التمر، عدا السكر، تسهم في التأثير على عملية الجوع والحد من مسارات الأيض الخاصة بها، إذ يعد التمر مصدراً غنياً جداً بالبوتاسيوم، إضافة إلى احتوائه كميات جيدة من الفيتامينات الذائبة في الماء وخاصة النياسين (ب3) (جدول 1). وما زال العلم الحديث يكشف عن دور وخصائص المركبات النباتية العضوية Phytochemicals وعن أدوارها ووظائفها الفسيولوجية والحيوية المختلفة، والتي قد تكون ذات تأثير وفعل في عملية الجوع وعلى مسارات الأيض وإنتاج الطاقة في الجسم، وهو ما يحتاج إلى البحث العلمي لتأكيد والتحقق منه.

وبالنظر إلى فسيولوجيا الجوع والشبع، نجد أن فسيولوجيا الجوع والشبع تستند إلى قدرة الجسم على تحسس الحاجة إلى تناول الطعام والشراب، وكذا تحسس الاكتفاء منه. وتعتمد آلية الجوع والشبع على التكامل والتنسيق بين ثلاثة أنواع من الوظائف الحيوية والفسيولوجية الجسمية وهي: الجهاز العصبي والجهاز الغدي الهرموني، والتحسس الموضعي للطعام والشراب في الجهاز الهضمي. إذ يحوي الدماغ، وتحديد الغدة المسماة "تحت المهاد"، على مجسات قادرة على تحسس وقياس مستوى سكر الدم "الجلوكوز" في الجسم، كما يتحسس الدماغ الجوع من خلال سيالات عصبية تصل إليه.

ولعل العنصر الأهم في تحديد الشعور بالجوع هو سكر الدم "الجلوكوز"، إذ

يمثل هذا سكر عَملة الطاقة في الجسم وهو الشكل الوحيد من الكربوهيدرات القابل للتصريف داخل خلايا الجسم وأنسجته. ويحصل الجسم على سكر الجلوكوز من خلال طريقتين اثنتين:

الأول: الطعام والشراب، ويمثل سكر الجلوكوز المصعب الذي تنتهي إليه جميع اشكال الكربوهيدرات الغذائية المتناولة. إذ يقوم الجسم بتحويل ما يأخذه من النشا الغذائي المعقد بعد عمليات الهضم والامتصاص إلى سكر الجلوكوز، ويقوم بتحويل غيره من السكريات الأحادية والثنائية إلى سكر الجلوكوز بطريقة أيسر وأسهل. والثاني: عمليات تصنيع سكر الدم "الجلوكوز" في داخل جسم الإنسان، من خلال عمليات حيوية معقدة وباستخدام مصادر مختلفة سكرية وغير سكرية.

ويعد هرمون الإنسولين الذي تفرزه خلايا بيتا في جزر لانجرهانز في البنكرياس العامل الحيوي المباشر المسؤول عن مجمل عمليات الأيض والتمثيل للسكر في الجسم. حيث يقوم هذا السكر بتنظيم مستوى سكر الدم ضمن حدوده الطبيعية 60-110 ملغم/ديسيلتر، وذلك من خلال آليتين اثنتين هما: الأولى، المساهمة في إدخال سكر الجلوكوز من الدم إلى الخلايا، كيما تقوم الأخيرة بالاستفادة منه في عمليات التنفس الخلوي اللازمة إنتاج الطاقة التي تستخدمها الخلايا في القيام بالعمليات الحيوية المختلفة. الثانية، عملية تحويل الفائض من سكر الدم إلى النشا الحيواني المعروف بالجليكوجين، وتخزينه في مستودعاته في الكبد والعضلات.

وتتمحور عمليات إنتاج وتوليد الطاقة في الجسم حول مدى قدرة الجسم على المحافظة على مستوى سكر الجلوكوز ضمن حدوده ومستوياته الطبيعية في الجسم، وتتم لأجل ذلك العديد من التفاعلات الحيوية التي تنشأ لتحقيق ذلك الهدف. ففي حالة الصيام أو الجوع، وعندما يحرم الجسم من تناول مصادر الطاقة، يقوم الجسم بتغيير مسارات الأيض وإنتاج الطاقة ويلجأ إلى وسائل جديدة تضمن المحافظة على تزويد الجسم بالطاقة وتحديداً الجلوكوز، وتدرء عنه خطر انخفاض مستواه في الدم.

فمن خلال استعراض العمليات الحيوية الأيضية في الجسم، نجد أنها تتركز كلها على حقيقة واحدة وهي ضرورة توفير سكر الدم "الجلوكوز" والمحافظة على مستوياته الطبيعية في الدم ودرء انخفاضه عن حدوده الدنيا وعمل ما أمكن من تحليل للبروتينات والدهون في الجسم وتوظيفها في إنتاج الجلوكوز والبحث عن بدائل للطاقة لتوفير جلوكوز الدم؛ كلها تدل دلالة بيّنة على أهمية هذا السكر ودوره المحوري في صحة الجسم وحيويته، وهي تعزز من دور ومكانة التمر كمصدر رئيس لذل السكر الهام في جسم الإنسان. إن هذا الفهم لدور سكر الجلوكوز في الجسم وأهميته الحيوية يساعدنا في فهم مغزى الحديث الشريف ومرماه (بيت لا تمر فيه جياع أهله)، فالربط المباشر الوارد في الحديث الشريف بين تناول التمر



وحصول الشبع، وهو نقيض الجوع وخلافه، يمثل دلالة علمية واضحة وإشارة بيّنة على سبق نبوي معجز في تقرير حقيقة علمية مفادها: أن التمر وما يحويه من مكونات ممثلة بالسكر يمثل غذاء موائماً لدرء خطر الجوع وما ينبني عليه من نقص لسكر الدم وما يتبعه من تغيرات سلبية ضارة على صحة الجسم، وهو إن دل فإنما يدل على حكمة العليم الخبير الذي علم نبيه -صلى الله عليه وسلم- وأطلعته على سر من أسرار هذا الكون وما فيه من مخلوقات وآيات أبدعها الله -عز وجل- وأخبرها لنبيه -صلى الله عليه وسلم- تأييداً لدينه وتثبيتاً لأتباعه وتأكيدياً على صدق نبوته وثبوت رسالته ورسوخ مبدئه، وأنه مرسل من عند الله اللطيف الخبير (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (الملك: ) (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ) (النجم: 3-4).

وفي الحديث إثبات للجوع لمن لا يتناول التمر، وفي وصفهم بالجوع "جياع أهله" دلالة صريحة على تحقق الجوع عند غياب هذا الطعام. مع أن هذا الحديث يعد من الأحاديث المختلف عليها من حيث المقصود والمراد به؛ إذ إن الكثيرين لا يتناولون التمر ولا يشعرون بالجوع، بل هم متخمون من فرط الشبع، الأمر الذي يفتح الباب لمعنى آخر غير المعنى الظاهر. فالمعنى الذي يتساقق ويتفق مع الحقيقة العلمية لفسولوجيا الجوع والشبع هي نفي الجوع عن تناول التمر وليس إثبات الجوع لمن لا يتناوله. فالأخذ بظاهر الحديث، وهو تحقيق الجوع لمن لا يتناول التمر، لا يتساقق مع الحقيقة العلمية والمشاهدة الواقعية من أن الكثيرين لا يشعرون بالجوع على الرغم من عدم تناولهم للتمر، بل إن منطوق الحديث يحمل المعنى المخالف وهو نفي للجوع عن أهل البيت الذين يتناولون التمر. ولعل ظاهر الحديث يتساقق مع واقع المسلمين والناس آنذاك في عصر النبوة حيث كان التمر القوت الرئيس والغذاء الأساس لدى الناس وكان اعتمادهم عليه كغذاء أساسي كفيل بدرء خطر الجوع عنهم، وخاصة في جزيرة العرب حيث محدودية أنواع الطعام والشراب مقارنة مع غيرها من البلاد<sup>(24)</sup>.

جدول (1): التحليل الكيماوي والمحتوى الغذائي لتمر المدجول (لكل 100 غم مأكول).

| المحتوى                 | العنصر الغذائي           |
|-------------------------|--------------------------|
| 277                     | الطاقة الكلية (كيلو سعر) |
| العناصر الغذائية الكبرى |                          |
| 21                      | الماء (الرطوبة) (غم)     |
| 75                      | الكربوهيدرات الكلية (غم) |

Vander et al . Brody,T.(1999) Nutritional Biochemistry. Academic Press, USA.(24)  
(2001) Human Physiology, 8th Edition, McGraw Hill, USA.

|                                       |                                  |
|---------------------------------------|----------------------------------|
| 66.5                                  | السكريات الكلية (غم)             |
| 34                                    | الجلوكوز (غم)                    |
| 32                                    | الفركتوز (غم)                    |
| 6.7                                   | الألياف الغذائية (غم)            |
| 1.8                                   | البروتين (غم)                    |
| العناصر الغذائية الصغرى (المعادن)     |                                  |
| 64                                    | كالسيوم (ملغم)                   |
| 0.9                                   | حديد (ملغم)                      |
| 0.44                                  | زنك (ملغم)                       |
| 0.3                                   | منغنيز (ملغم)                    |
| 696.0                                 | بوتاسيوم (ملغم)                  |
| 1.0                                   | صوديوم (ملغم)                    |
| 54.0                                  | مغنيسيوم (ملغم)                  |
| 62.0                                  | فوسفور (ملغم)                    |
| 0.36                                  | النحاس (ملغم)                    |
| العناصر الغذائية الصغرى (الفيتامينات) |                                  |
| 14.9                                  | أ (مكافئ الريتول)                |
| 0.05                                  | ب1 (ثيامين) (ملغم)               |
| 0.06                                  | ب2 (ريبوفلافين) (ملغم)           |
| 1.73                                  | مكافئ نياسين (ملغم)              |
| 0.25                                  | ب6 (بيرودوكسين) (ملغم)           |
| 15.0                                  | مكافئ فولات (حمض الفوليك) (ملغم) |

Source: The Food Processor SQL, ESHA Research, 10.7.0, 2010.

