

BEÜ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt/Vol. 4, Sayı/No. 2, 2017

Journal of Theology Faculty of Bülent Ecevit University

ISSN: 2148-3728 • ISSN: 2148-9750 (çevrimiçi)

- Ebu'l-Hasen Ali B. Ömer B. Ahmed Ed-Dârekutnî'nin (ö. 385/995) Sünen İsimli Eserinde Tashîh Yöntemi
Yrd. Doç. Dr. Ali ARSLAN
- Son Dönem Osmanlı Mütefekkirlerinden Abdullah Şevket'in Ahlak ve Terbiyeye İlişkin Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme
Doç. Dr. Hasan MEYDAN
- Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun Hayatı ve Eserleri
Yrd. Doç. Dr. Harun SAVUT, Ayşenur ÖZBAKKAL
- Sovyet Türkmenistan'da Vakıf Araştırmaları: G.İ. Karpov Örneği
Yrd. Doç. Dr. Orazsahet ORAZOV, Yrd. Doç. Dr. Tahir AŞİROV
- Şeyh Üftâde'nin Tasavvuf Anlayışında Aslı Vatan Düşüncesi ve Kaynakları
Arş. Gör. Feyza GÜLER
- İslâm'ın İlk Sancaktârı Büreyde Bin Husayb El-Eslemî'nin Hayatı
Abdylla ORAZSAHEDOV
- Osmanlı'da Dâd Harfi Tartışmaları Bağlamında Ali B. Süleyman El-Mansûrî'nin Yeri
Dr. Arş. Gör. Ahmet GÖKDEMİR
- Orta Asya'da Hıristiyanlık
Yrd. Doç. Dr. Tahir AŞİROV
- Endülüs Notları
Yrd. Doç. Dr. Murat AKIN



4/2

BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BÜLENT ECEVİT UNIVERSITY

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Ali AZAR
Rektör Vekili / Acting Rector
Bülent Ecevit Üniversitesi/Bülent Ecevit University

Editör / Editor

Yrd. Doç. Dr. Ali ARSLAN

Editör Yardımcıları / Co-Editors

Yrd. Doç. Dr. Murat AKIN
Okt. İbrahim TÜRKOĞLU
Arş. Gör. Fatmanur DİKMEN
Arş. Gör. Ramazan ÖGTEM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Yrd. Doç. Dr. Ali ARSLAN

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)	Yrd. Doç. Dr. Harun SAVUT (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)	Doç. Dr. Hasan MEYDAN (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Ali ARSLAN (Bülent Ecevit Üniversitesi)	Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER (Karabük Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Üniversitesi)	Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Üniversitesi)	Yrd. Doç. Dr. Murat AKIN (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Behram HASANOV (Bülent Ecevit Üniversitesi)	Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi)	Doç. Dr. Saim KAYADİBİ (Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)	Yrd. Doç. Dr. Zeki YAKA (Akdeniz Üniversitesi)

Dergi Sekreteryası / Journal Secretary

Okt. Mustafa SEZER	Arş. Gör. Ahmet SAĞLAM
Arş. Gör. Metin GÜNDOĞDU	Arş. Gör. Mustafa DİKMEN
Arş. Gör. Adem GÜMÜŞ	Arş. Gör. Yasemin HOLOĞLU
Arş. Gör. Salih ERDEN	Arş. Gör. Semra CEYLAN

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli, bilimsel, süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

İLETİŞİM/CONTACT

Dergi Yazışma Adresi / Correspondence:

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü, P. K. 67100 İncevez/Zonguldak

Tel: (372) 257 40 10 / 1555, Faks: (372) 257 40 57 – (372) 257 69 27

E-posta / E-mail: beunilahiyyatdergi@gmail.com

Ağ Adresi / Web Adress: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>

Yayın Hizmetleri ve Baskı / Publishing Services and Printing:

BULUŞ Tasarım ve Matbaacılık Hizmetleri, Bahriye Üçok Caddesi 9/1 Beşevler, 06500 Ankara, Türkiye

Tel: (0312) 222 44 06 • Faks: (0312) 222 44 07 • E-posta: bulus@bulustasarim.com.tr



**BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**
***JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF
BÜLENT ECEVİT UNIVERSITY***

ISSN: 2148-3728
ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)



Dergimiz İSAM ve ASOS INDEX tarafından dizinlenmektedir.

Ulakbim'e müracaat edilmiş olup, gözetim altındadır.

Cilt 4
Volume 4

Sayı 2
Number 2

Yıl 2017
Year 2017

BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVIT UNIVERSITY

HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES

- Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (*İstanbul Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Ali ARSLAN (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABI (*Marmara Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Bahattin TURGUT (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (*İstanbul Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Behram HASANOV (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ (*İstanbul Üniversitesi*)
Doç. Dr. Ercan BAĞÇEÇİ (*Niğde Ömer Halis Demir Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Erdoğan KÖYÜ (*Bartın Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ezzat Assayed AHMAD (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Fikret SOYAL (*İstanbul Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Halis DEMİR (*Cumhuriyet Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Harun SAVUT (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Harun ŞAHİN (*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*)
Doç. Dr. Hasan MEYDAN (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hidayet AYDAR (*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER (*Karabük Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ (*Abant İzzet Baysal Üniversitesi*)
Doç. Dr. Kubilay KOLUKIRIK (*Ahi Evran Üniversitesi*)
Doç. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR (*Kastamonu Üniversitesi*)
Doç. Dr. Mehmet ATALAY (*İstanbul Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Murat AKIN (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Doç. Dr. Mustafa KAYA (*Atatürk Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Muhammed ÇUCAK (*Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi*)
Doç. Dr. Nevzat AYDIN (*Bayburt Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Nihat Ozan KÖROĞLU (*Ömer Halis Demir Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Orazsahet ORAZOV (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN (*Karabük Üniversitesi*)
Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (*İstanbul Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Salih AYBEY (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Sezayi KÜÇÜK (*Sakarya Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Tahir AŞIROV (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Ubeydullah SEZİKLİ (*İstanbul Üniversitesi*)
Doç. Dr. Vahit GÖKTAŞ (*Ankara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Yakup KOÇYİĞİT (*Karabük Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Yavuz DEMİRTAŞ (*Fırat Üniversitesi*)
Doç. Dr. Yusuf ALEMDAR (*Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi*)
Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (*İstanbul Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Zeki YAKA (*Akdeniz Üniversitesi*)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Sayfa

Makaleler / Articles

- Ebu'l-Hasen Ali B. Ömer B. Ahmed Ed-Dârekutnî'nin (ö. 385/995) Sünen İsimli Eserinde Tashîh Yöntemi **117-132**
The Tashih Method of Ebu'l-Hasen Ali b. Omer b. Ahmad ed-Darekutni (d. 385/995)
In His Book Named Sunen
Yrd. Doç. Dr. Ali ARSLAN
- Son Dönem Osmanlı Mütefekkirlerinden Abdullah Şevket'in Ahlak ve Terbiyeye İlişkin Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme **133-156**
An Evaluation on Abdullah Şevket's Thoughts on Morality and Education One Thinker From Last Period of Ottomans
Doç. Dr. Hasan MEYDAN
- Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun Hayatı ve Eserleri **157-176**
Prof. İsmail Cerrahoğlu's Life and Works
Yrd. Doç. Dr. Harun SAVUT, Ayşenur ÖZBAKKAL
- Sovyet Türkmenistan'da Vakıf Araştırmaları: G.İ. Karpov Örneği **177-189**
Foundation Institutions in Sovyet Turkmenistan: G.İ. Karpov Sample
Yrd. Doç. Dr. Orzasahet ORAZOV, Yrd. Doç. Dr. Tahir AŞİROV
- Şeyh Üftâde'nin Tasavvuf Anlayışında Asli Vatan Düşüncesi ve Kaynakları **191-207**
The Problem of Original Homeland in Sheikh Uftada and His References in Sufi Thought
Arş. Gör Feyza GÜLER
- İslâm'ın İlk Sancaktârı Büreyde Bin Husayb El-Eslemî'nin Hayatı **209-243**
The Life Of Burayda Bin Husayb Al-Aslami The First Standard Bearer of Islam
Abdylla ORAZSAHEDOV
- Osmanlı'da Dâd Harfi Tartışmaları Bağlamında Ali B. Süleyman El-Mansûrî'nin Yeri **245-257**
The Place of Ali b. Suleiman el-Mansûrî in the Context of Dad Letter Discussions in the Ottoman Empire
Dr. Arş. Gör. Ahmet GÖKDEMİR

Çeviriler / Translations

- Orta Asya'da Hıristiyanlık **259-262**
Christianity in the Central Asia
Yrd. Doç. Dr. Tahir AŞİROV

Hatıralar / Memories

- Endülüs Notları **263-269**
Andalusian Notes
Yrd. Doç. Dr. Murat AKIN

**EBU'L-HASEN ALİ B. ÖMER B. AHMED ED-DÂREKUTNÎ'NİN
(ö. 385/995)
SÜNEN İSİMLİ ESERİNDE TASHİH YÖNTEMİ**

***The Tashih Method of Ebu'l-Hasen Ali b. Omer b.
Ahmad ed-Darekutni (d. 385/995)
In His Book Named Sunen***

Ali ARSLAN*

ÖZ

Rasûlullah'ın (s.a.s.) sünnetinin yazıyla tespit edilmesi faaliyeti, çok erken devirlerde başlamış ve birkaç asır sonra sayısız eserin vücut bulmasına vesile olmuştur. Bu nakledilen rivâyetlerin içine sahîh olan ve olmayan bilgilerin karışması, muhaddisleri sahîh hadîsin tanımını yapmaya sevk etmiştir. Hadislerin naklinin başlangıcından itibaren göz önünde bulundurulmuş bu kriterler zamanla belli tanımlarla ifade edilmeye başlanmıştır. Bu araştırmamızda hadislerin illetleri konusunda önemli bir şahsiyet olan ed-Dârekutnî'nin Sünen isimli eseri çerçevesinde, onun "sahîh" hükmünü hangi hadisler için kullandığı üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: ed-Dârekutnî, Sünen, Tashîh, Sahîh, Yöntem

ABSTRACT

The activity of establishing the Sunnah of the Messenger of Allah (p.b.u.h.) in writing began at very early ages, and a few centuries later, it was instrumental in finding countless works. The confusion of the hadith which are saheeh and not in these transmitted reports has led the muhaddis to make the definition of saheeh tradition. These criteria, which have been taken into consideration since the beginning of the reporting of the hadiths, have started to be expressed with certain definitions over time. In this study, it is emphasized on which hadiths Darekutni, an important personality in the area of reasona of the hadiths, uses his "saheeh (authenticated)" verdict in the frame of the Sunen manuscript.

Keywords: ed-Darekutni, Sunan, Tashih, saheeh (authenticated), method.

* Yrd. Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (aarslan611@myynet.com)

Giriş

Hadîs İlmî'ne aynı zamanda İstılahlar İlmî de denebilir. Nitekim "İlm-u mustalahî'l-hadîs" ile Hadîs Usûlü kastedilmektedir. Bu ilimde hadîslerin rivâyet esasları, kısımları, râvîlerde aranan şartlar, kabul ve red açısından rivâyetin durumu gibi hususlar ele alınmaktadır. Hicrî üçüncü asra geldiğinde hemen hemen olgunlaşan ve daha sonrasında da ortak olarak kullanılan hadîs ıstılahlarının daha iyi anlaşılması, bu ıstılahların hangi şartların etkisiyle ortaya çıktığı ve sonrasında da nasıl geliştiği¹ ve zaman içinde nasıl kullanıldığının bilinmesi bakımından önemlidir.

Çünkü bu ıstılahlar, daha ilk zamanlardan itibaren çeşitli ihtiyaçlar neticesinde ortaya çıkmıştır. Hadîsçilerin her fırsatta ifade ettikleri gibi bu ilmin ıstılahları, rivâyet esasları bu ümmete hastır. Her birinin işaret ettiği hususlar, bir takım ihtiyaçların neticesinde yaşanmış olan durumlardır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gözetim ve denetimi altında yetişen sahâbe, gerek Rasûlullah'ın (s.a.s.) özel öğretim metotları ve gerekse kendilerinin ilme olan ihlasları ve iştiyakları neticesinde öğrendikleri hususları başkalarına da öğretme gayretleri, bu ilmin erken devri hakkında yeterli bilgiyi vermektedir. Bu faaliyetlerin neticesinde ilmin/hadîsin tahammül ve edâ usulleri gelişmiştir. Sahâbe'nin Rasûlullah'dan (s.a.s.) semâ yoluyla bizzat aldıkları bilgileri aktarmaları esnasında her yeni çıkan merhâlede ilave tedbirler alınmıştır. Ayrıca zamanla "yazı"nın haber naklindeki yerinin ve öneminin artması, ilave tedbirlerin alınmasını gerektirmiştir. Özellikle uydurma rivâyetlerin çıkmaya başlaması, rivâyetlerin doğru bir şekilde naklini ayrı bir noktaya taşımıştır. Bu faaliyetler de ıstılahların gelişimini doğrudan etkilemiştir. Hadîslerin tedvîn ve tasnîfinde göz önünde bulunduran bu hususlara, daha sonraları çeşitli eserlerde değinilmiş, nihayetinde ise bu hususlar müstakil eserlere konu olmuştur.