جدول (2): مؤشر سكر الدم لمجموعة من الأطعمة الطبيعية والمصنعة.

| منسوب سكر الدم (GI) | المادة الغذائية |
|---------------------|-----------------|
| 51                  | الموز           |
| 39                  | الفاصوليا       |
| 58                  | خبز الشيلم      |

|     |                      |
|-----|----------------------|
| 70  | خبز القمح            |
| 67  | كيك                  |
| 38  | حبوب كاملة           |
| 61  | حبوب كاملة مع الزبيب |
| 89  | حبوب الارز           |
| 54  | مخبوزات الشوفان      |
| 77  | بسكويت ويفر          |
| 46  | ذرة معلية            |
| 147 | التمر                |
| 76  | حلوى الدونت          |
| 46  | عنب                  |
| 61  | بوظة الفانيلا        |
| 40  | عصير التفاح          |
| 32  | الحليب منزوع الدسم   |
| 59  | كيك منفوخ الكرز      |
| 48  | برتقال               |
| 85  | بطاطا مخبوزة         |
| 19  | سكر الفركتوز النقي   |
| 68  | سكر السكروز النقي    |

#### الخاتمة والنتائج

- بعد دراسة هذا الحديث الصحيح، من خلال رواياته المتعددة، وكلام العلماء فيه، ورأي العلم الحديث في المسألة، خرج البحث بالنتائج الآتية:
1. الحديث صحيح، فقد أخرجه الإمام مسلم وغيره، وليس هناك طعن مقبول في إسناده أو متنه.
  2. للحديث روايات متعددة، يفسر بعضها بعضاً، ويبين القصد النبوي من هذا الحديث.
  3. بالجمع بين الروايات، تبين أن المقصود من الحديث، هو أن البيت الذي يوجد فيه التمر لا يجوع أهله، وهذا ما نصت عليه إحدى روايات الحديث.
  4. العلم الحديث يؤكد المعنى الذي رجحه البحث، فالتمر من أفضل أنواع الطعام

التي تسد الجوع.

هذا ما توصل إليه الباحثون من خلال هذه الدراسة، ونسأل الله أن يكون هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن يغفر لنا التقصير أو الخطأ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

#### مصادر ومراجع القسم الحديثي من البحث

|     |   |
|-----|---|
| 1.  | أحمد بن حنبل (توفي 241هـ/ 855 م)، المسند، مؤسسة قرطبة، مصر، (دون تاريخ طبع) ط 1.  |
| 2.  | ابن باز، عبد العزيز (المتوفى: 1420هـ) مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز، جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر، موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء.  |
| 3.  | ابن بشكوال، أبو القاسم، خلف بن عبد الملك (المتوفى: 578 هـ)، الآثار المروية في الأطعمة العطرية، تحقيق: محمد ياسر الشعيري، دار أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى.  |
| 4.  | البغوي، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ، 1983م.  |
| 5.  | البوصيري، أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن أبي بكر الشافعي (المتوفى: 840 هـ) مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ.  |
| 6.  | البيروتي الشافعي، محمد بن درويش بن محمد الحوت، أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.  |
| 7.  | الترمذي، محمد بن عيسى، (المتوفى: 279 هـ) السنن، تحقيق: أحمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، 1395 هـ، 1975م.  |
| 8.  | ابن الجوزي، أبو الفرج، عبد الرحمن، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي حسين البواب، دار النشر، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى: 1418هـ، 1997م.   |
| 9.  | الدارمي، أبو محمد، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: 255هـ) السنن، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الأولى، 1412 هـ - 2000 م. |
| 10. | أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، تحقيق: محمد محيي الدين   |

|    |  |
|----|--|
|    | عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى.   |
| 1  | السندي، محمد بن عبد الهادي التتوي، أبو الحسن (المتوفى: 1138هـ) حاشية السندي على سنن ابن ماجه، كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه، دار الجبل، بيروت، بدون طبعة.   |
| 2  | ابن أبي شيبه، أبو بكر، عبد الله بن محمد (المتوفى: 235 هـ) الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الأولى، 1409 هـ.   |
| 3  | الطبراني، سليمان بن أحمد (المتوفى: 360 هـ) المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية.  |
| 4  | العظيم آبادي، محمد أشرف (المتوفى: 1329هـ) عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1415 هـ.   |
| 5  | القاضي عياض اليعصب، أبو الفضل (توفي 544 هـ)، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، تصوير قسم الجغرافيا، كلية الآداب، بجامعة فواد الأول، 1366 هـ، 10 1947 م.  |
| 6  | القرطبي، أبو العباس، أحمد بن عمر الأنصاري، المحدث الفقيه الأندلسي (المتوفى: 656 هـ) المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم، تحقيق: محي الدين ديب مستو، وغيره، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، الطبعة الأولى 1996م، 1417 هـ. |
| 7  | ابن ماجه، أبو عبد الله، محمد بن يزيد القزويني، (المتوفى: 273 هـ) السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، الطبعة الأولى.  |
| 8  | المباركفوري، أبو العلا، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم (المتوفى: 1353هـ) تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.   |
| 9  | محمد بن حبان البستي (توفي 354هـ)، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ/ 1993م (ط 2).  |
| 20 | محمد بن سعود البشر، موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصرة، جمع وإعداد: علي بن نايف الشحود: النخلة المسخ، موقع الإسلام اليوم: <a href="http://www.islamtoday.net">www.islamtoday.net</a>                             |
| 21 | المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية، مصر، الطبعة الأولى، 1356 هـ.  |
| 22 | النووي، يحيى بن شرف، أبو زكريا (توفي 676 هـ)، المنهاج شرح صحيح   |

مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1329 هـ (ط 2).

#### مراجع القسم التجريبي من البحث

1. قاموس القرآن الكريم. معجم الحيوان. مؤسسة الكويت للتقدم العلمي. الطبعة الأولى، الكويت، 1999.
  2. قاموس القرآن الكريم. معجم النبات. مؤسسة الكويت للتقدم العلمي. الطبعة الأولى، الكويت، 1999.
  1. Guyton AC and Hall JE. 2000. Textbook of Medical Physiology, 10<sup>th</sup>, Elsevier Saunders, USA.
  2. Brody T. 1999. Nutritional Biochemistry, 1999, Academic Press.
  3. Vander A, Sherman J and Luciano D. *Human Physiology*, 8<sup>th</sup> ed., 2001, McGraw Hill, USA.
  4. Foster-Powell K, Holt SHA and Brand-Miller JC. 2002. International table of glycemic index and glycemic load values: 2002. *American Journal of Clinical Nutrition*; 76:5-56.
- The Food Processor SQL, ESHA Research, 10.7.0, 2010.

#### السيرة الذاتية للباحثين

أولاً: الباحث الأول:

الاسم: حذيفة شريف "الشيخ صالح" الخطيب.

مكان العمل الحالي: كلية الإلهيات، جامعة حران، شانلي أورفة، تركيا.

.00905077764455

البريد الإلكتروني: [dr-hothifa@hotmail.com](mailto:dr-hothifa@hotmail.com)

ثانياً: الباحث الثاني:

الاسم: "معز الإسلام" عزت محمود فارس.

مكان العمل الحالي: قسم التغذية السريرية، كلية العلوم الطبية التطبيقية، جامعة

حائل، حائل، المملكة العربية السعودية. الهاتف: 00966549847886.

البريد الإلكتروني (العمل): [m.faris@uoh.edu.sa](mailto:m.faris@uoh.edu.sa)

البريد الإلكتروني (الشخصي): [moezfaris@hotmail.com](mailto:moezfaris@hotmail.com)

**Fatih Bir Fakih: Ebû Abdullah Esed b. Furât b. Sinan (142–213/759–828), Hayatı ve Fıkıh İlmindeki Yeri**

**Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN**

**Özet:** Esed b. Furât, 142 tarihinde *Harran*'da doğdu. İki yaşında iken *Kayrevân*'a gitti, sonra *Tunus*'a geçti. Orada *İbnü'z-Ziyâd*'dan fıkıh öğrendi, *Muwatta*'ı dinledi. Sonra 142 tarihinde *Medine*'ye giderek *İmam Malik*'ten tekrar *Muwatta*'ı dinledi ve fıkıh dersleri aldı. Sonra *Irak*'a geçerek *Ebû Yusuf* ve *İmam Muhammed* ile buluştu. Onlardan da *Irak Fıkhını* aldı.

*İmam Mâlik*'in vefatından sonra *Mısır*'a geçti. *Mısır*'da *İmam Mâlik*'in talebesi *İbnü'l-Kâsım*'a sorduğu fıkhi sorulara aldığı cevapları *el-Esediyye* adlı kitaplarda topladı. *El-Esediyye*, *Sahnûn*'un *el-Müdeventü'l-Kübra*'sının aslını oluşturmaktadır.

181 yılında *Kayrevân*'a dönen *Esed* 203 de *Ziyadetullah el-Ağlebî* tarafından *Kayrevân* ve *Kuzey Afrika* kadılığına atandı. 212 de kâdı ve ordu komutanı iken *Sarakosa (Sicilya)* kuşatmasında aldığı yaralardan şehit oldu ve buraya defnedildi.

Anahtar Kelimeler: *Esed b. Furât*, *el-Esediyye*, *el-Müdevene*, *Hanefî*, *Malikî*

**The Scribe and Victor: Abu Abd Allah Asad b. Al-Furad b. Sinan (142-213/759-828), His Life and Status on Fiqh**

**Abstract:** Asad ibnu'l-Furad was born at *Harran* in 142. Then, He was moved to *Qayrawan* when he was two years old. After that, He entered *Tunis*; in there he studied fiqh and heard '*al-Muwatta*' from

*Ibn al-Ziyad*. After that, he travelled to *al-Medina* in 172, and heard *al-Muwatta'* again and studied fiqh lessons from *Imam Malik*. Next, He went to Iraq and met with *Abu Yusuf* and *Imam Muhammad*. He obtained fiqh of Iraq from them.

He traveled to *Egypt* after death of *Malik*. In *Egypt*, he met *Ibn al-Qasim* who is student of *Malik*. He asked him questions on fiqh, and wrote his answer. Then, He collected those answers into books which were called *al-Asadiyya*. The *al-Asadiyya* was the basis for the *al-Mudawwana al-Kubra* of *Sahnun*.

Then, He returned to *Qayrawan* in 181. *Asad* was appointed as a qadi of *Qayrawan* and *North Africa* by *Ziyadatullah al-Aghlabi* in 203. He died of his wounds during the siege of *Syracuse (Sicily)* while he was the qadi and commander of the army in 212, and was buried there.

Key words: *Asad b. al-Furad*, *al-Asadiyya*, *al-Mudawwana*, *Hanafi*, *Maliki*

### 1. Esed b. Furât'ın Hayatı

İslam Hukuk tarihinde pek çok İslam Hukukçusu yetişmiştir. Bunlar arasında Esed b. Furât hem hukukçu hem de komutan olma kimliğiyle öne çıkmaktadır. Ayrıca fıkıh ilminde *Medine* (Malikî) ekolü ile *Irak* (Hanefî) ekolünü şahsında birleştirmiş fakih bir kişidir. İlme olan aşkı küçük yaşlardan itibaren onu seyahatlere çıkarmış, devrinin büyük hukukçularından istifade etmiştir. Kadılık makamına ulaşan ilmî bir kişiliğe rağmen savaş meydanlarından kaçmamış, kahraman bir komutan olarak cihat meydanında şehit olmuştur.

#### 1.1. İsmi, Künyesi ve Kabilesi:

Biyografi ve tarih kitaplarında tam adı, *Esed b. Furât b. Sinân* olarak geçmektedir. Künyesi "*Ebu Abdillah*"tır. Kadılık yaptığı yer olan *Kayrevân'a* nispetle "*el-Kayrevânî*" künyesi ile meşhur olmakla birlikte, doğum yeri olan *Harran'a* nispeten "*el-Harrânî*" ve ömrünün çoğunu geçirdiği *Kuzey-Batı Afrika'ya (Mağrip)* nispet edilerek "*el-Mağribî*" olarak da bilinir. Arap kabilelerinden *Benî Süleym b. Kays'ın* mevlâsıdır.<sup>1</sup> Buradan hareketle aslen Arap olmadıkları

<sup>1</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nufûs* (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1414/1994), I, 254; Kâdi Ebü'l-Fadl İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî, *Tertîbü' medârik ve FTakrîbü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-



dedelerinin esir veya köle olarak Arap yarım adasına geldiği ve sonradan serbest bırakıldıkları söylenilebilir.

### 1.2. Ailesi

Köken olarak *Horasân-Nişâbûr*'ludur.<sup>2</sup> Babası *Furât*, Abbasi halifesi *Ebû Cafer Mansûr* tarafından *'İfrîkiye*<sup>3</sup> yöresine gönderilen *Muhammed b. Eş'as el-Huzâî* komutasındaki Horasan ordusunda askerdi.<sup>4</sup> Kaynaklarda dedesinin adının *Sinân* olmasından başka, büyük dedeleri ve soyu hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Künyesinin *Ebû Abdillâh* olmasından hareketle *Abdullah* isimli bir oğlu olduğu anlaşılmaktadır. Bu oğlu dışında babasının yanından hiç ayrılmayan onun gibi ilme düşkün *Esmâ* isimli bir kızı bulunmaktadır.

Aynı zamanda babası gibi fakih olan *Esmâ b. Esed b. Furât*, babasının öğrencilerinden ve ondan sonra *Kayrevân* kadısı ve Hanefilerin imamı olan *Muhammed b. Ebi'l-Cevâd el-Mutezilî* (ö. 250/864) ile evlenmiştir.<sup>5</sup>

### 1.3. Doğumu ve Seyahatleri

Doğum yerinin *Harran* olduğu kesin olarak bilinmekle birlikte, doğum tarihi hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Hicri 142 (759) tarihi genel kabul görünürken,<sup>6</sup> 140, 143, 144 veya 145 tarihleri de

---

ilmiyye, 1418/1998), I, 270; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hasen b. Ali b. el-Hatîb İbn Kunfûz el-Kusantîni, *el-Vefayât* (Beyrut: Dârü'l-afâki'l-cedîde, 1403/1983), 164; Ali b. Hibetullâh Ebî Nasr b. Mâkûlâ, *el-İkmâl* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1411/1990), IV, 454; Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmî'n-nübelâ* (Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1402/1982), X, 225.

<sup>2</sup> Maliki, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 254.

<sup>3</sup> **'İfrîkiye**: Günümüzde Libya, Tunus ve Cezayir'in doğu kısımlarını içine alan Kuzey Afrika yöresi (bkz. Hüseyin Mu'nis, *Atlas Târîhü'l-İslâm* (Kahire: ez-Zehrâ li'l-i'lâm el-Arabî, 1407/1998), 158-160).

<sup>4</sup> Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed el-Ensârî el-Üseydî ed-Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân fi ma'rifeti ehli'l-Kayrevân [İkmâl ve Talik: Ebü'l-Fadl Ebü'l-Kâsım b. İsa b. Nâcî et-Tenûhî]* (Mısır: Mektebetü'l-hancî, 1972), II, 3, 4; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebû Bekr el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletü's-siyerâ* (Kahire Dârü'l-meârif, 1985), II, 380; Muhammed Azb, *İmam Sahnûn* (Kahire Dârü'l-fercânî, tsz.), 226; Ali Bakkal, *Harran Okulu* (İstanbul: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü yayınları, tsz.), 255.

<sup>5</sup> Muhammed Azb, *İmam Sahnûn*, 13, 148, 220.

<sup>6</sup> Maliki, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 254; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulle*, II, 380; İbn Kunfûz, *el-Vefayât*, 164; Hayrüddin b. Mahmud ez-Zirikli, *A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2006), I, 298; *"Esed"*, *İslam Ansiklopedisi*, (Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, 2001), IV, 24.

verilmektedir.<sup>7</sup>

İki yaşında iken babası ile birlikte ordu içinde *Kayrevân*'a geldi ve burada beş yıl kaldı. Sonra *Tunus*'a geçti ve orada yaklaşık dokuz yılını geçirdi. 18. yaşına geldiğinde *Becrede*'de<sup>8</sup> temel dini ilimleri öğrendi ve Kur'anı ezberledi.<sup>9</sup>

#### 1.4. Tahsil Hayatı

İlim tahsiline ilk olarak *Ali b. Ziyâd el-Absî*'nin (ö.183/799) yanında başladı. Ondan *Muvatta*'ı dinledi ve Malikî fikhını öğrendi. 172 senesinde Medine'ye geçerek *İmam Malik*'in (ö. 179/795) ders halkasına katıldı. Ona tekrar *Muvatta*'ı okudu. Onun yanında bir süre kaldı, ilminden istifade etti, hatta *İmam Malik*'i bıktırarak derecede fikhî konular hakkında sorular sorduğu, görüşlerini öğrenmek istediği rivayet edilir. Sonra hocasının teşvik ve tavsiyesi üzerine Irak bölgesine geçerek, *İmam Ebu Hanife*'nin öğrencilerinden *Ebû Yûsuf* (ö.182/798), *Esed b. Amr el-Becelî* (ö. 190/806) ve *Muhammed b. Hasan*'ın (ö.189/804) derslerine katıldı.<sup>10</sup> Burada hadis rivayet etti, *Ebû Yûsuf* ondan *Muvatta*'ı dinledi.<sup>11</sup> Ayrıca rey ashâbı ile görüş alışverişinde bulundu, onların fikhî görüşlerini dinledi. Hanefî mezhebinin esaslarını öğrendi. *İmam Malik*'in vefatından sonra öğrencilerinden istifade etmek üzere *Mısır*'a geçti. Irak'ta derlemiş olduğu Hanefî fikhına ait görüşleri *İbnü'l-Kâsım*'a (ö. 181/806) sordu, ondan aldığı bilgiler ile önceki birikimlerini toparlayarak Malikî ve

<sup>7</sup> Zehebî, *Siyer*, X, 225; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, IV, 455; Tenûhî, *Meâlim'ül-İmân*, 26; Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şecertü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye* (Kahire: Mabaatü's-selefiyye, 1349), I, 62; Cengiz Kallek, "Esed b. Furat", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,(İstanbul: Divantaş, 1995), XI, 366; Ali Bakkal, *Harran Okulu*, 254.

<sup>8</sup> Nehir olarak **Becrede**: Cezayir'e bağlı Kustantiniye yakınlarında doğup, batıdan doğuya doğru akarak *Gâru'l-Milh* yakınlarında Akdeniz'e dökülen nehrin adıdır. Bu nehre bağlı birçok kol ve üzerinde üç gölcük vardır. (Muhammed Mahlûf, *Şecertü'n-nûr*, II, 186). Yerleşim yeri olarak Tunus'ta bu nehir kıyısında bir vadide kurulan, Roma döneminde *Bagrada* olarak isimlendirilen şehrin adıdır. Günümüzde, Ba'nın Mim'e kalb edilmesiyle *Mecrede* olarak isimlendirilmektedir. (Mâlikî, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 255; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulle*, II, 381; Tenûhî, *Meâlim'ül-imân*, 4).

<sup>9</sup> Maliki, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 255; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulle*, II, 381; Tenûhî, *Meâlim'ül-imân*, 4; Muhammed Azb, *İmam Sahnûn*, 117; Ali Bakkal, *Harran Okulu*, 255;

<sup>10</sup> Maliki, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 255; İbn Kunfûz, *el-Vefayât*, 164; Muhammed Azb, *İmam Sahnûn*, 118; Cengiz Kallek, *Esed b. Furat*, DİA, XI, 366.

<sup>11</sup> Kadı İyaz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 270; Muhammed Mahlûf, *Şecertü'n-nûr*, I, 62.

Hanefî fıkhnı mezcedtiği “*el-Esediye*” isimli kitabını tasnif etti. Eserin yazımını tamamladıktan sonra 181 yılında *Kayrevân*’a döndü. Hadiste imamlığı, fıkhıta mahareti ve diğer ilimlere olan hâkimiyeti her tarafa yayıldı. <sup>12</sup> Ders halkasına katılan pek çok kimse ondan *Muvatta* ile birlikte, *el-Esediyye*’yi dinledi.<sup>13</sup>

### 1.5. *Kayrevân ve Kuzey Afrika Kadılığı*

Mısır’dan dönen Esed, *Kayrevân*’da kendisini ilmi faaliyetlere verdi, pek çok talebe yetiştirdi. Şöhreti her tarafa yayıldı. *Kuzey Afrika*’da dönemin en büyük âlimi oldu. Bu ilmî konumu ve etkisinden dolayı 203 veya 204 senesinde *Ziyadetullah b. İbrahim b. Ağleb* tarafından başkent *Kayrevân* ve *Kuzey Afrika* kadılığı ile görevlendirildi.<sup>14</sup> Esed, bu göreve getirildiğinde, *Ebû Muhriz el-Kinânî* de (ö. 214/829) görevinin başındaydı. O zamana kadar bir bölgede iki kadının aynı anda görevlendirildiği görülmemiştir. <sup>15</sup> Bu durum *Ebû Muhriz*’in gücüne gitti,<sup>16</sup> ancak Esed’in otoritesi, şöhretinden dolayı bir şey diyemedi, aralarındaki soğukluk ve rekabet kadılık görevleri süresince de devam etti.<sup>17</sup>

Bu görev süresince *Ebû Muhriz*’in ilmi birikime karşın, Esed’in ona göre daha cesur ve tarafsız olduğu rivayet edilir. Kadılık görevleri sırasında *Mansûr et-Tunbüzî*, *Ziyâdetullah*’a karşı ayaklandı (194-208/810-824). *Kuzey Afrika* ve *Kayrevân*’ı ele geçirdi, *Kasr-ı Kadim*’i kuşattı. Halkın ve ulemanın desteğini arkasına almak isteyen *Mansûr*, Esed ve *Ebû Muhriz*’i yanına çağırarak “*bu kötü adam Müslümanlara zulmetti*” dedi, kendisine yardımcı olmalarını istedi. Ondan ve askerlerinden korkan *Ebû Muhriz* “*evet, Yahudi ve Hristiyanlara da zulmetti*” diyerek ona katıldı. Esed ise “*bundan önce siz kardeş (birbirinize yardımcı) idiniz. Şimdi de öylesiniz. O zaman size ve ona karşı nasıl tarafsız kalıyorsak bu günde ona karşı tarafsız olmamız gerekir*”

<sup>12</sup> İbn Kunfüz, *el-Vefayât*, 164.