Rivâyet edilen hadîsleri bir araya getirmeyi amaç edinen eserlerin bazıları sadece sahîh hadîsleri cem ederken, bazıları her çeşit rivâyete yer vermişlerdir. Her çeşit rivâyete yer veren eserlerin, bu rivâyetlere neden yer verdikleri ise üzerinde en fazla durulan hususlardır. Tirmizî'nin bu konudaki açıklaması şu şekildedir: "Gaflet ve hatasının fazlalığı sebebiyle zayıf sayılan veya rivâyette değişik sebeple töhmet altında olan bir kimse o rivâyette tek başına kalıyorsa; onun rivâyet ettiği hadis delil olarak kabul edilemez. Pek çok imam zayıf kişilerden hadis rivâyet etmiş ve insanlara bu zayıf kimselerin durumunu açıklamıştır."² Bu itibarla senedli olarak aktarılan bilgilerin değerlendirilmesinde bu hususun bilinmesi ayrı bir önem arz etmektedir. Nitekim hadîs âlimleri, bu duruma kitaplarının ya isminde, ya mukaddimesinde veya içerisindeki bir bölümde kısaca işaret etmişlerdir. Biz

1 Ahmet Yücel, *Hadîs İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır*, İstanbul: İFAV, 2014, s. 29.

2 et-Tirmizî, *Sünen*, İlel, thk. Nâsiruddin el-Elbâni, Riyâd: h. 1417, s. 888.

bu araştırmamızda ed-Dârekutnî'nin "*Sünen*" isimli eserinde "sahîh" tabirini hangi anlamda kullandığını açıklamaya çalışacağız.

Hayatı

Bağdat'ın bir semti olan Dâru'l-kutnî'da 306/918 senesinde dünyaya gelen ed-Dârekutnî, ilimle iştigal eden bir ailye mensup olup daha çocukken hıfzını tamamlamıştır. Ebu'l-Kâsım el- Beğavî, İbn Ebû Dâvûd, Mehâmilî gibi meşhur muhaddislerden ders alan ed-Dârekutnî, devrin önemli ilim merkezlerinden Bağdat, Basra, Küfe, Şam, Mısır ve Vâsıt'ı dolaşmıştır. Bâkîllânî, Ebû Hamid el-İsferâyînî, Ebû Zer el-Herevî, el-Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Bekr el-Berkânî, Abdulganî el-Ezdî, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Ebu't-Tayyib et-Taberî talebeleri arasındadır. Aynı zamanda *Edebiyât* ve şiirle de meşgul olan ed-Dârekutnî, bazı divanları da ezberlemiştir. Ömrünün sonlarına doğru hacca gitmiş, 8 Zilka'de 385/995 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiş ve Bâbu'd-deyr Kabristanı'nda Ma'rûf-i Kerhî'nin (ö. 200/815) yanına defnedilmiştir.³

"Emîru'l-mü'minin fi'l-hadis" olarak nitelenen ed-Dârekutnî, yaşadığı yüzyılda kendisi gibi başka bir muhaddisin bulunup bulunmadığını soran birine, "*Kendinizi beğenip temize çıkarmayın.*"⁴ meâlindeki âyeti okuyarak cevap vermiştir. Onun muhaddisler hakkındaki değerlendirmeleri daha sonraki âlimler tarafından kesin hüküm olarak benimsenmiştir. el-Hatîb el-Bağdâdî'ye (ö. 463/1071) göre ise İleu'l-hadîs, Esmâu'r-ricâl gibi ilimler ed-Dârekutnî ile sona ermiştir.⁵

ed-Dârekutnî'nin, otuzdan fazla eser ve risâlesi günümüze ulaşmış bulunmaktadır ki, bunların çoğunluğu hadîs ilimlerine aittir. Hadîs ilminin hem rivâyet hem de dirâyet alanında eserler vermiştir.⁶ Biz burada diğer eserleri üzerine durmayıp *Sünen* isimli eseri üzerinde kısaca bilgi vermek istiyoruz.

Sünen İsimli Eseri

Bilindiği üzere fıkıh bâblarına göre tasnif edilmiş ahkâm hadislerini ihtivâ eden kitaplara "*Sünen*" ismi verilmektedir.⁷ Bu eserlerde merfû hadisler daha fazla bulunmakta olup, mevku'f ve maktu' haberler fazla bulunmamaktadır. Sünenlerin muhtevalarını ibâdât, muâmelât ve ukûbât bölümleriyle özetlemek mümkündür.⁸

3 Hatîb el-Bağdâdî, *Târih-u Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, h.1422/m.2001, c. 13, s.487-493; Sem'ani, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, Kâhire: 1980, c. 5, s. 215-246; Zehebi, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: 1984, c. 16, s. 449-461; Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, trc. Selman Başaran, M. Ali Sönmez, İstanbul: Ensar Neşriyât, II. baskı, 2016, s. 444; İsmail Lütîfi Çakan, "Dârekutnî", (*DİA*), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, c. 8, s. 488-490, yıl: 1993, cilt: 8, sayfa: 488-490.

4 Necm, 53/32.

5 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, c. 13, s. 489.

6 Mehmet Dinçoğlu, *Dârekutnî ve Sünen Adli Eseri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya: 1993, s. 24-31.

7 Zübeyir Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, trc. Yusuf Ziya Kavakçı, İstanbul: 1966, s. 100.

8 Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara: 2. baskı, 1998, s. 208,209.

Nitekim İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) bazı sünen isimli eserleri tanıtırken "fi'l-fikh" kaydını koymuştur ki bu da bu tarz eserlerin ahkâm hadislerini ihtiva ettiğinin diğer bir göstergesidir.⁹

Sünen isimli eserler ehl-i reye reaksiyon olarak tasnif edildikleri için, fıkıh konularına göre tertip edilmişlerdir.¹⁰ *Sünen*'lerde sahîh ve hasen hadislerin yanında¹¹ zayıf hadisler de bulunmaktadır ki, bu tür hadislerin durumları müellifleri tarafından da çoğu kere açıklanmıştır. Örnek olarak Ebû Dâvud'un *Sünen*'i gösterilebilir ki, bu durum, Ebû Dâvud'un, "fakihlerin delil olarak kullandıkları ahkâm hadislerini toplamak" gayesinin tabii bir sonucudur. Çünkü ona göre aşırı derecede zayıf olmayan hadis, re'y ve kıyas'tan önde gelir. Aslında o, *Sünen*'inde zayıf hadislerin mevcudiyetini bizzat kendisi söylemiştir. Ancak, o "muahhidlerin ittifakla terk ettikleri" herhangi bir hadisi kitabına almadığını özellikle belirtmiştir.¹² Nitekim bu ve benzeri durumları bizzat kendisi Mekkelilere yazdığı mektubunda ifade etmiştir.¹³

ed-Dârekutnî'nin *Sünen*'i için de bir bakıma aynı durum söz konusudur. O eserine, ahkâmla ilgili sahîh, hasen, zayıf, hatta mevzû sayılan rivâyetleri de bir araya getirmiştir. Müellif, bu rivâyetlerin bir kısmının sağlamlık derecesini belirtmekle beraber çoğu hakkında görüş bildirmemiştir.¹⁴ Fakat ed-Dârekutnî'nin *Sünen*'inde dikkat çeken bir husus bulunmaktadır ki, o da bazı bölümlerinde hiçbir makbûl hadise rastlanmamasıdır. *Sünen*'de 23 kitap içinde yaklaşık 5687 merfû, mevku'f ve maktu' hadis bulunmaktadır.¹⁵ Yukarıda da ifade edildiği üzere, o kendi devrinde Hadîs Ricâli konusunda derin bilgisi ile öne çıkan âlimlerden olduğundan bu özelliğini eserine de yansıtmıştır. Rivâyetlerin farklı şekillerini ve muhtelif senedlerini kaydetmiştir. Bu yönü ile eser, fikhî mezheplerin hadîs yönünden delillerini tespit etmede, önemli bir kaynaktır.¹⁶

ed-Dârekutnî'nin *Sünen*'i bu açıdan incelendiğinde, diğer *Sünen*'lerden biraz farklı durmaktadır. Hatta ed-Dârekutnî'nin müsned tertibindeki *el-İlelül'-vâride fi ehâdisi'n-nebeviyye*¹⁷ isimli eseri ile birlikte bu Sünen'i dördüncü asırda İlel

9 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Mısır: 1348, s. 315.

10 Ali Yardım, *Hadis II*, İzmir: 1992, s. 78.

11 Hasen terimini ilk defa *Sünen*'in son kitabı olan *el-İlel*'de tanımlayan et-Tirmizî: "Bize göre Hasen Hadîs" İsnadı hasen olan hadîstir." yorumunu yapmış: "İsnadında yalancılıkla itham edilmiş ravisi olmayan, şâz da olmayan ve bir başka vecihten rivâyet edilen hadîse" Hasen ismini vermiştir. et-Tirmizî'nin Hasen Hadîs kullanımı ve Hasen Hadîsin çeşitleri için bkz. Köycü, Erdoğan, *Sunenu't-Tirmizî'nin Metot Yönünden İncelenmesi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013. s. 78-88; Köycü, Erdoğan, *Sunenu't-Tirmizî'nin Metot Yönünden İncelenmesi*, (dan: Mücteba Uğur), (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara: 1993. s. 61-72.

12 İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul: İFAV, 9. baskı, 2011, s. 114, 115.

13 Mektup ve tercümesi için bkz.: İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 109-113.

14 Yaşar Kandemir, "Sünen", *DİA*, İstanbul: 2010, c.28, s. 141,142.

15 Dârekutnî, *es-Sünen*, (nşr. Şuayb el-Arnâvut v.dğr.), Beyrut: 2003, Şuayb el-Arnâvut'un girişi, c.1, s. 30-62; Abdullah Aydın, "Sünen", *DİA*, İstanbul: 2010, c. 38, s. 148.

16 Yardım, *Hadis II*, s. 85.

17 Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefi tarafından Riyâd'da, 1405-1415/1985-1994 tarihlerinde yayımlanmıştır.

konusunda telif edilmiş temel kaynaklar arasında da gösterilmektedir.¹⁸ Çünkü o, *Sünen*'inde mevsûkiyetine inandığı hadisleri değil, illetli hadisleri bir araya getirmeye ve hadislerin çeşitli isnâd ve rivâyetlerini vermeye gayret etmiştir. ed-Dârekutnî "*Sünen*" isimli eserini, başka kitaplarda zikredilen, eleştiri noktaları keza kusurları olmakla birlikte bazı fakihlerin delil olarak kullandıkları ya da illetleri bazı muhaddislere gizli kalmış hadislerin eleştirisini yapmak amacıyla kaleme almıştır. İmam ed-Dârekutnî bu zor ve ince sanattaki üstün yeteneğiyle bu hadislerdeki illetleri ortaya koymakta ve durumlarını beyan etmektedir.¹⁹

ed-Dârekutnî'nin *Sünen*'i bu itibarla diğer sünenlerden farklı olmaktadır, bu farklılıkları şu şekilde sıralayabiliriz: Diğer *Sünen*'lerin²⁰ tersine, genel olarak zayıf, garîb ve vâhî hadisleri zikretmektedir. İçerisinde çok sayıda mevkûf ve maktu' hadisler de bulunmaktadır. Yine diğer *Sünen*'lerden farklı olarak, içinde geçen hadislerle şer'i hükümlere delil getirilmesi için telif edilmiş değildir. Bu sebeple, *Sünenü'd-Dârekutnî*'de zayıf ve mevzû hadislerin bulunması itibarını zedelemeyiz. Hatta bu durum, muhakkik âlimlere göre değerini artıran bir sebeptir. Çünkü diğer *Sünen* kitapları delil teşkil etmesi maksadıyla yazılmıştır. Bundan dolayıdır ki, bu kitaplardan birinde, zayıf ve asılsız hadislerin bulunması değerini düşürmektedir. Nitekim muhakkik âlimler nezdinde, *Sünen-i İbn Mâce*'nin değeri diğer *Sünen* kitaplarına oranla düşüktür. Naklettiği hadislerin çokluğu, kendisini diğer kitaplardan ayıran bir başka özelliktir.²¹

ed-Dârekutnî'nin *Sünen*'inin bu özellikleri aslında kendi isminde de bulunmaktadır. Nitekim bazı kaynaklarda ismi, "*es-Sünen*" veya "*el-Muctenâ mine's-süneni'l-me'sûre anî'n-nebî sallallâhu aleyhi ve sellem ve't-tenbih ala's-sahîh minhâ ve'sakîm ve ihtilâfi'n-nâkilîn lehâ fi elfâzihâ*" şeklindedir.²²

Sünen üzerinde birçok çalışma yapılmış olup, bunlardan Ebu Muhammed Abdullah b. Yahya el-Gassanî'nin *Tahrîcu'l- ehâdis'd-diâf min süneni'd-Dârekutnî* (nşr. Eşref b. Abdilmaksûd, Riyâd, 1411/1991) ve Azimâbâdî'nin (ö. 1329/1911) *et-Ta'liku l-muğnî alâ Süneni'd-ed-Dârekutnî* adlı şerhi (I-II, Delhi 1910; I-IV, Kahire, ts. (*es-Sünen* ile birlikte) en önemlilerindendir.²³

ed-Dârekutnî *Sünen*'ine almış olduğu hadislerle ilgili birçok açıklamalarda bulunmuştur. Bu açıklamalar aynı zamanda onun Hadîs Usûlü ve İstilahlarıyla

18 Ahmet Yücel, *Hadîs Tarihi*, İstanbul: İFAV, 11. baskı, 2013, s. 119,120.

19 Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî, *el-İmam Ebu'l-Hadesn ed-Dârekutnî ve âseruhu'l-İlmiyye*, el-Medinetü'l-Münevver: 2000, s. 265-270; Abdulfettah Ebû Gudde, "Sünnet İfadesinin Dini Anlamı ve Dârekutnî'nin Sünen'inin Konumu", trc. Enbiya Yıldırım, Mesut Duman, *Usûl İslam Araştırmaları*, sayı: 5, Ocak-Haziran 2006. s. 92,93.

20 et-Tirmizî'nin Sünen'in diğer *Sünen*'lerle mukâyesesi ve şartları için bkz. Köycü, Erdoğan, *Sünenü't-Tirmizî'nin Metot Yönünden İncelenmesi*, (dan: Mücteba Uğur), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara: 1993.

21 Ebû Gudde, "Sünnet İfadesinin Dini Anlamı", s. 102,103.

22 er-Ruhaylî, *ed-Dârekutnî ve âseruhu'l-İlmiyye*, s. 251,252.a

23 Diğer çalışmalar için bkz: Aydın, "Sünen", c. 38, s. 148.

ilgili görüşlerini de açığa çıkarmaktadır. Biz burada daha ziyade onun sahîh hadis ile neyi kastettiği üzerinde duracağız.

Sahîh Hadis

Hadis Usûlü ilminin en önemli meşguliyet alanı hadisin sıhhatinin tespiti olmuş, tarihî süreç içerisinde bunun kriterleri ve tanımı yapılmaya çalışılmıştır. Haber-i vâhid'in hüccet olarak kullanılabilmesi için gerekli şartları belirleyen İmâm Şafii (ö. 204/820) aynı zamanda sahîh hadis'in de tanımını yapmış bulunmaktadır. Şafii'ye göre Haber-i vâhid'in kabul edilebilmesi için, râvîsinin sika olması; doğru sözlü olması; lafızların delâletlerini bilmesi; hadisi lafızlarını değiştirmeden rivâyet etmesi; mana ile rivâyet etmemesi gerekmektedir.²⁴ Şafii'den sonra Müslim de (ö. 261/875) hadislerin taksimi konusuna değinmiş ve hadisleri üçe ayırmış fakat isimlendirme yapmamıştır.²⁵ Daha sonra İbnu's-Salah (ö. 643/1245) tarafından yapılan tarif genel kabule mazhar olmuştur: Ona göre sahîh hadis, âdil ve zâbit bir ravînin yine âdil ve zâbit bir ravîden nakliyle, isnadı muttasıl bir şekilde Hz. Peygamber'e ulaşan şâz ve muallal olmayan hadistir.²⁶

Tarıftan de anlaşıldığı üzeri kendisinde beş şartı bulunduran hadis çeşidine bu isim verilmektedir. "Bu sahîh bir hadistir" ifadesi ile, sahîh hadisin tanımında geçen beş sıhhat şartının, ilgili hadiste tam olarak bulunduğu kastedilir. Yine "Bu, isnâdı sahîh bir hadistir." ifadesi ise daha çok senedin ittisalini, râvîlerin adâlet ve zabt sahibi olduklarını göstermektedir. Bunu söyleyen âlim, hadiste ayrıca şâz ve illet gibi bir kusurun bulunmadığını tekeffül etmemiştir. Çünkü bu durumları araştırmamıştır. Ancak hâfiz güvenilir birisi, "bu hadis sahîhu'l-isnâddır" demekle yetinir, hadis için bir illet zikretmezse, bunun zâhirinden o metnin sahîh olduğu anlaşılır. Çünkü asl olan illet ve şâzlığın bulunmamasıdır.²⁷ ed-Dârekutnî de zaman zaman iki çeşit ifadeyi kullanmıştır.

Sahîh hadis için kullandığı tabirler

ed-Dârekutnî bir hadis hakkında sıhhat hükmünü verirken kullandığı lafızlar arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bunları iki grupta incelemek mümkündür. Birinci gruptakiler doğrudan hadisin sahîhliğine işaret eden lafızlardır. İkinci gruptakiler ise daha ziyade isnâdın sıhhatini gösteren ifadelerdir.

Hadisin sıhhatine hükmettiği lafızlar şu şekilde sıralanabilir.

24 Şafii, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts., s.369,372.

25 Müslim, *Mukaddime*, c. I, 4-5.

26 İbnu's-Salah, *Mukaddimetu İbni's-Salâh fi ulûmi'l-hadis*, Beyrut: Muessesetu'l-Kutubî's- Sekâfiyye, 1999, s. 21

27 Bkz: en-Nevevî, Muhiyiddin b. Şeref, *et-Takrîb ve't-teysîr*, Beyrut: 1987, s. 11-18; Mahmud Tahhân, *Teyisîru Mustalahi'l-hadis*, trc. Cemal Ağırman, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014, s. 41-53.

²⁸ صحیح، ²⁹ هذا ثابت صحیح، ³⁰ هذا صحیح کلهم ثقات، ³¹ هذا صحیح ورواته کلهم ثقات، ³² صحیح إسناده حسن ورواته کلهم ثقات، ³³ صحیح موقوف، ³⁴ وهذا موقوف صحیح وهو أولى بالصواب، ³⁵ إسناده صحیح، ³⁶ صحیح الإسناده، ³⁷ هذا إسناده صحیح ثابت، ³⁸ هذا إسناده ثابت صحیح، ³⁹ إسناده صحیح وکلهم ثقات، ⁴⁰ إسناده صحیح موقوف، ⁴¹ إسناده صحیح وکلهم ثقات

İsnâdın sıhhatini göstermek için kullandığı lafızlar ise şu şekildedir:

³⁵ إسناده صحیح، ³⁶ صحیح الإسناده، ³⁷ هذا إسناده صحیح ثابت، ³⁸ هذا إسناده ثابت صحیح، ³⁹ إسناده صحیح وکلهم ثقات، ⁴⁰ إسناده صحیح موقوف، ⁴¹ إسناده صحیح وکلهم ثقات

a) (هذا صحیح) ifadesini kullanması:

ed-Dârekutnî'nin, bir hadisin sahîh olduğunu belirtmek amacıyla en fazla kullandığı tabirlerden biri, "bu sahîhtir" ifadesidir. Genel olarak bu ifadeden önce veya sonra fazla bir açıklama yapmaz. Sadece bu kalıbı kullanmakla yetinir. Nâdiren ilave bilgiler verildiğini görmekteyiz. Bu açıklamalara örnek olarak şunu verebiliriz:

Osman b. Affân'dan rivayet edilen abdestin tarifi ile ilgili hadiste, başı meshetme ile ilgili bilgi verilirken, başı meshetme işini Rasûlullah'ın en sona bıraktığından bahsedilmektedir. 279. hadis olarak zikredilen bu rivâyetten sonra şöyle demektedir: "Başın mesh edilmesinin en sona bırakılması, bölümü dışında sahîhtir. Zira mahfûz olanı burada zikredildiği gibi değildir. İbnu'l-Eşcaî, babası vasıtasıyla Sufyân'dan bu isnâdla ve lafızla rivâyette tek kalmıştır."⁴¹ Buradan aslında şu husus da anlaşılmaktadır ki, ed-Dârekutnî, "sahîh lafzını sadece senedi

28 ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, *Sünen*, thk. es-Seyyid Abdullah Hâşim Yemâni el-Medenî, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1966, c. 1, s. 63, 64 (aynı sayfada 3 defa geçmektedir.) , 65 (aynı sayfada üç defa geçmektedir.) , 85 (rivâyette geçen bir bölümü hariç tutmak kaydıyla ki şöyle ifade etmektedir: "başın mesh edilmesinin en sona bırakılması bölümü dışında sahîhtir."), 89, 90, 118, 125 (aynı sayfada üç defa geçmektedir.), 126 (aynı sayfada üç defa geçmektedir.), 128, 130 (aynı sayfada iki defa geçmektedir.), 131, 134, 143, 144 (aynı sayfada üç defa geçmektedir.), 145 (aynı sayfada beş defa geçmektedir.), 146 (aynı sayfada iki defa geçmektedir.), 148, 299, 322, 333, 346 (aynı sayfada iki defa geçmektedir.); c. 2, s. 60 (aynı sayfada iki defa geçmektedir.), 162 (aynı sayfada iki defa geçmektedir.), 167, 168, 170, 171 (aynı sayfada iki defa geçmektedir.), 205, 207 (aynı sayfada iki defa geçmektedir.); c. 3, s. 65, 91, 122, c. 4, s. 33, 115.

29 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 337, c. 3, s. 108.

30 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 58, 312.

31 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 305.

32 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 64.

33 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 64.

34 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 117.

35 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 37, 40, 51, 53 (aynı sayfada peş peşe iki defa geçmektedir.), 54 (aynı sayfada peş peşe iki defa geçmektedir.), 56, 316, 317, 321, 322 (aynı sayfada iki defa geçmektedir.), 334, 350 (aynı sayfada iki defa geçmektedir.), 351, 356; c. 2, s. 165, 166 (aynı sayfada iki defa geçmektedir.), 171, 176, 180 (aynı sayfada iki defa geçmektedir.), 185, 186 (aynı sayfada iki defa geçmektedir.), 189 (aynı sayfada iki defa geçmektedir.), 190, 192, 194, 197 (aynı sayfada iki defa geçmektedir.), 198 (aynı sayfada iki defa geçmektedir.), 204, 205 (aynı sayfada iki defa geçmektedir.), 206.

36 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 196.

37 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 145; c. 2, s. 204, 205.

38 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 108, 339, 348, c. 2, s. 282.

39 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 2, s. 114, 178.

40 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 2, s. 196, 197.

41 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 85.

göz önünde bulundurarak vermemektedir. Bu ifadeyi sened ve metni göz önünde bulundurarak vermektedir. Şâz ve mahfûz rivâyetleri topluca değerlendirmekte, aralarında bir mukâbele yaptığını göstermektedir. İlgili hadîsin bir bütün olarak sıhhati hakkında bir hüküm ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde 294. ve 437. hadîsten sonra da, "Farklı kanallardan gelen rivâyetler bazı kelimelerde ufak değişiklikler olsa da mânâ olarak aynıdır ve sahihtir." veya "Rivâyetlerin hepsi sahihtir." gibi konu ilgili rivâyetlerin tümü hakkında kanâatini bildirmektedir.⁴² Bazen de hadîs hakkında "sahihtir" dedikten sonra, varsa hadîsin mutâbaâtını bildirmektedir.⁴³ Aşağıda "sahîh" lafzı ile değerlendirdiği hadîslere bazı örnekler vereceğiz ki, bunları şu başlıklar halinde sıralamak mümkündür.⁴⁴

a.1- Sahîh hadîsin tüm şartlarını taşıyan hadîsler için kullanması

ed-Dârekutnî, "bu sahîh hadîstir" ifadesiyle, yukarıda tarifi yapılan ve Hadîs Usûlü'nde genel kabul gören sahîh hadîsi kastetmektedir ki, bu çeşit hadîste 5 tane şart bir arada bulunmaktadır.

Örnek verecek olursak: İbrâhim b. Hammâd→Ali b. Harb→Zeyd b. Ebî'z-Zerkâ→Süfyân→Amr b. Meymûn→Süleymân b. Yesâr→Hz. Aîşe der ki: "Rasûlullah'ın giysisine bulaşan meniyi arayıp bulur ve onu yıkardım."⁴⁵

Hadîsi iki ayrı tarikden peş peşe zikreder ve ikisine de "sahihtir", hükmünü vermektedir. Hadîs el-Buhârî, Müslim ve başka hadîs kitaplarında nakledilmektedir.⁴⁶

Başka bir örnek daha verecek olursak: Muhammed b. Mahled→Ebû Bekr Ahmed b. Osman b. Saîd el-Ahvel→Ubeydullah el-Kavârîrî→Yûsuf b. Yezîd Ebû Maşer el-Berrâ'→Ubeydullah b. el-Ahnes→İbn Ebî Mûleyke→İbn Abbâs: "... Karşılığında ücret almakta en haklı olduğunuz şey Allah'ın Kitâb'ıdır."⁴⁷

Hadîsi peş peşe zikretmekte (3005, 3006), sahîh hükmünü vermektedir. 1. defa zikrettiğinde bu hadîsin "Sahîh"te rivâyet edildiğini bildirmekte, 2. defa verdiği ise, "Bu hadîs sahihtir ve el-Buhârî bu manada bir hadîsi, Sîdân b. Mudârib tarikiyle Ebû Maşer el-Berrâ'dan nakleşmiştir." kaydını düşmektedir.

a.2- Mütâbii olan zayıf hadîs için de sahîh hükmü vermesi

Bir hadîsin zayıflığı ya senedinden ya râvilerinden ya da metninden kaynaklanır. Fakat zayıflık nereden kaynaklanırsa kaynaklansın, zayıf bir hadîs başka hadîslerle

42 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 90, 124,

43 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 146.