<sup>13</sup> Mâlikî, *Riyâdü’-n-nufûs*, I, 255.

<sup>14</sup> Mâlikî, *Riyâdü’-n-nufûs*, I, 255; İbnü’l-Ebbâr, *el-Hulle*, II, 381; Kadı İyaz, *Tertîbü’l-medârik*, I, 276; İbn Kunfüz, *el-Vefayât*, 164; Zirikli, *A’lâm*, I, 298; Huseyin Mu’nis, *Me’âlimü târihi’l-Mağrib ve’l-Endülüs* (Kahire: Dârü’r-reşâd, 2004), 101; Muhammed Mahlûf, *Şecertü’-n-nûr*, I, 62; Ali Bakkal, *Harran Okulu*, 259.

<sup>15</sup> Maliki, *Riyâdü’-n-nufûs*, I, 269; Tenûhî, *Meâlim’ül-İmân*, 19; Muhammed Azb, *İmam Sahnûn*, 120; Esed, *İA*, IV, 24.

<sup>16</sup> İbn ‘İzârî el-Merâküşiy, *el-Beyânü’l-muğrib fî ahhâri Endülüs ve’l-mağrib* (Beyrut: Dârü’s-sekâfe, 1983), I, 97.

<sup>17</sup> Bkz. Kadı İyaz, *Tertîbü’l-medârik*, I, 278.

diyerek onu reddetti. Bu söz üzerine *Mansûr*'un yanındaki askerlerden bazıları ona saldırdı ve zarar verdi. Karşılaştıkları bu tavır ve saldırı sonrası hayatlarından endişe ederek evlerine döndüler. Bir süre sonra *Mansûr* yenildi, yönetim tekrar *Ziyâdetullah*'a geçti.<sup>18</sup>

Görevleri sırasında *Ziyâdetullah* her konuda onların görüşlerini alırdı. Hatta askeri konularda dahi onlara danıştırdı. Bu istişarelerde *Ebû Muhriz*, biraz beklemeyi, duruma göre hareket etmeyi tercih ederken Esed uzak görüşü ve ince düşüncesi ile farklı çözüm yolları üretmiştir.<sup>19</sup>

Esed b. Furât *Kayrevân*'daki bu görevine komutan olarak atanmasına kadar devam etmiştir.

#### 1.6. Sicilya Adasının Fethinde Komutan Olarak Yer Alması

*Sicilya* adasındaki iç karıklıklardan yararlanarak buranın fethini düşünen *Ziyâdetullah* asker toplamaya başladı. Buranın fethinde yer alacak ordunun ve donanmanın komutanlığına daha çok fıkı ile meşhur olan Esed b. Furât'ı getirdi. Çünkü *Ziyâdetullah*, kendisine karşı birçok kez isyan etmiş, farklı bölgelerden toplanan askerlerle oluşan bu orduya ve komutanlara güvenmiyor, ulemanın Sicilyalılarla yapılan anlaşmayı bozmasına karşı tepkisinden de çekiniyordu.<sup>20</sup>

İlk başlarda Esed, tenzil-i rütbe olarak değerlendirdiği bu görevi kabul etmek istemedi. *Ziyâdetullah*'a “Allah Emirini durumunu ıslah etsin. Bunca yıl Allah'ın helal ve haramı ile hükmettikten sonra beni azlediyorsun, komutanlıkla görevlendiriyorsun” diyerek karşı çıktı. *Ziyâdetullah* ise “Ben seni kadılık görevinden azletmedim. Aksine komutanlık görevini de verdim. O kadılıktan daha şerefli dir. Kadılık makamını da devam ettirdim, sen hem kadı hem de komutansın” dedi. Bu açıklama üzerine görevi kabul etti. Esed'in kadılık görevine atanmasıyla yaşanan ilk, burada da yaşandı. O zamana kadar Afrika yöresinde hiç kimsede hem kadılık hem de komutanlık görevi bir arada bulunmamıştı. Bu atanmadan sonra Esed, hem kadı, hem de komutan olarak görev yaptı.<sup>21</sup> Esed'in ordunun başına geçmesiyle

<sup>18</sup> Mâlikî, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 270; Kadı İyaz, *Tertibü'l-medârik*, I, 278; Tenûhî, *Meâlim'ül-imân*, 20-21; İbn 'İzârî, *el-Beyân*, I, 98-100.

<sup>19</sup> Mâlikî, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 271.

<sup>20</sup> Mâlikî, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 255, 271; İbn 'İzârî, *el-Beyân*, I, 102.

<sup>21</sup> Mâlikî, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 271; Kadı İyaz, *Tertibü'l-medârik*, I, 276; Tenûhî, *Meâlim'ül-*

Arap, Berberî ve Endülüslülerden, avam halktan ve eşraftan pek çok kimse orduya katıldı. Hatta İlim ve basiret sahibi kimseler de destek vererek bu seferde yer aldılar.<sup>22</sup>

212 tarihinde, ordunun başında 70 yaşında bir komutan olarak geçen Esed, *Sakaliye/Sicilya* adasına sefer düzenledi. Adayı karadan ve denizden kuşattı, buraları elinde tutan Bizans'a bağlı Rumlarla savaştı. Pek çok ganimet ve esir elde etti.<sup>23</sup> Cesareti ve atılganlığı, komutanlığı sırasında savaşta da kendisini göstermiştir. Sefer sırasında ordusunu devamlı teşvik ederek moral vermiş, askerlerini savaşa cesaretlendirmiş ve kendisine bağlı asker sayısı elli bin kişi olmasına rağmen yüz bin kişilik düşman askeriyle savaşp zafer kazanmıştır. Muharebe esnasında, elinde sancakla Yasin suresini okuyarak ordusunu hücumla kaldırdığı ve zafer kazandığını nakledilmiştir.<sup>24</sup>

Esed, aslen bir asker olmamakla birlikte kısa zamanda askerliği ve savaş taktiklerini öğrenmiş bulunuyordu. Onun bir komutan olarak temel özelliklerinden biri de, yönetimindeki işleri son derece düzenli ve akıllı bir şekilde idare etmesiydi. Onun akılcı bir düzene sahip olmasında uzun yıllar re'yi de kullanarak fıkıh tahsili yapmış olmasının büyük rolü vardır.<sup>25</sup>

Çetin geçen bu seferde yaşanan çatışmalarda kahramanlık göstererek büyük başarılar elde etti. *Mazra*, *Agregenta* ve adanın ortasında yer alan *Castrogiovanni (Enna)* onun komutasında fethedildi. Sonra adanın başkenti konumundaki *Sarakosa*'ya yöneldi ve burayı kuşattı.<sup>26</sup>

### 1.7. Ölümü

Çok zorlu şartlarda gerçekleşen *Sarakosa* muhasarasında bir hücum esnasında yaralandı. Bu yaralanma sonucunda veya diğer bir rivayette uzun süren kuşatma sırasında otaya çıkan ve çok sayıda

---

*imân*, 22; Cengiz Kallek, *Esed b. Furât*, DİA, XI, 366.

<sup>22</sup> İbn 'İzârî, *el-Beyân*, I, 102; Abdülaziz es-Seâlibî, *Târîhü Şimâli İfrikâyâ* (Beirut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1410/1990), 221; Muhammed Azb, *İmam Sahnûn*, 121.

<sup>23</sup> İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulle*, II, 381; İbn 'İzârî, *el-Beyân*, I, 103.

<sup>24</sup> Kadı İyaz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 277; Tenûhî, *Meâlimü'l-ıman*, II, 23; Zehebî, *Siyer*, X, 228; Ebü'l-Hasen Ali b. Abdullah b. Muhammed en-Nübâhî el-Cüzâmî, *Târîhü'l-kudâti'l-Endülüüs* (Beirut: tsz.), 54.

<sup>25</sup> Ali Bakkal, *Harran Okulu*, 265.

<sup>26</sup> Huseyin Mu'nis, *Me'âlimü Târîhi'l-Mağrib ve'l-Endülüüs*, 102.

Müslümanın ölmesine neden olan taun (veba) salgında rahatsızlanarak 213 (828) yılı Rebûlâhir ayında şehit oldu. Na'şısı surlara yakın bir yere defnedildi. Kabri ve mescidi oradadır.<sup>27</sup>

Esed'in kumandasında başlatılan bu seferler sürdürülerek yetmiş seksen yıl içinde Sicilya ve Malta adalarının tamamı alınmış, Fransa, Sardunya ve Korsika sahilleri tehdit edilmeye başlanmıştır.<sup>28</sup> Bunun neticesinde Müslümanlar uzun süre orta Akdeniz'i ellerinde tutmuşlar, deniz ticaret yolları üzerinde söz sahibi olmuşlardır.