44 Daha fazla örnek için bkz: Ahmed Abdullah Ahmed, *İstîlâhâtul-İmâm ed-Dârekutnî fi sünenihi "sahîh", "hasen", "sahîh hasen"*, Ammân: t.y., s. 24-43.

45 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 306, (h.no:443)

46 el-Buhârî, *Vüdü'*, 64; Müslim, *Tahâret*, 105; et-Tirmizî, *Tahâret*, 86; en-Nesâî, *Tahâret*, 187; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 137.

47 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 2, s. 667,668

desteklenirse, bu hadîs belli ölçüde güç kazanır. Hadîs âlimlerine göre bir hadîs, ya başka bir hadîs tarafından desteklenir ya hiçbir desteğe sahip bulunmayıp konusunda tek kalır ya da başka hadislerle ters düşer durumda bulunabilir ki, bu ihtimallere göre değişik adlar alır.

Bir tek râvi tarafından rivâyet edilmiş görünen, dolayısıyla fert sanılan bir hadisin başka yollardan da rivâyet edilip edilmediğinin araştırılmasına itibâr adı verilmektedir. Bunun sonucunda bu hadisi destekleyen bir başka hadîs yoksa hadîs ferd (garib) olarak kalır. Fakat bir desteğinin bulunduğu anlaşılırsa, bu destekleyen ikinci hadise, fert zannedilen hadîsin mütâbii denilmektedir ki, bu destekleme işine de mütâbaat denilmektedir.⁴⁸

ed-Dârekutnî'den örnek olarak tahâret kitâbında köpeğin dokunduğu kabın hükmü ile ilgili 189., 190. ve 191. hadîsler gösterilebilir:

189. hadîs olarak şu rivâyeti vermektedir: Ca'fer b. Muhammed→el-Hasen b. Ali→Abdulvehhâb b. el-Dahhâk→İsmâil b. Ayyâş→ Hişâm b. Urve→Ebû'z-Zinâd→el-A'rec→Ebû Hureyre: Hz. Peygamber (s.a.s.), köpeğin bir kaba ağzını sokması konusunda: "Kişi bu kabı 3 veya 5 veya 7 defa yıkar." buyurdu.⁴⁹

Peşinden 190. olarak ise, Abdalbâkî b Kâni'→el-Hasen b. İshâk→Abdulvehhâb b. el-Dahhâk→İsmâil b. Ayyâş→ aynı isnâdla bu hadîsi Hz. Peygamber'den (s.a.s.) yine: "Kişi bu kabı 3 veya 5 veya 7 defa yıkar." lafzıyla rivâyet etmiştir. Bundan sonra ise şu açıklamayı yapmaktadır: "Abdulvehhâb b. el-Dahhâk bunu İsmâil'den rivâyette tek kalmıştır. Abdulvehhâb'ın rivâyetleri metrûktur. Ancak başkaları bu hadîsi İsmâil'den "7 defa yıkayın." lafzı ile rivâyet etmişlerdir ki doğrusu da budur." demektedir. Ayrıca bundan sonraki hadîste yine İsmâil b. Ayyâş'ın aynı isnâdla bu hadîsi vermekte ve hadîsin doğru şeklinin bu olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰

Başka bir örnek daha verecek olursak: Tahâret Kitâbı'nda aynı hadisin benzeri için 185. deki hadîsin senesinde geçen, Saîd b. Büşeyr tüm cerh ta'dil âlimlerince zayıf râvidir⁵¹ fakat hadisin mütâbii olduğu için sahîh saymıştır.⁵²

a. 3- Senesinde inkita' veya ravilerinden birinde zayıflık olmakla beraber, şâhidi bulunan hadîsleri de sahîh olarak nitelemesi

Yukarıda açıklandığı üzere itibâr işlemi özellikle ferd zannedilen hadîsler için çok önemlidir. Eğer bir sahâbî tarafından rivâyet edildiği zannedilen bir hadîsin, araştırmalar neticesinde başka bir sahâbî tarafından rivâyet edildiği ortaya çıkarsa, bu ikinci hadîs birincisinin şâhidi adını almaktadır. Bazen bu destekleyen

48 en-Nevevî, *et-Takrîb*, s. 32,33; el-İrâkî, *et-Takyîd*, s. 108,109; Tahnân, *Teysîr*, s. 123-126; Selman Başaran-M. Ali Sönmez, *Hadîs Usûlü ve Tarihi*, Bursa: 2012, s. 199,200.

49 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 65.

50 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 65.

51 İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, Dâru'l-fikr, 1984, c. 4, s.9-10.

52 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 64.

hadîsin lafzı değişik olmasına rağmen aynı manayı ifade ettiğinde, bu duruma da şahid adı verilmektedir.⁵³ Fakat bu hadîsteki zayıflık fazla olmamalıdır, çünkü her zayıf râvî için bu şahidlik durumu geçerli değildir.⁵⁴

Misal: ed-Dârekutnî→el-Huseyn b. İsmâil ve Abdullah b. Ca'fer→Yûsuf b. Mûsâ→Cerîr→Abdumelik b. Umeyr→Abdurrahman b. Ebî Leylâ→Muâz b. Cebel: O, Nebî'nin (s.a.s.) yanında oturuyorken adamın biri geldi ve "Yâ Rasûlallah! Helali olmayan bir kadınla birlikte olan ve cinsel ilişki dışında karısıyla yaptığı her şeyi bu kadınla yapan kişi konusunda ne dersin? diye sordu. Rasûlallah (s.a.s.): "Güzlerce bir abdest al ve kalkıp namaz kıl" buyurdu. Bunun üzerine şu âyeti kerime nazil oldu: "*Gündüzün iki tarafında, gecenin de gündüze yakın saatlerinde namaz kılın. Şüphesiz ki iyilikler kötülükleri yok eder. İşte bu, öğüt almak isteyenler için bir hatırlatmadır.*"⁵⁵ Rasûlallah'a (s.a.s.), "Bu, bu adama özel bir şey midir? yoksa bütün müslümanlar için de geçerli midir?" diye sorduğumda, "Bütün müslümanlar için geçerlidir." buyurdu.⁵⁶

Bu hadis et-Tirmizî'de de geçmekte olup, et-Tirmizî senedi ile ilgili olarak şunları söylemektedir: "Bu hadisin senedi muttasıl değildir. Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Muâz b. Cebel'den hadis işitmemiştir. Muâz b. Cebel Ömer'in halifelîği döneminde vefat etmiştir. Ömer şehîd edildiği zaman Abdurrahman b. Ebî Leylâ 6 yaşında küçük bir çocuktur. Ömer'i görmüş ve ondan hadis rivâyet etmiştir. Şu'be bu hadisi Abdumelik b. Umeyr'→Abdurrahman b. Ebî Leylâ'→ Peygamber'den (s.a.s.)den mürsel olarak rivâyet etmiştir.⁵⁷ Nitekim bu hadisi Şubeyn'in (ö. 160/776) mürsel olarak rivâyet ettiğini bizzat ed-Dârekutnî de ifade etmektedir.⁵⁸

Hadis bu haliyle zayıf olmakla birlikte, el-Buhârî ve Müslim'de Abdullah b. Mes'ud (ra) kanalıyla şahidleri bulunmaktadır.⁵⁹

Bu gibi hadisler aslında hasen li-gayrihi olarak isimlendirilenlerdir.⁶⁰

b) (إسناده صحيح) ifadesini kullanması:

ed-Dârekutnî bu tabiri yukarıda ifade edildiği üzere birçok hadisin sonunda kullanmaktadır. İsnâdın sahihliği ile ilgili değerlendirme, aslında seneddeki râvilerin adâlet ve zabt sahibi olduklarını ve senedin muttasıl olduğunu göstermekte, rivâyetteki şazz ve illet için ise ayrıca araştırma yapılması gerektiğini

53 en-Nevevî, *et-Takrîb*, s. 32,33; el-İrâkî, *et-Takyîd*, s. 108,109; Tahhân, *Teyşîr*, s. 123-126; Selman Başaran-M. Ali Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, Bursa: 2012, s. 201.

54 en-Nevevî, *et-Takrîb*, s. 33.

55 Hûd, 11/114.

56 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 134.

57 et-Tirmizî, *Tefsîr*, 12.

58 ed-Dârekutnî, *İlel*, c. 6, s. 61.

59 el-Buhârî, *Mevâkîtu's-salât*, 3; Müslim, *Tevbe*, 39, 40.

60 Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDV Yayınları, 1992, s. 123,124.

ifade etmektedir. ed-Dârekutnî'nin de bu ifadeyi genelde bu manada kullandığını söylemek mümkündür.

Örnek verecek olursak: Mestler üzerine mesh etme ile ilgili olarak, mesh etme süresinin yolcu için 3 gün 3 gece müddetinin olduğunu bildiren rivâyetleri peş peşe sıraladıktan sonra, Ömer b. Hattâb'ın mesh süresinin 1 hafta müddetle uzatılabileceği ile ilgili rivâyetini nakletmektedir. Bu rivâyetten sonra ise, "bunun garib bir hadîs olduğu" ile ilgili değerlendirmeyi aktarmakta ve peşinden "İsnâdı sahihtir" demektedir.⁶¹ Bu da ed-Dârekutnî'nin, metnin şâz ve illetli olma durumunun ayrı bir araştırmayı gerektiğine işaret ettiğini göstermektedir ki, kendisi de bunların bir kısmını göstermiştir.

O bu ifadeyi farklı şartları taşıyan hadisler için de kullanmıştır ki, bunları yukarıdaki başlıklara uygun olarak şu şekilde ele alabiliriz:

b.1- ed-Dârekutnî bu tabiri de öncelikli olarak sahih hadisin şartlarını taşıyan rivâyetler için kullanmıştır.

Örnek verecek olursak: ed-Dârekutnî→Ebû Bekr en-Neysâbü'rî→Yûnus b. Abdu'l-a'la→Abdullah b. Vehb→Amr b. el-Hâris→Bukeyr b. Abdullah→Ebu's-Sâib→Ebû Hureyre: Rasûlullah (s.a.s.), "Kişi cünub iken durgun olan suyun içinde yıkanmasın" buyurdu, dedi. Ona, "Ey Ebû Hureyre! Böylesi bir suda nasıl yıkanmalı? diye sorduğumda: "Sudan alıp üzerine dökerek." dedi.⁶²

ed-Dârekutnî bu hadîs hakkında "İsnâdı sahihtir", demektedir. Hadîs aynı zamanda Muslim, Nesâî, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'da da aynı senedle geçmektedir.⁶³

İkinci olarak şu örneği verebiliriz: Ebû Hâmid Muhammed b. Hârûn el-Hadramî→Amr b. Ali→Abdulah b. İdrîs, Vekî', Ebû Muâviye ve Hammâd b. Saîd el-Mâzenî→el-A'meş→Umâre→Ebû Ma'mer→Ebû Mes'ûd: Rasûlullah (s.a.s.), "Rükûdan ve secdeden sonra belini iyice doğrultmayan kişinin namazı yoktur." buyurdu. Bu hadîsten sonra da, "Bu hadîsin isnâdı sâbit sahihtir", demektedir.⁶⁴

Hadîs aynı isnâdla başka kaynaklarda da geçmektedir.⁶⁵ et-Tirmizî bu hadîs için, "Ebû Mes'ûd'un hadîsi hasen sahihtir." demektedir.⁶⁶ Hadîsin geçtiği kaynaklar itibariyle de görüldüğü üzere seneddeki râviler sahih hadisin râvileri arasındadır.⁶⁷

61 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 194-199.

62 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 1, s. 51.

63 Müslim, Tahâret, 97; İbn Mâce, Tahâret, 109; İbn Huzeyme, Vudu', 93; İbn Hibban, *Sahih*, Tahâret, b. 10.

64 ed-Dârekutnî, *Sünen*, Salât, b. 41, h. n. 1 (c. 1, s. 348).

65 Müslim, Salât, 1027; et-Tirmizî, Salât, 196; İbn Mâce, İkâmetu's-salât, 16; İbn Huzeyme, *Sahih*, c. 1, s. 300 (h.no: 591); İbn Hibbân, *Sahih*, c. 1, s. 217, (h.no: 1892); ed-Dârimî, Salât, 78;

66 et-Tirmizî, Salât, 196.

67 Ahmed Abdullah Ahmed, *el-İstîlâhât*, s. 32.

b.2- Mütâbii olan zayıf hadis için de bazan bu tabiri kullandığı görülmektedir

Yukarıda açıklandığı üzere, hakkında “bu sahîh bir hadîstir”, değerlendirmesi yaptığı hadisler hakkında söylenenler, “isnâdı sahîhtir” hükmünü verdiği hadisler için de geçerlidir.

Ebû Bekr en-Nîsâbûrî→Hâcib b. Süleymân→Muemmel→Süfyan→Abdullah b. İsâ→ez-Zuhrî→Urve→Aişe: “Rasûlullah (s.a.s.) temettü hacı yapanın, kurban bulamaması durumunda teşrik günlerinde oruç tatmasına ruhsat verdi.” Hz. Âişe’den yapılan bu rivâyetten sonra ed-Dârekutnî, “isnâdı sahîhtir” demektedir.⁶⁸

Senedde ismi geçen Muemmel b. İsmâil kendi hakkında konuşulan bir râvidir. Nitekim el-Buhârî (ö. 256/870) onun hakkında “munkerü’l-hadis” demektedir.⁶⁹ Fakat ed-Dârekutnî’nin rivâyet etmiş olduğu hadisin, Hz. Âişe’den Urve kanalıyla mütâbii bulunmaktadır ki, bu rivâyet el-Buhârî’de de geçmektedir. Bu sened ise şu şekildedir: Muhammed b. Beşşâr →Gunder→Şu’be→Abdullah b. İsâ→Zührî→Urve→Aişe.⁷⁰

b.3- ed-Dârekutnî “isnâdı sahîhtir” ifadesini bazen de, kendisinde meçhûlu’l-hâl bir râvi bulunan sened için kullanmıştır

“Mechûlu’l-ayn” ifadesi, kendisinden hadîs rivâyet etmiş olan râvi tarafından ismi ve sika olduğu söylenmiş olsa da, kendisinden sadece bir kişinin hadîs rivâyet etmiş olduğu kimse için kullanılmaktadır. Kendisinden, ismini açıklayarak iki veya daha fazla (âdil) râvi hadîs rivâyet etmekle beraber cerh ve ta’dil yönünden durumu bilinmeyen kimse ise “mechûlu’l-hâl” olarak nitelendirilmektedir.⁷¹

ed-Dârekutnî bu konuda şöyle demektedir: “Hadis âlimleri tanınmayan birinin tek kaldığı bir rivâyeti huccet kabul etmezler. Hadîs âlimlerine göre bir rivâyetin sabit olabilmesi için râvisinin dürüst ve meşhur veya dürüst olan en az 2 kişinin ondan rivâyette bulunması gerekir. Eğer bu kişi bu özellikleri üzerinde taşıyorsa meçhul sayılmaz ve o zaman tanınan biri olur. Ancak ondan sadece 1 kişi rivâyet ediyorsa, ona muvâfakat eden sahîh bir rivâyet olmadıkça onun rivâyetine dikkat etmek gerekir.”⁷²

Abdulvehhâb b. İsâ→İshâk b. Ebî İsrâil→Hammâd b. Zeyd→Abdullah b. Sevâde el-Kuşeyrî→babasından→Semure b. Cündüb’ün hutbe verirken şöyle dediğini işittim: Rasûlullah (s.a.s.) buyurdu ki: “Bilâl’in ezanı ve etrafa genişlemesine yayılmadıkça ufkun şu şekilde olan beyazlığı, sizi sahur yapmaktan alıkoymasın.” Hadisin peşinden ed-Dârekutnî, “isnâdı sahîhtir” demektedir.⁷³

68 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 2, s. 186.

69 İbn Hacer, *Tehzibu’t-tehzi*, c. 10, s. 339,340.

70 Buhârî, *Savm*, 67.

71 İrâkî, *et-Takyid*, s. 140,141; Abdullah Aydınlı, *Hadis Istilâhları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 8. baskı, 2015, s. 172,173.

72 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 3, s. 174.

73 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c. 2, s. 166.

Hadis ayrıca Müslim, et-Tirmizî ve Ebû Dâvûd'da da geçmektedir. et-Tirmizî hadîsin hasen olduğu ifade etmektedir.⁷⁴ Senedde bulunan Sevâde, hakkında Ebû Hâtim, "şeyh" ifadesini kullanmaktadır.⁷⁵ "Şeyh" nitelemesi ise, Irakî'ye (ö. 806/1403) göre ta'dîlin üçüncü⁷⁶, es-Sehavî'ye (ö. 902/1496) göre 6. mertebesinde bulunan bir râvi hakkında kullanılan bir sigadır. Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani itibar için alınır.⁷⁷ Ayrıca Sevâde'nin rivâyetleri Müslim'de, şevâhid ve mütabaat türündendir; asıl değildir. Asıl rivâyet Abdullah b. Mes'ûd'dan verilmektedir.⁷⁸

b.4- ed-Dârekutnî, illetli bazı hadisler için de bazen "İsnâdı sahihtir." demektedir

Hadîsin sıhhatini bozan gizli kusura illet denilmekte olup, illet hadîsin senedinde veya metninde bulunabilir. İleti ancak bu konuda ileri derecede araştırma yapan kişiler tarafından tespit edilebilir. Bunu tespit edebilmek için de öncelikli olarak ilgili hadîsin bütün isnâdlarının bir araya getirilmesi ve râvilerin durumunun araştırılması gerekir. Râvinin hadisi tek başına rivâyet edip etmediği, diğer güvenilir râvilerin rivâyetine muhâletefeti gibi durumlar bundan sonra ortaya çıkarılabilir.⁷⁹

Örnek vermek gerekirse: Ebû Bekir en-Nisâbûrî→Süleyman b. Şuayb→Bîşr b. Bekr→Mûsâ b. Uley→babasından→Ukbe b. Amir: Cuma günü Şam'dan Medine'ye doğru yola çıktım. Diğer cuma günü de Medine'ye ulaştım. Ömer b. el-Hattâb'ın yanına girdiğimde: "Mestleri ayaklarına ne zaman giydin?" diye sordu. "Geçen cuma günü" dedim. "Arada hiç çıkardın mı?" diye sorunca: "Hayır." karşılığını verdim. Bunun üzerine: "Sünnete uygun olanı yapmışsın" dedi.

Bu hadîsin râvilerinden Ebû Bekr, bu hadîs için, "garib hadîs", ed-Dârekutnî ise, "isnâdı sahihtir" demişlerdir.⁸⁰

Yine ed-Dârekutnî bu hadisten bir önceki hadiste Hz. Ömer'in sözünün sadece "Doğru yapmışsın" şeklinde olduğunu bildirmektedir.⁸¹ Ayrıca ed-Dârekutnî, *el-İlel* isimli eserinde bu sened için şunları söylemektedir: "Amr b. Hâris, Yahyâ b. Eyyûb ve Leys b Sa'd bu rivâyeti diğer râvilerin rivâyetine muhâlif olarak şöyle naklettiler: Ömer, "doğru yapmışsın" dedi. Bu râviler "Sünnet" kelimesini rivâyetlerine ilave etmediler. Mahfûz olan da budur.⁸² Bu açıklamalardan da rivâyetteki "Sünnet" ifadesinin illetli bir ziyâde olduğu anlaşılmaktadır.

74 Müslim, Sıyâm, 39,40,41,42,43, 44; Tirmizî, Savm, 15; Ebû Dâvûd, Sıyâm, 17.

75 İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrût: 1952, c.4, s. 292.

76 İrakî, Zeynu'd-din Abdurrahim b. el-Hüseyn, *et-Takyîd ve'l-izâh*, Beyrut: 1993.

77 Bkz. Aydınli, *Hadis Istilâhları*, s. 294.

78 Müslim, Sıyâm, 39,40,41,42,43, 44.

79 en-Nevevî, *et-Takrîb*, s. 35,36.

80 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c.1, s. 196, (h. no: 746).

81 ed-Dârekutnî, *Sünen*, c.1, s. 195, (h. no: 745).

82 Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, *el-İlel*, (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah es-Selefi, Riyâd: 1985, c. 2, s. 110-111.

Sonuç

Mustalahu'l-hadis de denilen, Hadîs Usûlü'nde istilâhlar ayrı bir mevkiye sahiptir. Onların ortaya çıktığı şartların ve sonrasında nasıl geliştiğinin bilinmesi çok önemlidir. Biz de bu araştırmamızda ed-Dârekutnî'nin meşhur eseri *Sünen*'inde "sahîh" ifadesini hangi hadisler için kullandığını tespit etmeye çalıştık. Onun bu eseri her ne kadar sünen ismini taşısa da, diğer *Sünen* kitaplarından farklı özelliklere sahip bulunmaktadır.

O, bu kitabında sadece sahîh hadisleri bir araya getirme gibi bir amacı hedeflememektedir. Kitabına aldığı hadisleri sünen türü eserlerdeki gibi fikhî konulara göre tertip etmiş, fakat bütün fikhî konulara işaret etmemiştir. O, kitabında daha ziyade fikhî ihtilaflara konu olan hadislerin birbirinden farklı senedlerini ve metinlerini bir arada topluca vermiştir. Bu bakımdan Müslim'in *Sahîh*'inde izlediği metoda benzerlik göstermektedir. Bu rivâyetlerin illetlerini göstermiş, sahîh olanların bir kısmına ayrıca vurgu yapmıştır. Bu itibarla bu eseri diğer sünen türü eserler gibi değerlendirmemek daha isabetli görünmektedir.

Nitekim aynı zamanda *el-İlel* isimli ayrı bir eser sahibi de olması, râviler hakkındaki değerlendirmeleri kendisinden sonraki muhaddisler tarafından otorite olarak kabul edilmesi, onun bu eserindeki değerlendirmelerine ayrı bir önem verilmesini gerekli kılmıştır. Bundan dolayı da üzerine müstakil çalışmalar yapıldığını görmekteyiz. Özellikle fikhî ihtilâfların temelindeki rivâyet meselelerinin tesbit edilmesinde bu eserin önemi fazladır. Bu itibarla onun aralarda yapmış olduğu değerlendirmelerde *Hadîs Usûlü*'ne dair vermiş olduğu bilgiler ayrıca bir araştırma konusudur. Sahîh hadisle ilgili kullanımları ise başlıca iki başlık halinde incelenebilir ki, birincisi kendisi hakkında "sahihtir" hükmünü verdikleri, diğeri ise "isnâdı sahihtir" dedikleridir.

İki çeşit ifadeyi de *Hadîs Usûlü*'ndeki genel kabul görmüş tarife yakın kullanmakla beraber, bazı kullanımlarda anlam dairesini biraz daha genişlettiği görülmektedir. Fakat burada özellikle vurgulanması gereken husus, "isnâdı sahihtir" hükmünü verdiği hadislerin şaz ve illet durumunun ayrıca araştırılması gerektiğine işaret ettiğiidir. Nitekim bu durumlarda çoğu yerde illete işaret etmiştir.

ed-Dârekutnî, sahîh hadîsin tespitinde öncelikli olarak senedi ön plana çıkarmaktadır. Aslında bu genel olarak muhaddislerin metodudur. Fakat ed-Dârekutnî, özellikle metinleri birbiri ile kıyaslama, hepsini bir arada verme gibi konularda metinleri özellikle dikkate almaktadır. Hadîs hakkında "sahîh" veya "isnâdı sahihtir." derken metinleri de göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Senede yapılan vurgu ise bütün muhaddislerin ortak tavrı olduğu gibi; aynı durum ed-Dârekutnî için de geçerlidir.

Kaynakça

- Abdulfettâh Ebû Guddê, "Sünnet İfadesinin Dini Anlamı ve ed-Dârekutnî'nin Sünen'inin Konumu", trc. Enbiya YILDIRIM, Mesut DUMAN, *Usûl İslam Araştırmaları*, sayı: 5, Ocak-Haziran 2006, s. 77-108.
- Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî, *el-İmam Ebu'l-Hasen ed-Dârekutnî ve âseruhu'l-İlmiyye*, el-Medinetü'l-Münevver: 2000.
- Ahmed Abdullah Ahmed, *İstîlâhâtü'l-İmâm ed-Dârekutnî fi sünenihî "sahîh", "hasen", "sahîh hasen"*, Ammân: tsz.
- Aydınlı, Abdullah, "Sünen", İstanbul: *DİA*, 2010, c. 38, s. 148.
- _____, *Hadis İstîlâhları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 8. baskı, , 2015.
- Başaran, Selman-M. Ali Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, Bursa: 2012.
- Çakan, İsmail Lütfi, "ed-Dârekutnî", *İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, c. 8, s. 488-490, yıl: 1993, cilt: 8, sayfa: 488-490.
- ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, *Sünen*, thk. es-Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî, Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1966.
- _____, *Sünen*, (nşr. Şuayb el-Arnâvut v.dğr.), Beyrut: 2003.
- _____, *el-İlel*, (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah es-Selefi, Riyâd: 1985.
- Dinçoğlu, Mehmet, *ed-Dârekutnî ve Sünen Adlı Eseri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya: 1993, s. 24-31.
- Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, h.1422/m. 2001, I-XVII.
- İrâkî, Zeynu'd-dîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn, *et-Takyîd ve'l-izâh*, Beyrut: 1993.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, Dâru'l-fıkr, 1984.
- İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrût: 1952.
- İbnu's-Salah, *Mukaddimetu İbni's-Salâh fi ulûmi'l-hadis*, Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1999.
- Koçyiğit, Talat, *Hadîs Tarihi*, Ankara: II. baskı, 1998.
- Köycü, Erdoğan, *Sunenu't-Tirmizî'nin Metot Yönünden İncelenmesi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- _____, *Sunenu't-Tirmizî'nin Metot Yönünden İncelenmesi*, (dan: Mücteba Uğur), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara: 1993.
- Mahmud Tahhân, *Teyşîru Mustalâhi'l-hadis*, trc. Cemal Ağırman, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadîşçiler*, trc. Selman Başaran, M. Ali Sönmez, İstanbul: Ensar Neşriyât, II. baskı, 2016.
- Nevevî, Muhittin b. Şeref, *et-Takrîb ve't-teysîr*, Beyrut: 1987.
- Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y., s.369,372.
- Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, Kâhire: 1980.

et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Nâsiruddin el-Elbânî, Riyâd: h. 1417.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Yücel, Ahmet, *Hadis İstîlâhlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır*, İFAV, İstanbul: 2014.