## 2. Esed b. Furat'ın Fıkıh İlmindeki Yeri

Esed, küçük yaşlarda başladığı ilim tahsilini Kuran öğreniminden hemen sonra Hadis ve Fıkıh eğitimi olarak sürdürmüştür. Hadiste İmam sayılabilecek bir noktaya gelirken, başta *İmam Malik* ve Irak ashabından istifade ettiği bilgilerle Fıkıh ilminde de müçtehit sayılabilecek bir konuma gelmiştir. Döneminde ehli hadis ve ehli rey olarak isimlendirilen Mısır ve Irak ekollerine hâkim olmuş, böylece Hanefî ve Malikî mezheplerinin bilgisine de sahip olmuştur.<sup>29</sup> Bu durum, mensup olduğu mezhep konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Malikî mezhebine mensup olduğunu söyleyenler yanında re'yi çok kullanmasından Hanefî mezhebine geçtiğini düşünenler de bulunmaktadır.<sup>30</sup> Önce Malikî iken Irak'a gidince Hanefî mezhebine yakın olduğu, İmam Malik'in ölümüyle tekrar Malikî mezhebine döndüğü ancak bazı usul ve furu konularında Hanefî mezhebinin izlerinin kaldığını düşünenler de vardır.<sup>31</sup> Meşhur olan *Medine* ve *Irak* âlimlerinden birçok kimse ile görüşmüş, görüşlerini çok iyi öğrenmiş, böylece geniş bir fikhî birikime sahip olduğu için, kendisine göre doğru olanla amel etmiş,

<sup>27</sup> Kadı İyaz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 278; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulle*, II, 381; Kadı İbrahim b. Nüreddîn İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcül-mühezzeb fî ma'rifeti a'yânî ulemâi'l-mezheb* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1417/1996), 162; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, IV, 455; İbn Kunfuz, *el-Vefayât*, 165; Zehebî, *Siyer*, X, 227-228; Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebu Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve ebnâü ebnâi'z-Zemân* (Beyrut: Dâru Sâdır, tsz.), III, 182; Zirikli, *A'lâm*, I, 298; Huseyin Mu'nis, *Me'âlimü Târîhi'l-Mağrib ve'l-Endülüs*, 102; İbn 'Izârî, *el-Beyân*, I, 104; Maliki, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 255; Tenûhî, *Meâlim'ül-îmân*, 25; Seâlibî, *Târîh*; 222; *Esed*, İA, IV, 24.

<sup>28</sup> Cengiz Kallek, *Esed b. Furat*, DİA, XI, 367.

<sup>29</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Malik hayatühü ve asrühü-ârâühü ve fikhühü* (Beyrut: Dâru'l-fikr'ül-Arabî, tsz.), 213.

<sup>30</sup> Tenûhî, *Meâlim'ül-îmân*, 5.

<sup>31</sup> Abdurrahman İbn Haldun, *el-Mukaddime* (Magrib: Dâru'l-beyda, 2005), III, 9; Muhammed Mahlûf, *Şecertü'n-nûr*, I, 62.

mezhep taassubu ile davranmamıştır.<sup>32</sup>

İlmi faaliyetleri esnasında Fıkıh derslerinin yanı sıra Hadis rivayet etmiş, Kur'anı tefsir etmiş, tefsir metinlerini okutmuş, Kelam konularında insanları aydınlatmış vaz ve nasihatte bulunmuştur.<sup>33</sup> Sika bir ravi olan Esed, selef inancına sahipti, sünneti yaşardı, sonradan ortaya çıkan Kur'an'ın mahlûk olması gibi konulara meylectmemiş, bu gibi konulara şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>34</sup>

### 2.1. Hocaları ve İlmi Seyahatleri

İlk hocası *Ali b. Ziyâd el-Absî et-Tûnusî*'dir. Ondan temel İslami ilimleri öğrendi, Malikî fikhını aldı ve *Muvatta'ı* ezberledi.<sup>35</sup> Daha sonra kaynağından hadis öğrenmek ve fıkhi bilgisini arttırmak için Medine'ye gitti.

Medine *İmam Malik*'ten ders aldı, *Muvatta'ı* tekrar dinledi. Ondan Hadis rivayeti yanında fıkhi bilgiler de aldı. Hocasına her konuda sorular sorar, görüşlerini öğrenmek isterdi. Hocası onun bu merakını ve arzusunu kırmamış, ona diğer talebelerinden farklı davranmış, sorularını cevapsız bırakmamıştır. Hatta ona özel bir zaman ayırmış, bu süre zarfında hocasına aklına takılan konular yanında arkadaşlarının verdiği soruları da sormuştur.<sup>36</sup> *İmam Malik* ise usulü, sünnete bağlılığı ve hadis rivayetine gösterdiği itina gereği fazla rivayetten kaçınır, talebelerinden gelen sorulara uzun süre düşünüp tatmin olduktan sonra cevap verirdi. Emin olmadığı konular hakkında fetva vermez, özellikle gerçekleşmemiş, farazi konularla ilgili sorulara cevap vermezdi. Daha fazlasını isteyen öğrencisine vakit ayıramayan *İmam Malik*, usulüne de ters düştüğü için ona Irak'a gitmesini tavsiye etmiştir.<sup>37</sup> Bu tavsiye ve arkadaşlarının teşviki üzerine kafasındaki sorulara cevap bulmak, fıkhi birikimini arttırmak, ehli rey ile tanışıp, Hanefi fikhını öğrenmek üzere Irak'a gitmeye karar verdi.

Arkadaşları *Hâris b. Esed el-Kafesî* ve *Gâlib b. Mehdî es-Sıhrî* ile

<sup>32</sup> Tenûhî, *Meâlim'ül-îmân*, 16.

<sup>33</sup> Malikî, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 264.

<sup>34</sup> Kadı İyaz, *Tertibü'l-medârik*, I, 275; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-mühezzeb*, 161.

<sup>35</sup> Muhammed Azb, *İmam Sahnûn*, 226; Zehebi, *Siyer*, X, 225.

<sup>36</sup> Tenûhî, *Meâlimu'l-îman*, II, 6.

<sup>37</sup> Mâlikî, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 255; Kadı İyaz, *Tertibü'l-medârik*, I, 270; Tenûhî, *Meâlimu'l-îman*, II, 5; İbn Ferhûn *ed-Dîbâcü'l-mühezzeb*, 161; Muhammed Mahfuz, *Terâcimü'l-müellifîne't-Tunisiyyîn* (Beirut: tsz.), IV, 17.

vedalaşmak için *İmam Malik*'in yanına çıktıklarında iki arkadaşına tavsiyeden sonra ona dönerek “*Sana takvâyı, Kur'an'ı ve bu ümmete nasihat etmeni tavsiye ediyorum*” demiştir. Onun azmini takdir eden *İbn'ül-Kâsım* ise “*Allahtan korkmanı, Kuran'ı ve bu ilmi yaymanı tavsiye ediyorum*” demiştir.<sup>38</sup> Bu tavsiyeler onun, ilim öğrenme ve yayma konusundaki azmini ve hocalarının yanındaki yerini açıkça göstermektedir.

*Irak* bölgesine gelen *Esed*, *Kûfe*'de *İmam Ebû Yusuf* ve *İmam Muhammed*'in derslerine katıldı. Ayrıca *Cerîr b. Abdulhamid ed-Dabbî* (ö. 188/804)<sup>39</sup>, *Yahya b. Zekeriyya b. Ebî Zaîde* (ö. 183/799)<sup>40</sup>, *Esed b. Amr el-Bücelî* (ö. 190/806), *Huşeym b. Beşîr* (ö. 183/799) ve *Ebû Bekr b. Ayyâş* (ö. 194/809) gibi âlimlerden de fıkıh, hadis ve kıraat dersleri aldı. Onlardan özellikle Hanefî mezhebinin esaslarını öğrendi. Onlarla fıkhi tartışmalara girdi, aynı zamanda onlara *İmam Malik*'in fıkhi görüşlerini ve *Muvatta*'ı da rivayet etti.<sup>41</sup>

Hadis birikimi ile yaptığı ilmi tartışmalarda sorulara verdiği cevaplarla diğer talebelere farklı yönleri ortaya çıkan *Esed*, hocalarının gözüne girmiş ve onların takdirini kazanmıştır. Özellikle *İmam Muhammed* onu her türlü maddi ve manevi yönden desteklemiş, onu himayesine almıştır. Hatta onunla birlikte Hacca gitmeyi teklif etmiş, *Esed* ise *Irak*'ta kalıp fıkıh ilmini arttırmak istediğinden bu teklife sıcak bakmamıştır. Ancak arkadaşlarının teşvikiyle kabul etmiş ve *İmam Muhammed*'le *Mekke*'ye gitmiştir. Bu yolculuk, *İmam Muhammed*'le olan yakınlık ve samimiyetlerini arttırmış, gündüz yapılan dersler dışında, geceleri de evinde tek başına buluşarak ondan daha fazla istifade etmesine katkı sağlamıştır.<sup>42</sup> *İmam Malik*'in vefat haberi gelinceye kadar onun yanında kalmış, görüşlerini yazmış, bilgisinden istifade etmiştir.

*Irakta* Hanefî mezhebine meyleden *Esed*, *Malik b. Enes*'in ölümü üzerine burada yaşanan hüznü görünce tekrar eski mezhebine sarıldı.

<sup>38</sup> Maliki, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 257; Kadı İyaz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 271; Tenûhî, *Meâlimü'l-îman*, II, 6;

<sup>39</sup> İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, IV, 455.

<sup>40</sup> Zehebî, *Siyer*, X, 225.

<sup>41</sup> Maliki, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 255; Kadı İyaz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 271, 468; Tenûhî, *Meâlim'ül-îmân*, II, 4; İbn Ferhûn *ed-Dîbâcü'l-mühezzeb*, 161; Mahfuz, *Terâcim*, IV, 17; Mahlûf, *Şecertü'n-nûr*, I, 62; Ali Bakkal, *Harran Okulu*, 255.

<sup>42</sup> Maliki, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 258; Kadı İyaz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 271-272; Tenûhî, *Meâlim'ül-îmân*, 8, 9.