_____, *Hadis Tarihi*, İstanbul: İFAV, 11. baskı, 2013.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: 1984.

Zübeyir Sıddıkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, trc. Yusuf Ziya Kavakçı, İstanbul: 1966.

SON DÖNEM OSMANLI MÜTEFEKKİRLERİNDEN ABDULLAH ŞEVKET'İN AHLAK VE TERBİYEYE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME*

An Evaluation on Abdullah Şevket's Thoughts on Morality and Education One Thinker From Last Period of Ottomans

Hasan MEYDAN**

ÖZ

Bu çalışmada son dönem Osmanlı ulemasından Bandırma ve Karamürsel Naibi Abdullah Şevket'in ahlak ve eğitime ilişkin görüşlerinin tanıtılması ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Necatul Mukellefin ve Ahlak-ı Dini isimli iki eserin yazarı olan müellifin fıkıh, akaid, hadis ve edebiyat/şiir konularında yetkin olduğu görülmektedir. Fikirlerinde ehli-sünnet geleneğine ve bu geleneği temsil eden âlimlerin görüşlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Ahlakı insanın yaratılışından gelen içsel bir mevhibe olarak gören Şevket'e göre terbiye işi bu içkin mevhibeyi açığa çıkartmaktan ibarettir. Ona göre güzel ahlakı belirleyen dinin emir ve nehiyleridir. Güzel ahlaka insanı sevk eden motivasyonsa Allah rızası, Allah korkusu, cennet veya cehennem düşüncesidir. Ahlakı terbiyenin yol ve yöntemleri konusunda ise edep ahlakı ve tasavvuf terbiye geleneğinden yoğun şekilde istifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Abdullah Şevket, Osmanlı Ahlak Düşüncesi, Ahlak Eğitimi, Terbiye.

ABSTRACT

In this study, it is aimed to introduce and evaluate the moral and educational views of Bandırma and Karamürsel's Vice Kadi (Naib) Abdullah Şevket from the Ottoman period. It is understood that the author of two works named "Necatul Mukellefin and Ahlak-i Dini", is competent in the subjects of fiqh, akaid, hadith and literature/poetry. In his thoughts he is closely linked to ideas and traditions of Ehl-i Sunnah (Followers of Sunnah) and opinions of scholars representing this tradition. According to Şevket, who sees morality as an inner capability coming from the creation of man, the work of education is to reveal this capability. According to him, religious orders and prohibitions that determine good moral values. The factor that motivates the human beings to morality is the inspiration of God, the fear of God, the thought of heaven or hell. In terms of the ways and methods of moral education, he extensively uses traditional Islamic moral education concepts and Sufism.

Keywords: Abdullah Şevket, Ottomans' Moral Thoughts, Moral Education, Nurturing.

* Bu makale yazar tarafından 22-23 Ekim 2016 tarihinde Düzce'de düzenlenen Son Dönem Osmanlı Mütefekkirleri ve Ahlak Anlayışları isimli Tartışmalı İlimi Toplantıda sunulan tebliğ esas alınarak hazırlanmıştır.

** Doç. Dr. Hasan Meydan, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (hasanmeydan77@gmail.com)

Geliş Tarihi : 15.07.2017

Kabul Tarihi : 10.10.2017

1. Hayatı ve Kişiliği

II. Abdülhamit ve Sultan Mehmet Reşat dönemi Osmanlı ulemasından olan Abdullah Şevket, Ahmet Hamdi Efendi'nin oğludur. Doğum ve vefat tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte elimizdeki matbu eserlerinin ilkinin 1317/1901 ikincisinin ise 1328/1912 veya 1913 yıllarında yayınlanmış oluşu yaşadığı dönem hakkında fikir vermektedir. Abdullah Şevket İçel asıllı olup Bandırma¹ ve Karamürsel²'de naiblik³ yapmıştır. Karamürsel naibliği II. Abdülhamit dönemine (1317/1901'li yıllar), Bandırma naibliği ise II. Meşrutiyet dönemine (1328/1912-1913'lü yıllar) denk gelmektedir.

Abdullah Şevket'in eserleri incelendiğinde - bulunduğu görevlerin gereği olarak - fıkıh temelli bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Fıkıhın yanı sıra akait, hadis ve edebiyat – özellikle şiir - alanlarındaki ilgi ve birikimini de eserlerine yansıtmıştır. Fikirlerinde ehlişünnet geleneğine ve bu geleneği temsil eden âlimlerin görüşlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Eserlerine yazdığı mukaddimelerde ehlişünnet âlimlerinin görüşlerine bağlılığına ilişkin ifadeler yer vermekte ve eserlerinin içeriğini buna göre şekillendirmektedir. Örneğin eserlerindeki bab/bölüm ve fasıl başlıklarında “Ulemanın Güzel Gördükleri...⁴” ve “Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat İtikadı⁵” gibi ibarelere rastlanmaktadır.

Müellifin geniş bir şiir repertuarına sahip olduğu ve şiir yazdığı eserlerinden anlaşılmaktadır. Matbu olan her iki eserini kendi yazdığı birer manzum eserle tamamlayan müellif, şair kişiliğini, eserlerinde anlatımı beyitlerle zenginleştirerek yansıtmaktadır. Çoğu zaman isim vermeden “bir şairin dediği gibi...⁶” ifadesi ile bazen de isim vererek⁷ naklettiği şiirlerle hem fikirlerini desteklemekte hem de anlatımı monotonluktan çıkarmaktadır.

Abdullah Şevket ve eserlerine ilişkin bugüne kadar yapılmış – bizim tespit edebildiğimiz – tek çalışma Recep Dikici'nin “Karamürsel Nâibi Abdullah Şevket ve Osmanlı Dönemindeki Diğer Kocaelili (İzmitli) Alimler” başlıklı bildiri

1 Müellif bu bilgiyi *Ahlak-ı Dini* isimli eserinin kapağında vermektedir. Bkz. Abdullah Şevket Bin Mahmud Hamdi, *Ahlak-ı Dini*, İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1328.

2 Müellif bu bilgiyi *Necâtü'l Mükellefin* isimli eserinin kapağında vermektedir. Bkz. Abdullah Şevket bin Mahmud Hamdi, *Necâtü'l Mükellefin*, İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası 1317.

3 Osmanlı'da yeni fethedilen yerlere idareyi temsilen sancak beyi veya subaşı, hukuku temsilen kadı yahut nâib tayin edilirdi. Nâibler, medrese eğitimi alarak özellikle fıkıh alanında kendi kaza dairesinde ihtilâfları çözebilecek bir seviyede tahsil görmüş ilmiye mensubu kimselerdi. Osmanlı adli teşkilâtında kadı yardımcısı ve vekili olan nâib kadı tarafından belirlenir, Anadolu veya Rumeli kazaskeri tarafından tasdik edilirdi (Mehmet İpşirli, Naib, *DİA*, c. 32, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, s. 312).

4 Abdullah Şevket, *Necâtü'l Mükellefin*, s. 300.

5 Abdullah Şevket, *age*, s. 76.

6 Bkz. Abdullah Şevket, *Ahlak-ı Dini*, s. 143, 137, 115, 185, 182, 183, 188, 190, 198, 208, 229, 230, vd.

7 İmam Hüseyin'e attığı bir beyit için bkz. Abdullah Şevket, *Ahlak-ı Dini*, s. 173; Hasan Bin Sabit'e attığı beyitler için bkz. Abdullah Şevket, *Ahlak-ı Dini*, s. 108; İmam Şafiye attığı beyitler için bkz. Abdullah Şevket, *Ahlak-ı Dini*, s. 210; Emir Haccac'a attığı beyitler için bakınız: Abdullah Şevket, *Necâtü'l Mükellefin*, s. 299.

çalışmasıdır⁸. Çalışmada Abdullah Şevket ağırlıklı olmak üzere bazı İzmitli âlimler ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Dikici çalışmasında Abdullah Şevket'in Mudanya naipliği de yaptığını belirtmekte ve bu bilgiyi Mudanya Şer'îye Sicillerine dayandırmaktadır⁹. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e ahlak düşüncesi ve terbiyesinin gelişimini Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlak Eğitimi isimli çalışmasında titiz bir üslupla inceleyen Umut Kaya ise müellifin matbu iki eserinden geniş ölçüde yararlanmışır¹⁰.

2. Eserleri

Müellifin iki matbu eseri bulunmaktadır. Bununla birlikte – büyük ihtimalle tamamlanıp matbu hale gelememiş – bir eserin daha bulunduğu kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Ahlâk-ı Dînî isimli eserinde insanın eylemlerinin ibadet, muamelat, ukubat, kefaret veya inanca ya da bunların tamamının toplamı olan güzel ahlakla ilişkili bulunduğunu; bunlardan ibadet, ukubat ve kefaret konularını Necâtü'l Mükellefin'de; Ahlak konularını Ahlâk-ı Dînî'de işlediğini; muamelata ilişkin konuları ise henüz tamamlanmamış Dercü'l Ahkâm Hızrû'l Hükkâm isimli bir kitaptan yazdığını belirtmektedir¹¹.

2.1. Necâtül Mükellefin

Eser maarif nezaretinin 4 Safer 1319 hicri veya Mayıs 1317 Rûmî tarih ve 124 numaralı izni ile basılmıştır. Eserin basıldığı tarih miladi olarak 1901 yılına tekabül etmektedir. Toplam 376 sayfadan müteşekkil olan eser bir ifade-i mahsusa¹², bir mukaddime, üç bölüm, bir hatime ve kitabın telifinin tamamlanması hürmetine müellif tarafından yazılan bir şiirden/manzum lahikadan oluşmaktadır. İfade-i mahsusa bölümüne müellif Allah'a hamd ve sena, Hz. Peygamber'e salavat; sahabe ve geçmiş ulemaya övgü ile başlamakta ve eserin yazılış amacını açıklamaktadır.

Müellif eserin yazılış amacını geçmişte pek çok âlimin fıkha ilişkin konularda yazmış olmasına karşın bu eserlerin dilinin Arapça olması nedeniyle halk tarafından yeterince istifade edilip olmaması; tercümelerinse özensiz ve düzensiz olması nedeniyle Osmanlıca yazılmış bir fıkıh kitabına duyulan ihtiyaca

8 Recep Dikici, Karamürsel Nâibi Abdullah Şevket ve Osmanlı Dönemindeki Diğer Kocaelili (İzmitli) Âlimler; (Ed.) H. Selvi, M. B. Çelik, A. Yeşildal; *Uluslararası Kara Mürsel Alp ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu – II* içinde (1941-1961); Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2016.

9 Dikici, *Karamürsel...* s. 1943. Kanaatimizce Dikici'nin vermiş olduğu bilginin doğruluğu kesin değildir. Zira bu bilgi için çalışmada verilen kaynak Ahmet Akgündüz'ün fihrist tarzı çalışmasıdır ve ilgili sayfada Bursa Arkeoloji Müzesinde bulunan Mudanya'ya ait 12 adet sicil defteri hakkında tarih, kayıt numarası vb. temel bazı bilgiler yer almaktadır. [Ahmet Akgündüz, *Şer'îye Sicilleri (Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükmüleri)*, c. 1, İstanbul: Türk Dünyası Vakfı Yayınları, 1988, s. 205] Öte yandan bizim 1311-1322 Tarihli Mudanya Sicil defterinin İSAM Kütüphanesi'nde 91-D022 demirbaş numarası ile kayıtlı dijital nüshası üzerinde yaptığımız araştırmada böyle bir bilgiye rastlanmamıştır.

10 Bkz. Umut Kaya, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlak Eğitimi*, İstanbul: Dem Yayınları, 2013.

11 Abdullah Şevket, *Ahlâk-ı Dînî*, s.4. Yaptığımız katalog taramalarında müellifin bahsettiği bu eserin tamamlanıp basıldığını gösteren bir bilgiye rastlayamadık.

12 İfade-i mahsusa Osmanlı telif geleneğinde mukaddime ile eş anlamlı olarak kullanılan "takdim, meram, ifade-i meram, medhal, önsöz, sunu, sunuş, birkaç söz, başlangıç, giriş" gibi ifadelerden birisidir. Bkz. Mustafa Uzun, *Mukaddime (Türk Edebiyatı)*, DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c.31, 2006, s. 117.

bağlamaktadır. Müellife göre Osmanlıca eserlere duyulan ihtiyaç Osmanlıcanın ümmetin tüm unsurlarını birleştiren bir dil olmasından da kaynaklanmaktadır. Zira Osmanlıca; Arapça, Farsça ve Türkçeden oluşmuş bir dil olarak Müslüman milletlerden her birinin okuyup öğrenebileceği ortak bir zemin oluşturmaktadır. Hatta Osmanlıca; oluşturduğu bu ortak zeminle aynı zamanda üç milletin duygu, düşünce ve siyasette birliği de ortam oluşturmaktadır¹³.

Ona göre Türkçe konuşan halk Kur'an, hadis ve eski âlimlerin Arapça olarak yazdıkları dini kitapları anlayamamakta; bu nedenle halk arasında ecnebi adetleri yaygınlaşıp gitmektedir. Bunu önlemek için âlimler, Kur'an ve sünnet ile eski âlimlerin eserlerini kendi dillerinde halka anlatmalılardırlar. Ulemanın geçmişte yazdığı kitaplar kütüphane köşelerinde heder olup dururken halk onları anlamadığı için başka adetlere düşmesin diye bu kitap muteber şeriat kitaplarından¹⁴ iktibasla yazılmıştır¹⁵. Müellif kitaba Necâtu'l Mükellefin ismini verme gerekçesini ise Hz. Peygamber'in "ilim öğrenmek kadın erkek her Müslümana farzdır" hadis-i şerifi gereğince mükelleflerin öğrenmeleri farz olan "ilm-i hâli"nin tüm halk tarafından tahsiline imkân hazırlamak olarak belirtir¹⁶.

Kitap içerik olarak – yazarın da belirttiği üzere – daha çok halka yönelik bir ilmihal görünümündedir. Kitabın içeriği ve üslubu bu izlenimi doğrulamaktadır. Müellif kitapta ilmi münakaşa ve istidlallere dayalı bir metot yerine daha didaktik/ öğretici bir metot tercih etmekte; ihtilaflara girmeden ehli-sünnet çizgisinde, net öğretici bilgiler vermekte ve bu bilgileri ayet, hadis, sahabe kavilleri, şiiir ve ulema görüşlerinden çeşitli örneklerle desteklemeye çalışmaktadır. Kitap içerik olarak da bir ilmihal kitabında bulunması beklenen inanç, ibadet ve ahlaka ilişkin konuları bir bütün olarak içermektedir.

Müellif bazı fasıl sonlarında "tembih" isimli bir başlık atarak o konuya ilişkin önemli gördüğü, özellikle o konunun deruni/manevi yönüne ilişkin bazı meseleleri açıklamaktadır. Örneğin oruç konusunu fihhi boyutuyla ele aldığı dördüncü fasılın sonunda "tembih" başlığı açarak orucun manevi yönüne ilişkin

13 Abdullah Şevket, *Necâtu'l Mükellefin*, s. 3-6. Abdullah Şevket'in eserinin bu kısmında Osmanlı Türkçesini uzun uzadıya savunduğu görülmektedir. Müellif bu konuda "Biz Türk'üz ve kitaplarımız da Türkçe olmalı" (s. 6) ifadelerini kullanacak kadar titizdir. Şevket'in eserin ana konusu ile doğrudan ilişkisi olmayan bu konu üzerinde yoğun durması söz konusu dönem ve öncesinde matbuata yansıyan asli dil tartışmasını hatırlatmaktadır. Hacı İbrahim Efendi tarafından kurulan Daruttalim ve Daruttedris isimli hususi mektebin kuruluş amacı asli dil Araççayı iyi öğretip Osmanlıcaya hizmet olarak açıklanınca Ali Kemal, Rezaizade Ekrem, Abdülhak Hamit, Ahmet Mithat vb. gibi pek çok ehl-i kalem tarafından şiddetle tenkide uğramış ve uzun süreli bir tartışma başlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul: Eser Matbaası, 1977, c. 3 s. 956-996).

14 Müellifin muteber şeriat kitaplarından kastının ne olduğu tam olarak anlaşılammakla birlikte eser içinde kaynak belirtmeden hadis ve sahabe kavillerine, İmam Şafii, İmam Ebu Hanife, Ahmed bin Hanbel, İmam Malik, İmam Gazali'nin İhya'sı ve Ayıntâbi Mehmed Efendi'nin (ö. 1111/1699) Kur'an-ı Kerim'in ilk Türkçe matbu tefsiri olan Tıbyan Tefsirine (Tıbyan Tefsiri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Arpa, *Tıbyan Tefsiri, DIA*, c. 41, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s. 127-128) ve Sadi Şirazi'ye göndermeler yaptığı görülmektedir.

15 Abdullah Şevket, *Necâtu'l Mükellefin*, s. 3-7.

16 Abdullah Şevket, *age*, s. 7.

açıklamalara yer vermektedir. Burada orucun üç kısma ayrıldığını bunların: umum, husus ve hususu'l husus orucu olduğunu belirtmektedir. Umum orucu mide ve cinsel uzuvlara oruç tutturmak demek olan zahir orucunu; husus orucu orucun zahiri şartlarına riayetle beraber dil, göz, kulak ve beden diğer azalarına oruç tutturmayı; hususu'l husus orucu ise husus orucunun tüm şartlarına riayetle kalbin Allah rızası ve zikrinden bir an olsun gafil olmadan oruç tutması demektir¹⁷.

Müellif eserinde sıklıkla birbiriyle doğrudan ilişkisi olmayan veya üst başlıkla ilişkili görülmeyen konuları bir başlık altında vermektedir. Bu durum okuyucuya kitabın konu diziliminin özensiz yapıldığı, konular arası ilişkilere dikkat edilmeden serpiştirilerek işlendiği izlenimi vermektedir. Müellif - bilinçli bir şekilde yaptığı anlaşılabilir - bu duruma ilişkin gerekçesini "Yasaklananlar" bölümünde "Cihat Meydanından Kaçmak" başlığından hemen sonra "Çok Eşle Evlilik" konusuna geçişinin mazeretini söyleyerek açıklamaktadır. Konular arasındaki bağlantısızlığın farkında olduğunu belirten müellif "maksat şeriata ilişkin meseleleri herkesin anlayabileceği bir zamanda ifade etmek olduğundan münasebet her durumda şart değildir" demektir¹⁸.

Müellif mukaddimede kitabın temel iki konusu olan emir ve nehyin tarifini, lügat anlamlarını, bu kelimelerden türetilen farklı kelimelerin anlamlarını ve emir ve nehyin mükellef açısından doğurduğu sonuçları açıklamaktadır¹⁹. Kitabın içindekiler kısmında 17. sayfada birinci bölüm Emredilenler ismiyle belirtilmesine rağmen metin içerisine bölüm başlığı konmamış doğrudan ilk fasıl olan İman ve İslam başlığına geçilmiştir. Burada müellif Allah'ın varlığı, sıfatları, ahrette görülebilir oluşu, melekler ve özellikleri konularını ele aldıktan sonra "Tırnak Kesme ve Bıyıkların Kısaltılması"na geçmekte ardından tekrar nübüvvet, velayet ve keramet konuları ile iman konularına geçiş yapmaktadır²⁰. Müellif çok kısa şekilde diriliş günü konusuna temas ettikten sonra iman konuları ile doğrudan ilgili olmayan günler ve ayların faziletine geçiş yapmakta ve geniş bir şekilde çeşitli gün ve ayların faziletine ilişkin rivayetleri aktarmaktadır²¹. Kaza ve Kader başlığı altında iman esaslarından sonuncusunu açıklayan müellif bunun ardından "İman Üç Kısım Üzerindedir" şeklinde bir başlık atarak imanı; taklidi, istidlali ve tahkiki olarak üçe ayırmaktadır²². Müellif iman konularına ayırdığı birinci fasılın sonuna doğru önce özetle edille-i şeriyyeyi (kitap, sünnet, icma ve kıyası) ele almakta devamında genişçe Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat mezhebini açıklayıp Kaderiye,

17 Abdullah Şevket, *Necâtu'l Mükellefin*, s. 213

18 Abdullah Şevket, *age*, s. 246.

19 Abdullah Şevket, *age*, s. 8-14.

20 Abdullah Şevket, *age*, s. 30-39.

21 Abdullah Şevket, *age*, s. 48-64.

22 Abdullah Şevket, *age*, s. 68.

Rafiziye, Hariciye, Cebriye, Mürcie, Sûfiye²³ Müşebbihe ve Mübtedia/Bidat Ehli fırkalarını anlatmaktadır²⁴.

Emredilenler bölümünün ikinci faslı namaz konusuna ayrılmıştır²⁵. Müellif öncelikle namazın farz oluşunu kitap, sünnet ve icmadan yola çıkarak açıklamakta ardında da namazın dışındaki ve içindeki farzları ve kılınışı ayrıntılara girilmeden öğretici bir üslupla verilmektedir. Sehib secdesi, misafirin hükmü, Cuma namazı, bayram namazı, cenaze namazı, şehitliğin hükmü ve şehitlerin defnine ilişkin konular da ele alınmaktadır. Üçüncü fasılda zekât²⁶ dördüncü fasılda oruç²⁷ beşinci fasılda ise hacca ilişkin hükümler açıklanmaktadır²⁸.

Müellif ikinci bölüme Yasaklananlar ismini vermiştir. Yasakların üç nevi/çeşidi bulunduğunu belirtir. Yasakların birinci çeşidi küfür, ikincisi Allah'a isyan, üçüncüsü ise nifaktır²⁹. Müellife göre küfür üç çeşittir. Birincisi cehaletten kaynaklanan küfürdür ki kişinin bilmesi gereken şeyi yani Allah'ı bilmemesinden kaynaklanır. Küfrün ikinci türü inattan kaynaklanan küfürdür. Kişi akli ile Yüce Allah'ın varlığını ve onun ayetlerinin doğruluğunu bildiği halde kibir ve büyükleme nedeniyle inkâr eder. Küfrün üçüncü türü ise hükmi küfürdür. Kişi doğrudan Allah'ı ve onun ayetlerini inkâr etmediği halde O'nun tazim emrettiği hususları; kitabı, peygamberi, ahret gününü vb. bilerek veya bilmeyerek inkâr etmekle küfre düşer.

Yasaklananların ikinci çeşidi olan Allah'a isyan başlığında müellif şirk, haksız yere adam öldürmek, zina etmek, iffetli kadına iftira, cihat meydanından özürsüz ayrılmak, sihir, yetim malı yemek, Müslüman ebeveyne isyan etmek, faiz yemek, hırsızlık yapmak, içki içmek, günahkârların meclisinde oturup kalmak, yalan söylemek ve yalancı şahitlik etmeyi açıklamaktadır³⁰. Yasakların üçüncü çeşidi olarak verilen nifak başlığı altında ise ayrıntıya girilmeden kişinin iman ettiği halde günah fiilleri ve sözlerine boğulmaktan kendini kurtaramaması ve bu hal ile tövbe etmeden ölmesinin nifak olarak değerlendirildiği görülmektedir³¹.

Güzel ahlak başlığını taşıyan üçüncü bölüm temelde iki kısımdan oluşmuştur. Terbiyenin Tarifi başlığını taşıyan ilk kısımda terbiye ile ahlak kavramı bir tutularak terbiyenin tarifi ve önemi, dini bir temele dayanması gerektiği açıklanmaktadır. Ardından ise "Ulemanın Güzel Ahlakın Cüzü Olarak Gördükleri Faziletler"

23 Müellifin tasavvuf ehlini inanç fırkaları arasında ayrı bir fırka olarak sayması ilginçtir. Bu fırkayı müellif "Cenab-ı Hakk'ı riyazet ve mücahede ile tanımanın mümkün olacağına inanan zümre şeklinde tarif etmektedir (Abdullah Şevket, *age*, s. 89).

24 Abdullah Şevket, *Necâtu'l Mükellefin*, s. 72-91.

25 Abdullah Şevket, *age*, s. 118-183.

26 Abdullah Şevket, *age*, s. 184-201.

27 Abdullah Şevket, *age*, s. 201-217.

28 Abdullah Şevket, *age*, s. 219-230.

29 Abdullah Şevket, *age*, s. 230.

30 Abdullah Şevket, *age*, s. 237-276.

31 Abdullah Şevket, *age*, s. 273-291.

üst başlığı altında bölümün sonuna kadar toplam yüz ahlaki ilke veya fazilet açıklanmaktadır. Sık sık tekrara düşüldüğü gözlemlenen bu yüz fazilet içinde ahlaki ve dini olguların birlikteliği dikkat çekmektedir. Müellifin ahlak görüşü kısmında bu bölümde yer alan fikirlerden genişçe istifade edileceği için burada bu kısa özetle iktifa ediyoruz.

2.2. Ahlâk-ı Dîni

Rûmî 1328 (1330-1331h ve 1912-1913m) tarihinde İstanbul Hürriyet matbaasında basılan eser fihrist ve yazım hatalarını düzeltme cetveli hariç 400 sayfadan müteşekkildir. Eser bir ifade-i mahsusa, iki kısımdan oluşan bir mukaddime, 5 bölüm ve bir manzum fezlemeden oluşmaktadır³². 24 fasıldan oluşan birinci bölüm şahsi vazifeler, 16 fasıldan oluşan ikinci bölüm dini vazifeler, 23 fasıldan oluşan üçüncü bölüm toplumsal/medeni vazifeler, 12 fasıldan oluşan dördüncü bölüm resmi vazifeler ve beş fasıldan oluşan son bölüm bitki ve hayvanlara karşı vazifelere tahsis edilmiştir. Bu eserde bölüm ve fasıllara konuların dağıtılmasında yer yer bazı uyumsuzluklar³³ bulunsa da Necâtü'l Mükellefin eserine göre daha sistematik bir diziliş göze çarpmaktadır.