İmam Malik'in vefatıyla ondan yeterince istifade edemediği kanaatine varan Esed, onun ileri gelen öğrencilerinden faydalanmak için Mısır'a gitti.<sup>43</sup> Burada Abdurrahman ibnü'l-Kâsım el-Utekî (ö. 191/806), Abdullah b. Vehb (ö. 197/813), Eşheb b. Abdilazîz el-Kaysî (ö. 204/820) ve el-Müseyyeb b. Şerîk/Şüreyk (ö. 186/802) gibi Malikî imamlarıyla görüştü, onların derslerine katıldı, fikhî konularda görüşlerini dinledi.<sup>44</sup> Özellikle ders halkasına katıldığı kimseler arasında Medine'de İmam Mâlik'in derslerine devam ederken tanıştığı İbnü'l-Kâsım'ın yeri farklıdır. Esed'in "Küçük Mâlik" olarak isimlendirdiği İbnü'l-Kâsım'ın yanında İmam Mâlik'in derslerinde tuttuğu notlardan oluşan üç yüz dört cilt (cüz) büyüklüğünde fıkıh derlemeleri bulunduğu ve yine ondan dinlediği yirmi kitap bulunduğu rivayet edilir.<sup>45</sup> Esed, onun yanında bir süre kalmış ve yaptığı müzakereler sonunda tuttuğu notlarla Mâlikî ve Hanefî fikhını karşılaştırdığı *el-Esediyye* isimli geniş hacimli eserini yazmıştır.<sup>46</sup>

## 2.2. Talebeleri

İslâmî ilimlerdeki derinliği ve konulara farklı bakış açıları geliştirmesi ile tanınan Esed'in İslam ülkesinin her tarafından, özellikle Kuzey Afrika yöresinden talebeleri olmuştur. Kendisi ilim öğrenmek için yapmış olduğu seyahatler sırasında dahi bulunduğu yerlerde dersler vermiş, birçok kimse onun ilminden istifade etmiştir. Başta *el-muvatta* olmak üzere Hadis rivayeti ve *el-Esediyye*'den yapmış olduğu fıkıh dersleri yanı sıra tefsir, beyân ve belâgat gibi edebî ilimleri de okutmuştur. Ders halkasına katılanlar arasında "Sahnûn" lakabı ile meşhur olan Abdüsselâm b. Said et-Tenûhî (ö. 240/854) ve kızı Esmâ b. Esed b. Furât ön plana çıkmaktadır.

*Sahnûn*, Malikî fikhında önemli bir yere sahiptir. Hocasından sonra *Kayrevân* kadılığı da yapmıştır. Hocası Esed'in "el-Esediyye" adlı eserini yeniden tasnif etmiş, konularına ayırmış ve İmam Malik'in bazı görüşleri ile biraz da hadis ekleyerek *el-Müdevoene* isimli eseri oluşturmuştur. Bu eser İbnü'l-Kâsım'ın da desteğiyle Kuzey Afrika ve Mağrib'de büyük bir beğeni kazanmış ve Maliki mezhebinin yayılmasına sebep olmuştur. *El-Müdevenetu'l-kübra* ismi ile meşhur

<sup>43</sup> Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *et-Tabakâtü'l-Fukahâ*, (Beyrut: Dârü'r-râid el-Arabî, 1970), 155.

<sup>44</sup> Malikî, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 261; Kadı İyaz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 272; Cengiz Kallek, *Esed b. Furât*, DİA, XI, 366; Ali Bakkal, *Harran Okulu*, 256.

<sup>45</sup> Kadı İyaz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 434.

<sup>46</sup> Malikî, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 255; İbn Kunfûz, *el-Vefeyât*, 164.

bu eser, *Sahnûn*'un Malikî mezhebinde önemli bir yere sahip olmasını sağlamıştır.<sup>47</sup>

Kızı Esmâ ise yüksek ahlakı, almış olduğu edep, terbiye, faziletli kişiliği yanı sıra hadis rivayeti ve Hanefî mezhebindeki fıkıh bilgisi ile meşhur olmuştur. Babasından başka bir kimseden ders almamıştır. Daima onun yanında ilim meclislerinde bulunur, tartışmalara katılır, evde yalnız kalınca da babasına sorular sorarak ilmini arttırırdı.<sup>48</sup> Eğitim öğretim ile uğraşır, zamanındaki kadınlara fıkıh dersleri verirdi. Vefat edinceye kadar kendisi gibi ilim sahibi olan *Sahnûn*'un kızı *Hadice b. Sahnun* (ö. 270/883) ile devamlı bir rekabet içinde bulunmuşlardır.<sup>49</sup>

Ayrıca Esed, aralarında *Ebû Sinân Zeyd b. Sinân el-Esedî, Muhammed b. Kadîm, Süleyman b. İmrân, Muhammed b. Vehb, Ma'mer b. Mansûr, İbn Minhâl, Ebü'l-Fazl Abbâs es-Sidrî, Ali b. Kesîr* gibi âlimlerinde bulunduğu pek çok talebe yetiştirmiştir.<sup>50</sup>

### 2.3. *El-Esediyye* isimli Eseri

Esed'in fıkıh sahasındaki konumunu açıkça ortaya koyan en önemli işaret *el-Esediyye* isimli eseridir. Özellikle Malikî fıkıhına ait görüşlerin yer aldığı bu eser, yaşadığı dönemde çok meşhur oldu, tanınmasını sağladı. Hatta Esed'i, *Kuzey Afrika*'nın en büyük âlimi konumuna yükseltti. Bu ilmi kariyeri ve şöhreti sonrasında dönemin idarecilerinin dikkatini çekti, sonuçta *Kayrevân* kadılığı görevini üstlendi.<sup>51</sup>

Bu eserinde Esed, Irak fıkıhı ile Malikî fıkıhını birleştirmek istemiştir. Irak fıkıhındaki meselelerin bir kısmı gerçekleşmiş olaylara uygundur, ancak çoğunluğu vakiadan uzak olmayan farazi konulardan ibarettir.<sup>52</sup> Irak'ta *Ebû Hanîfe*'nin talebelerinden aldığı görüşlerini ve yanında getirdiği eserlerini, *Mısır*'da görüştüğü *İmam Malik*'in talebelerine arz etti. Bu konularda onların görüşlerini sordu. *İbn Vehb* ve *Eşheb* bildikleri rivayetleri nakletmekle yetinip onunla

<sup>47</sup> Kadı İyaz, *Tertibü'l-medârik*, I, 273-274; Malikî, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 266; Tenûhî, *Meâlimu'l-îmân*, II, 15; İbn. Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III, 181.

<sup>48</sup> Muhammed Azb, *İmam Sahnûn*, 220.

<sup>49</sup> Muhammed Azb, *İmam Sahnûn*, 226.

<sup>50</sup> Kadı İyaz, *Tertibü'l-medârik*, I, 275; Muhammed Azb, *İmam Sahnûn*, 119; Ali Bakka, *Harran Okulu*, 258.

<sup>51</sup> Huseyin Mu'nis, *Me'âlimu târihi'l-Mağrib ve'l-Endülüüs*, 101.

<sup>52</sup> Ebû Zehra, *İmam Malik*, 222.

farazi konularda münazaraya girmediler. Onları bırakıp, *İbnü'l-Kasım*'a yönelen Esed, ondan *İmam Malik*'in görüşleri yanında *İmam*'ın kaideleriyle çıkardığı kendi içtihatlarını da dinledi.<sup>53</sup> Esed, hangi konudan sorduysa *İbnü'l-Kâsım* ona cevap verirdi. Onun bu tavrından rahatsız olmayan *İbnü'l-Kâsım* bir gün ona hitaben “*Ya Mağribî! Daha fazlasını sor, ne sorarsan sor, sana Malik'in o konudaki görüşünü açıklayayım*” dedi. Bunun üzerine Esed, mescitte ayağa kalkarak “*Ey İnsanlar! Malik b. Enes ölmüş ise de, (İbnü'l-Kâsım'ı işaret ederek) İşte size Malik b. Enes*” dedi. Her gün sabah erkenden onun yanına gider, sorularını sorar, *İbnü'l-Kâsım* da cevaplandırır. Bütün bunları atmış kitap (fasikül) halinde topladı ve *el-Esediyye* diye isimlendirdi.<sup>54</sup> Bu eserde *İmam Malik* ve Malikî fukahasından işittiklerini toplamış, ayrıca Hanefî usulüne göre yorumladığı konuları da eklemiştir.<sup>55</sup> Otuz altı bin meseleden ibaret olduğu da rivayet edilir.<sup>56</sup> Esed, Mısır'dan ayrılmak isteyince ilim sahipleri kendisinden bu eseri yazmak istediler ancak o, *el-Esediyye*'yi onlara vermedi. Durumu kadıya şikâyet ettiler. Kadı Esed'e bunun nedenini sorunca “*Bir kişi, bir kişiye sordu, o da cevap verdi. O kişi aranızdadır, benim sorduğum gibi siz de sorun*” dedi. Kadıya yönelip Esed'in peşini bıraktılar. *İbnü'l-Kâsım*'ın ortaya çıkan bu eseri beğendiği, hatta yola çıkan Esed'e bazı şeyler vererek “*Ifrikiye'ye gidince bunları sat. Parasıyla kâğıt al. Kitabı çoğalt ve bana da bir nüsha gönder*” dediği söylenir.<sup>57</sup>

181 (797) yılında *Kayrevan*'a dönen Esed bu eseriyle tanındı. Her yöreden talebeler gelerek bu eseri ondan dinlediler ve yazdılar. Ancak Hadis ekolüne mensup bazı Malikîler, bu kitabın Hicaz fıkhuına hayli uzak olan özelliklerini, *İbnü'l-Kâsım*'ın *İmam Malik*'e nispetinde şek ettiği kavillerdeki zannî siygalara dayanılması ve seleften gelen rivayetlerin terk edilmesini eleştirdiler. Bu eksikliklerin

<sup>53</sup> Kadı İyaz, *Tertibü'l-medârik*, I, 272; Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, 156; Zehebî, *Siyer*, X, 226; Muhammed Mahlûf, *Şecertü'n-nûr*, I, 69; Cengiz Kallek, *Esed b. Furât*, DİA, XI, 366; Ali Hakan Çavuşoğlu, “*el-Müdevenetü'l-Kübrâ*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XXXI, 470.

<sup>54</sup> Malikî, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 261; Kadı İyaz, *Tertibü'l-medârik*, I, 273; Tenûhî, *Meâlim'ül-îmân*, 11-13; Muhammed Azb, *İmam Sahnûn*, 182; Ali Bakka, *Harran Okulu*, 257.

<sup>55</sup> Mahfuz, *Terâcim*, IV, 19-20.

<sup>56</sup> Muhammed Azb, *İmam Sahnûn*, 118.

<sup>57</sup> Kadı İyaz, *Tertibü'l-medârik*, I, 273; Tenûhî, *Meâlim'ül-îmân*, 13-14; Muhammed Azb, *İmam Sahnûn*, 182-183.

farkına varan devrin diğer fakihî aynı zamanda öğrencisi olan *Sahnûn*, *el-Esedîyye*'nin bir nüshasını elde ederek *İbnü'l-Kâsım*'a tekrar arz etti (188/804). *İbnü'l-Kâsım* daha önce tereddüt ettiği meseleleri yeniden ele alarak bazı düzeltmeler yaptı, İmam'a ait zannî görüşleri çıkartarak kendi ictihadî görüşlerini ekledi. *Sahnûn* bu düzeltmeler ışığında eseri yeniden kaleme aldı, Irak ehline ait görüşleri çıkartarak Medine ehline ait konumuna geri döndürdü. Bu tashihten sonra *İbnü'l-Kâsım*, Esed'e kendi orijinal nüshasını *Sahnûn*'daki bu yeni nüsha ile karşılaştırarak gerekli değişiklikleri yapması için bir mektup yazdı. *Sahnûn*'dan bu nüshayı alan Esed, önce hocasının bu isteğini yerine getirmeyi düşündü, daha sonra dostlarıyla yaptığı istişareler sonrasında söz konusu talebi kabul etmedi. Ehli Irak'a görüşlerin de bulunduğu kendi tedvin ettiği nüshayı yaymaya devam etti. Onun bu tavrından hoşlanmayan *İbnü'l-Kâsım*'ın *el-Esedîyye*'nin rağbet görmemesi için "Allah'ım Esediye'i mübarek kılma! O terk edilmiştir" diye dua ettiği rivayet edilir.<sup>58</sup> Aslında Esed'in halkası ile *Sahnûn*'un halkası arasında yaşanan bu gerginlik şahsî çekişmenin ötesinde iki farklı fıkıh anlayışının mücadelesi olarak yorumlanmalıdır.<sup>59</sup>

*Sahnûn*, tashih edilmiş bu nüshayı alarak yeniden fıkıh konularına göre sistematik bir tasnife tabi tutmuş, esere çeşitli konularda *İmam Mâlik* ve diğer Malikî fakihlerinin görüşlerini eklemiş, muhtemelen asıl metne yöneltilen eleştirileri de göz önüne alarak üzerinde tereddüt edilen hususları çıkarmış, muhafaza ettiği içtihatları ilave ettiği bazı eser ve hadislerle desteklemiştir. Mezhep içinde *Sahnûn*'un konumuna, *el-Müdevenetü'l-Kübra* adını verdiği bu yeni eserine karşı gösterilen büyük rağbet de eklenince, *el-Esedîyye*'ye gösterilen ilgi müellifinin ölümünden sonra azalmıştır.<sup>60</sup>

*El-Esedîyye* bir bütün olarak günümüze kadar ulaşmamıştır. Ancak *Sahnûn*, öğretim ve kadılık faaliyetlerinin yanı sıra siyasî ve içtimâî

<sup>58</sup> Maliki, *Riyâdü'n-nufûs*, I, 262-263; Kadı İyaz, *Tertibü'l-medârik*, I, 273-274; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 181-182; Zehebi, *Siyer*, X, 226; Şirâzi, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 156; Muhammed Mahlûf, *Şecertü'n-nûr*, I, 69-70; Muhammed Azb, *İmam Sahnûn*, 70, 183 vd.; İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 9-10; Cengiz Kallek, *Esed b. Furât*, DİA, XI, 366; Ali Bakkal, *Harran Okulu*, 257.

<sup>59</sup> Ali Hakan Çavuşoğlu, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, DİA, XXXI, 470.

<sup>60</sup> Kadı İyaz, *Tertibü'l-medârik*, I, 274; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 181; Tenûhî, *Meâlim'ül-îmân*, 17; Muhammed Azb, *İmam Sahnûn*, 119, 185; Ebû Zehra, *İmam Malik*, 224; Cengiz Kallek, *Esed b. Furât*, DİA, XI, 366; Ali Bakkal, *Harran Okulu*, 257.

birçok mesele ile uğraştığından yapmış olduğu çalışmasını tamamlayamamış ve eserin bazı bölümleri *el-Esediyye*'de yer aldığı şekliyle kalmıştır. Bu nedenle *El-Müdevvene*'den ayırmak amacıyla bu parçalara *el-Muhtelita* denilmiş ve kaynaklarda *Sahnûn*'un eseri *el-Müdevvene ve'l-Muhtelita* şeklinde adlandırılmıştır.<sup>61</sup>

*İbnü'l-Kâsım*, *Esed* ve *Sahnûn*'un bu faaliyetleri Maliki mezhebinde çığır açmış, tedvinine katkı sağlamış, mezhep içinde kaynak olarak kabul edilen, özellikle buna benzer eserlerin yazımına örnek, temel bir metin oluşturmuştur.

#### 2.4. Maliki Mezhebinin Usulüne ve Tedvinine Katkısı

*Muvatta*'dan sonra Maliki çevrelerince mezhep içi fikh faaliyetlerin temel kaynağı kabul edilerek “*ümmehât*” veya “*devâvîn*” olarak tabir edilen eserler arasında ilk sırada *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* gelir.<sup>62</sup> Onun tedvininde dikkati çeken iki önemli nokta bulunmaktadır:

Birincisi: *el-Müdevvene*, Irak fikhında *İmam Muhammed*'in yazdığı kitaplar örnek alınarak yazılmıştır. Zira *el-Müdevvene*, *el-Esediyye*'nin temize çekilmiş halidir. *Esed*, Irak'dan dönerken *Ebû Hanife* ve öğrencilerine ait görüşlerin yazıldığı kitapları beraberinde getirdi. *İmam Muhammed* tarafından tedvin edilen bu kitapları inceleyince, bunların içerdiği meselelere Maliki fikhına göre cevaplar aradı. Irak fikhı, vuku bulmamış meseleleri varsayarak takdiri fikh yolunu takip ederek geliştiği halde, o zamana kadar Maliki fikhı yalnız vaki olan meselelere cevap verir, bu sınırları aşmazdı. Durum böyle olunca, *Esed* b. *Furât*'in *el-Esediyye* ile başlattığı bu çalışma, Maliki fikhına mezhepleşme aşamasında büyük faydalar sağladı, Maliki fikhına geniş bir ufuk açtı, onu yeni ortaya çıkacak problemlere karşı hazırladı. *İmam Mâlik*'in talebesi *İbnü'l-Kâsım*, *Esed*'in Hanefi metinlerinden yola çıkarak hazırladığı fikh meselelerine öncelikle hocasından rivayet ettiği görüşleriyle cevap verdi, hocasından bir rivayet bulamadığı konularda ise onun halkasında öğrendiği fikh bilgisine ve usule göre ictihad ederek kendi görüşünü söyledi. *Esed* tarafından bir araya getirilen bu cevaplarla *Şeybânî*'nin tasnifine göre düzenlenmiş ve *Tâhir b. Âşûr*'un ifadesiyle “*Iraklı metoda ve Hicazlı*

<sup>61</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 10; Çavuşoğlu, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, DİA, XXXI, 470.

<sup>62</sup> Çavuşoğlu, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, DİA, XXXI, 470.

*muhtevaya sahip*” *el-Esediyye* meydana getirildi.<sup>63</sup> Bu görüşler, zamanla donuklaşmadan mezhebe esneklik kazandırdı, ortaya çıkabilecek yeni problemlere karşı hazırladı. Böylece *Medine* fıkıhı, *Irak* fıkıhıyla, Hanefilikle buluşup kaynaştı. Aynı şekilde, *Irak* fıkıhı da, *İmam Muhammed* ve *Esed*’in *Muvatta*’ı rivayet etmesiyle kendilerinde olmayan hadis ve esere muttali olarak *Medine* fıkıhından faydalanmışlardır. Böylece *Malikî* fıkıhı, *Esed b. Furât*’ın bu çalışmasından ve *Sahnûn*’un onun izinden giderek, benzer meseleleri asıllara kıyas ederek, farazî konularda cevaplar hazırlayarak, ortaya çıkan furuu bir kitap altında konulara ayırarak toparlamasından çok istifade etmiştir.<sup>64</sup>

İkincisi: *el-Müdevene* ve onun temelini oluşturan *el-Esediyye*, *İmam Mâlik*’in kavillerini, talebelerinin görüşlerini ve *İbnü’l-Kâsım*’ın onun usulüne göre cevap verdiği, tahrir ettiği meseleleri içine almıştır. Böylece *Esed*, *İmam*’ın görüşleriyle talebelerinin görüşlerini mukayese ederek ilk olarak, mukayeseli fıkıh (*Fıkhü Mukârin*) çalışması yolunu açmıştır. Yine o, *İmam Mâlik*’in usulüne göre meseleleri istinbat etme yolunu da açmıştır ve böylelikle onlar – adeta- *İmam Mâlik*’e mal edilmiştir. Böylece daha ilk döneminde bu mezhepte tahrir kapısını açılmış demektir. Mezhepte tahrir, önemli bir durum olup onun gelişip büyümesini, hükümlerinin çoğalıp yayılmasını sağlar. Çünkü insanların dînî yaşamında ve toplum olarak muamelelerinde karşılaşacakları problemleri bitip tükenmez, yaşayacakları olaylar ise sonsuzdur. Bu nedenle, mezhebi yayan fukaha, kendilerine gelen her hâdiseye cevap bulmak isterse, imamların usulüne göre tahrir kapısına başvurmak zorundadır. İşte bu temeli *Esed*’in gayreti ile *İbnü’l-Kasım* attı, daha sonra *Sahnûn* ile çalışmalarında da bu usul korundu, ondan sonra gelenler de onlara uydu.<sup>65</sup>

Görüldüğü gibi *Esed b. Furât*’ın *el-Esediyye* ile başlattığı bu faaliyet, ilk fıkıh çalışmalarında tutulan yolu ortaya koyduğu gibi, fıkıh mezheplerinin birbirlerinden nasıl faydalandıkları ve ilk talebelerin hocalarının görüşlerine karşı sergiledikleri tutumları da göstermektedir.

<sup>63</sup> Eyyüp Said Kaya, “*Mâlikî mezhebi*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi XXVII, 529.

<sup>64</sup> Ayrıca bkz. Ebû Zehra, *Mâlik*, 224.

<sup>65</sup> Ayrıca bkz. Ebû Zehra, *Mâlik*, 225.

## 2.6. Kuzey Afrika’da Malikî ve Hanefî Mezheplerinin Yayılmasına Katkısı

Düşünce yapısı bakımından rey ekolüne meyyal olmakla birlikte hadise de çok önem veren Esed, şahsında Malikî ve Hanefî fikhını birleştirmiş bir kişidir. Bulunduğu *Kuzey Afrika* yöresinde özellikle Malikî mezhebi ve talebeleri hâkim durumda idiler. Az da olsa diğer mezhep müntesipleri de bulunmaktaydı.<sup>66</sup> Bu ortamda Esed, ilim adamlığı ve Kadılık görevini yaparken *İmam Mâlik*’e olan yakınlığına rağmen her iki mezhebe de eşit mesafede durmaya gayret etmiştir. Mezhep taassubu göstermemiştir. Hatta kendi kızı *Esmâ*, Hanefî mezhebini tercih etmiş, onu bu mezhebin usûl ve fûruuna göre yetiştirmiştir.

Malikî bir çevrede yetişen Esed b. Furât’ın *İmam Mâlik*’e olan sevgi ve saygısı ile görüşlerine olan bağlılığı üst derecedeydi. Bu nedenle Malikî mezhebinin bu bölgede yayılmasında büyük pay sahibi olmuştur.<sup>67</sup> Bununla birlikte, *Kayrevân*’da Kadılık görevini üstlendiği dönemde sadece Malikîlerin değil, aynı zamanda Hanefîlerin de imamı olmuştur. Kendisine sorulan sorulara her iki mezhebe göre fetva verirdi. Hatta yazılı, mektupla sorulan soruları dahi cevaplardı.<sup>68</sup> Ancak *İbnü’l-Kâsım*’ın *el-Esediyye*’i red etmesinden sonra *Ebû Hanîfe*’nin kitaplarına ve görüşlerine meylettığı, çevresinde bu mezhebe mensup kişilerin çoğaldığı rivayet edilir.<sup>69</sup>

Kendisinden ilim talep edenlere ağırlıklı olarak Malikî fikhına göre tedvin ettiği *el-Esediyye* isimli eserini okuturken, isteyenlere *Ebu Hanîfe* ve öğrencilerinin eserlerini de okuturdu. Bazen bu kitaplardaki içtihatları *İmam Malik*’in içtihatlarına tercih ettiği de olurdu. *Sahnûn*, *Ma’mer*, *Amr b. Vehb*, *Muhammed b. Kâdim*, *Süleyman b. İmrân* ve *İbnü’l-Minhâl* gibi âlimler bu eserleri ondan dinledi. Böylece Kûfe ekolü Esed sayesinde *Mağrip*te yayılma imkânını buldu,<sup>70</sup> hatta *Endülü*s sınırlarına kadar ulaştı.<sup>71</sup> Daha sonra yöneticilerin *İmam Malik*’in mezhebini tercih etmeleri, bu mezhep mensuplarını desteklemeleriyle

<sup>66</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 8.

<sup>67</sup> Kaya, *Mâlîki mezhebi*, DİA, XXVII, 523.

<sup>68</sup> Malîkî, *Riyâdü’-n-nufûs*, I, 264, 266-267, 268; Tenûhî, *Meâlim’ül-îmân*, 18.

<sup>69</sup> Kadı İyaz, *Tertîbü’l-Medârik*, I, 274.

<sup>70</sup> Malîkî, *Riyâdü’-n-nufûs*, I, 266; Kadı İyaz, *Tertîbü’l-medârik*, I, 275; Ali Bakkal, *Harran Okulu*, 258.

<sup>71</sup> Ebû Zehra, *Mâlîk*, 214.

günümüze kadar devam eden süreçte bu mezhep *Kuzey Afrika* yöresine hâkim oldu.

### Sonuç

Esed b. Furât, asker bir babanın oğlu olmasına rağmen kendisini ilme vermiş, küçük yaşlardan itibaren ilmî araştırma ve çalışma içinde olmuştur. Bulunduğu bölgedeki hocalardan istifade ettikten sonra, uzun ve çetin yolculuklara katlanarak *Medine, Irak ve Mısır* gibi ilim merkezlerine seyahatler yapmıştır. Bu seyahatlerinde dönemin önde gelen ilim adamlarından *İmam Malik, İmam Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Abdurrahman ibnü'l-Kâsım* gibi zirve isimlerden ders almıştır.

Esed b. Furât *İmam Mâlik ve İbnü'l-Kâsım'dan Medine* fikhını, *İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'den ise Irak* fikhını almıştır. Bu iki fıkıh okulundan ortaya çıkan Malikî ve Hanefî mezheplerinin usul ve furuunu iyice kavramış, şahsında bir araya getirmiştir. Farklı görüş ve akımlara mensup büyük hocalardan ders alıp, onların usullerini öğrenmesi Esed'in ilmî birikimini zenginleştirmiş ve onu tek mezhep usulüne bağlı olarak yetişen birçok ilim adamından ayırmıştır. Bu nedenle kendisinde mezhep taassubunun işaretleri görülmemiştir.

Esed b. Furât'ın özelliklerinden birisi de *Mağrib'de* hem Malikî hem de Hanefî mezhebinin temsilcisi, İmamı olmasıdır. Her iki mezhep mensuplarına dersler vermiş, fikhî konularda yardımcı olmuştur. Sahip olduğu ilmî birikimini *Kayrevân* kadılığı görevinde halka hizmette kullanmış, daha sonra ordu komutanı olarak *Sicilya* seferine katılmış, savaş meydanlarında üstün başarılar göstererek adanın birçok yerini fethettikten sonra, savaş esnasında aldığı yaralar neticesinde şehit olma şerefine ulaşmıştır.

Esed b. Furât'ın fıkıh ilmi açısından değeri, Malikî mezhebinin tedvininde önemli rol oynamasında ortaya çıkar. Esed, Irak fikhını örnek alarak *İbnü'l-Kâsım'a* sorular sormuş, aldığı cevapları kendi adına nispetle anılan *el-Esediyye* adlı eserinde toplamış ve bunları okutmak suretiyle ilmî birikimini öğrencilerine aktarmıştır. Bu eserde Malikî fikhı yanında Hanefî fikhına ait görüşleri de zikrederek adeta iki mezhebi buluşturmuştur. Ayrıca bu eser, Malikî mezhebinde *Muvatta'dan* sonra kaynak kabul edilen, öğrencisi *Sahnûn'un el-*



*Müdevvenetu'l-Kübra* adlı eserin temelini oluşturmuştur.

Esed b. Furât'ın *el-Esediyye* ile başlattığı bu çalışma, mezhepleşme aşamasında Malikî fıkına büyük faydalar sağlamıştır. Malikî fıkı yeni ortaya çıkacak problemlere karşı hazırlanmıştır. *İbnü'l-Kasım*, Esed'in sorularına öncelikle hocası *İmam Mâlik*'in görüşleriyle cevap vermiş, hocasının fetvası bulunmayan konularda ise onun usulüne göre icihad etmiştir. Böylece mezhepte usul tespiti ve tahrir kapısı açılmıştır. Ayrıca Esed, bu eserinde *İmam Malik'in* görüşleriyle talebelerinin görüşlerini mukayeseli bir şekilde zikrederek ilk olarak, mukayeseli fıkı çalışması yolunu da açmıştır.

### Kaynaklar

Azb, Muhammed. *İmam Sahnûn*, Kahire: Dârü'l-fercânî, tsz.

Bakkal, Ali. *Harran Okulu*. İstanbul: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü yayınları, tsz.

Ebû Zehra, Muhammed. *Malik hayatühü ve asrühü-ârâühü ve fikhühü*. Beyrut: Dârü'l-fikr'il-Arabî, tsz.

ed-Debbâğ, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed el-Ensârî el-Üseydî (605-696/1208-1296). *Meâlimü'l-îmân fi ma'rifeti ehli'l-Kayrevân [İkmal ve Talik: Ebü'l-Fadl Ebü'l-Kâsım b. İsa b. Nâcî et-Tenûhî (ö. 839/1435)]*. Mısır: Mektebetü'l-hancî, 1972.

İbn Ferhûn, Kadı İbrahim b. Nüreddîn (ö. 799/1396). *ed-Dîbâcül-mühezzeb fi ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1996.

İbn Haldun, Abdurrahman. *el-Mukaddime*. I-V. Magrib: Dârü'l-beyda, 2005.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebu Bekr (608-671/1211-1272). *Vefeyâtü'l-a'yân ve ebnâü ebnâi'z-Zemân*. I-VII. Beyrut: Dâru Sâdır, tsz.

İbn 'Izârî el-Merâkûşiy. *el-Beyânu'l-muğrib fi ahbâri Endülüs ve'l-mağrib*. I-IV. Beyrut: Dârü's-sekâfe, 1983.

İbn Kunfûz, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hasen b. Ali b. el-Hatîb el-Kusantînî (ö. 809/1046). *el-Vefayât*. Beyrut: Dârül-afâki'l-cedîde, 1403/1983.

İbn Mâkûlâ, Ali b. Hibetullâh Ebî Nasr (ö. 475/1082). *el-İkmâl fi ref'i'l-irtiyâb ani'l-mü'telef ve'l-muhtelef fi'l-esmâi ve'l-künâ ve'l-ensâb*. I-X. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1990.

İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebû Bekr el-Kudâî (595-658/1199-1260). *el-Hulletü's-siyerâ*. I-II. Kahire: Dârü'l-meârif, 1985.

Kâdi İyâz, Ebü'l-Fadl b. Mûsâ el-Yahsûbî. *Tertîbü'medârik ve Takrîbü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. I-II. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1998.

Mahfuz, Muhammed. *Terâcimü'l-müellifîne't-Tunisiyyîn*, Beyrut: tsz.

Mahlûf, Muhammed b. Muhammed. *Şcertü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*. I-II. Kahire: Mabaatü's-selefiyye, 1349.

el-Mâlikî, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Riyâdü'n-nufûs*. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1414/1994.

Mu'nis, Huseyin. *Me'âlimu târihi'l-Mağrib ve'l-Endülüus*. Kahire: Dârü'r-reşâd, 2004.

Mu'nis, Hüseyin. *Atlas Târîhü'l-İslâm*, Kahire: ez-Zehrâ li'l-i'lâm el-Arabî, 1407/1998.

en-Nübâhî, Ebü'l-Hasen Ali b. Abdullah b. Muhammed el-Cüzâmî. *Târîhü'l-kudâti'l-Endülüus*. Beyrut: tsz.

es-Seâlibî, Abdülaziz. *Târîhü Şimâli İfrikya*, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1410/1990.

eş-Şîrâzî, Ebû İshâk. *et-Tabakâtü'l-Fukahâ*. Beyrut: Dârü'r-râid el-Arabî, 1970.

ez-Zehebî, Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1374). *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. I-XXV. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1402/1982.

ez-Zirikli, Hayrüddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *A'lâm*. I-VIII. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2006.

### **Ansiklopedi Maddeleri**

Çavuşoğlu, Ali Hakan. *"el-Müdevenetü'l-Kübrâ."* Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2006. XXXI 470-473.

*"Esed."* İslam Ansiklopedisi. Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 2001.

Kallek, Cengiz. *"Esed b. Furat."* Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Divantaş Diyanet Vakfı Neşriyat Pazarlama ve Ticaret A. Ş. 1995. XI, 366-367.

Kaya, Eyyüp Said. *"Mâliki mezhebi."* Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2003. XXVII, 519-535.