Müellif insanların ahlak ve dine olan ihtiyacı arasında ilişki kurarak Ahlâk-ı Dîni'yi yazma nedenini açıklar. İnsanın inanç, ibadet, muamelat gibi eylemlerinin tamamının özü güzel ahlaktır. Bu nedenle ahlakın genişçe ele alınarak insan hayatına ilişkin konuların bütünlükle açıklanmasına ihtiyaç vardır. Necâtü'l Mükellefin'de ahlaka yer vermesine karşın bunu yeterli görmeyen müellif müstakil bir kitap yazma ihtiyacı duymuştur. Bu kitabı yazarken temel amacı herkese lazım olan ahlaki, herkesin anlayacağı bir dil ve üslup ile yazmaktır. Zira herkes hadis kitaplarından ahlakın temel ilkelerini çıkarmaya muktedir olmadığından insanlar arasında ahlaki davranışları belirleme ve yargılamada bir birlik ve bütünlük sağlayacak bu çalışmaya ihtiyaç bulunmaktadır³⁴.

Müellif kitapta dile getirdiği görüşlerini desteklemek için kendine özgü bir atıf/istidlal metodu takip eder. Parantez içlerinde ayet ve hadislerden kısa bölümler getirerek anlatımını ve ifadelerinin inandırıcılığını destekler. Hz. Peygamber'i öven bir ifadesinin ardından parantez içinde "muhakkak ki sen yüce bir ahlak üzeresin"³⁵ ayetini, sahabeyi öven bir ifade kullandığında da hemen "ashabım yıldızlar gibidir..." hadisini yazmaktadır³⁶. Bunu bir tür atıf olarak düşünmek mümkün olsa da kitabın genelinde bunların kaynağını göstermemiş olduğunu belirtmek gerekir. Öte yandan müellif, eserinde sahih veya hasen derecesinde

32 Tekrara düşmemek için eserin içeriği hakkında burada ayrıntıya girilmemiş müellifin ahlak ve terbiyeye ilişkin görüşleri çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde farklı başlıklar halinde verilmiştir.

33 Örneğin müellif "Dini Vazifeler" adını verdiği ikinci bölümün altında ilk yedi konuyu dini konulardan seçmesine karşın diğer dokuz fasıl bir önceki bölümde işlenen bireysel vazifelerden çok farklı görünmemektedir. Bu fasıllarda selam verme, misafirlik, isteme ve sormaya ilişkin konular ele alınmış olup bunların konu başlığı ile ilişkisi bireysel vazifeler başlığında ele aldıklarından fazla değildir (bkz. Abdullah Şevket, *age*, s.114-200).

34 Abdullah Şevket, *Ahlâk-ı Dîni*, s. 4.

35 *Kalem*, 68/4.

36 Abdullah Şevket, *Ahlâk-ı Dîni*, s. 3.

hadisleri kullandığını özellikle belirtmektedir. Bu hadislerin senetlerini vermeyişinin nedenini ise metin kalabalığına meydan vermemek olarak açıklar³⁷.

Müellif ifade-i mahsusada bir sayfalık bir hamd ve senanın ardından Hz. Peygamber'e salavat; sahabe, ulema ve mürşitlere övgü ve dualar ile başlamaktadır. Devamında babasına ve Sultan Reşat'a övgü ve dualarda bulunan müellif özellikle sultana yaptığı uzun (bir sayfalık) dua ve övgünün gerekçesini "toplumun refahı sultanların refahına bağlıdır" tezi ile açıklamakta ve bu konuda bazı rivayetleri delil getirmektedir³⁸. Müellif mukaddimeyi iki ayrı başlığa ayırarak birincisinde dine, ikincisinde ise yönetici ve sultanlara olan ihtiyacı ele alır. Her iki ihtiyacı da insanların bir arada yaşama zorunluluğuna bağlar. İnsanların bir arada yaşamasını sağlayacak düzeni kurabilmek için nefsaniliği ortadan kaldıran dine³⁹; dine rağmen hala nefesine uymak isteyenleri men için de yönetici ve adil sultanlara ihtiyacı vardır⁴⁰.

3. Ahlaka İlişkin Görüşleri

Abdullah Şevket eserlerinde halkın faydasına bilgileri öğretici bir üslupla açıklamaya özen gösteren bir anlayışa sahiptir. Bu anlayış onun ele aldığı konuları seçme biçiminde ve konuları işleme tarzında açıkça görülmektedir. Konu seçiminde teorik/nazari konulara çok fazla yer vermemekte, daha çok ameli/uygulamalı ahlakla ilgilenmektedir. Ahlâk-ı Dînî'de nazari ahlakın konusu olarak değerlendirilebilecek nefis ve onun mahiyeti hakkındaki açıklamalar iki-üç sayfayı geçmezken⁴¹, esas vurgu nefse iyiliği emredip onu kötülükten alıkoyabilmek ve böylece hem bireysel hayatta hem de toplumsal ilişkilerde iyi davranışlar gösterebilmek üzerinedir. Öte yandan müellif ahlakın nazari meselelerine ilişkin fikirlerini sarahatle açıklamasa da pratik/ameli ahlaka dair açıklamalarından bu konudaki görüşlerine ilişkin sonuçlar çıkartmak mümkün görünmektedir.

3.1. Nazari Ahlak Konuları

Nazari ahlak konuları denilince ahlakın ve ahlaki olanın ne olduğu, nasıl bilinebileceği, kaynağı ve ahlaki davranışın nasıl gerçekleştiğine dair ahlak felsefesinin temel meseleleri akla gelmektedir. Müellif bu konular içinde değerlendirilebilecek güzel ahlakın ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı ve kaynağını nereden aldığına ilişkin görüşleri çoğunlukla ameli ahlak konuları içerisinde serpiştirmiştir. Eserlerindeki nazariyat yerine amele yönelik mesaj verme çabası ahlak yerine güzel ahlak kavramını tercih edişinde de görülmektedir. Ona göre "güzel ahlak dince emredilen ve yasaklananların özü ve insan nefsinde asli bir haslet

37 Abdullah Şevket, *Ahlâk-ı Dînî*, s. 5-6.

38 Abdullah Şevket, *Ahlâk-ı Dînî*, s. 3. Eserin sonundaki manzum fezlekede de Sultan Reşat'a dua ve övgü yer almaktadır. Müellifin II. Abdulhamit döneminde kaleme aldığı ilk eserinde dönemin sultanına övgü ve duaya hiç yer vermezken bu eserde geniş bir şekilde Sultan Reşat'a övgü ve dualarda bulunması ilginçtir.

39 Abdullah Şevket, *age*, s.7-10

40 Abdullah Şevket, *age*, s. 15.

41 Abdullah Şevket, *age*, s. 16-19.

olup terkinde bulunanları dışa yansıtmaya ve güzel davranışlar ortaya koymaya vesile olan güçlü bir melekedir⁴²."

Müellifin ahlak tanımında üç nokta öne çıkmaktadır. Birincisi müellif güzel ahlakı doğrudan dine bağlamakta, dini emir ve yasakların özünün güzel ahlak olduğunu belirtmektedir. Bu yönüyle tanımın geleneksel İslam ahlakını büyük oranda yansıttığını görmekteyiz. İkinci olarak müellifin tanımı ahlaka felsefi açıdan yaklaşan âlimlerin⁴³ ahlakın, davranışların kendinden kolaylıkla çıktığı nefiste yerleşik bir meleke olduğu şeklindeki tanımından izler taşımaktadır. Müellifin tanımında dikkati çeken üçüncü husus ise güzel ahlakı insan nefsinde asli bir haslet olarak kabul etmesidir. Bu yaklaşımı ile müellif güzel ahlakı insanın, yaratılışa dayanan asli ve esas unsuru olarak kabul etmektedir. Nitekim bir başka yerde "İnsanoğlunun yaratılış cevherinde saklı bulunan bir ilahi mevhibe/hediye olan güzel ahlak..."⁴⁴ ifadesini kullanarak bunu daha açık bir şekilde dile getirmiştir.

Abdullah Şevket'in güzel ahlakın insanda içsel olan kaynağının ne olduğu sorusuna verdiği cevapsa tasavvuf öğretileri ile özdeşleşmiş olan ruh-nefis ayrımıdır. Ona göre güzel ahlak ruhun, kötü ahlak ise nefsin özelliğidir. Ruh, güzel ve güzelliklerin kaynağı iken nefis kötüdür ve kötülüklerin kaynağıdır ve bunlar hiçbir zaman birbirine denk olmazlar⁴⁵. Müellifin ruh ve nefis arasında yaptığı bu ayrım onu tasavvufi ahlak anlayışına yakınlaştırmaktadır. Nitekim Tasavvufta nefis, kötü huyların ve çirkin hareketlerin; ruh iyi huyların ve güzel hareketlerin kaynağı olarak görülür. Nefisle ruhun istekleri arasında zıtlık ve bu ikisi arasında sürekli bir mücadele vardır. Esas olan, insanda ruhun özelliklerini hâkim kılmaktır⁴⁶.

Abdullah Şevket güzel ahlakı öncelikle kişinin kendisine tatbik etmesi gereken bir durum olarak değerlendirir. O'na göre "İnsan güzel ahlakı dışarda aramamalı, önce kendi nefsinde güzel ahlakı uygulamalı, sonra başkasına bakmalıdır. Bu ise kalbi, gizli isyandan temizleme; rezilet ve hayvani hasletleri insani faziletlerle tebdil etmek suretiyle olur."⁴⁷ İnsan kalbinde dört haslet vardır. Kalp (müellif bu konuyu işlerken nefis ve kalp kavramlarını sıklıkla birbiri yerine kullanmaktadır) dört kuvvete sahiptir: Behimi (Hayvani/Şehvet), Sebuî (Gazabî/Öfke), Şeytani (Şehveti Tahrik Eden Güç) ve Rabbanî (Hakîm/Şeytanın tuzaklarını bertaraf etmekle görevli nefis). Bunlardan en esaslı olanı gazap kuvvetidir. Sirkenin balı ifsat ettiği gibi gazap da kalbin imanını ifsat edebilir. Eğer akıl, şeriat ve insaf ile öfke gücü kontrol edilirse övülen bir haslet olabilirken aksi durumda zarar vermeye başlar. Zira gazap nefsin zaafıdır, onu nereye götüreceği belli olmaz.

42 Abdullah Şevket, *Necâtu'l Mükellefin*, s. 291-292.

43 Bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırmak*, A. Şener, İ Kayaoğlu ve C. Tunç (çev.), İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013, s. 36.

44 Abdullah Şevket, *age*, s. 295.

45 Abdullah Şevket, *age*, s. 294.

46 Bkz. Hüseyin Peker, *Tasavvuf Psikolojisi, OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, 1993, s. 41.

47 Abdullah Şevket, *age*, s. 16, 18-30.

Ahlakın temellendirilmesi noktasında Abdullah Şevket kuşku götürmez şekilde dini temellendirmeyi esas almaktadır. O'na göre inanç ve ibadetten, Yüce Allah'ın emir ve yasaklarından asıl maksat ahlaki güzelleştirmektir. Dolayısıyla insanın kendi nefesine ve başkalarına iyiliği emretmesi ve onu kötülükten alıkoyması demek olan güzel ahlaktan maksat Kur'an'ın ahlaki ile ahlaklanmaktır⁴⁸. Bu görüşünü Ahlak bölümünün hemen başında Hz. Peygamber'in ahlakına ilişkin "Onun ahlaki Kur'an'dan ibaretti." kavlini zikrederek göstermektedir⁴⁹. Müellif Kur'an ahlakının pratikte ne anlama geldiğini ise selef ulemanın yüz hasleti Kur'an ahlaki olarak belirlediklerini belirterek cevaplar ve eserlerinin büyük kısmını bu faziletlerin Kur'an ve sünnete dayalı olarak açıklanmasına ayırır⁵⁰.

Müellife göre ahlaki olanın yaptırım gücü de temelde dine dayanmaktadır. Ahlakla uygun davranana mükâfat bulunduğu gibi aykırı davranan da ceza görecektir. Müellifin bu konuda ilginç bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. İnsanın uzuvlarına taalluk eden ahlaki meseleleri genişçe işleyen müellif ardından insandaki yedi aza (göz, kulak, dil, karın, tenasül uzvu, el ve ayaklar) ile cehennemin yedi ismi (cehennem, lazâ, hutame, sair, sakar, cahîm ve haviye) arasında ilişki kurar. O'na göre yedi cehennemi temsil eden bu yedi isim insanın yedi uzvu ile işlediği rezaletlerden her birine tekabül etmektedir. Uzuvları ile işlediği her bir kötülük onu cehennemlerden birine götürdüğü için bu azaların ahlaki terbiyesi çok önemlidir⁵¹.

Müellif din ve ahlak arasındaki bütünleşmeyi dini ve dünyevi muamelelerin birbirinden ayrılmazlığına dayanarak savunmaktadır. Ona göre dünyevi işler asla salt dünyevi değildir. Bu nedenle de dünyevi gibi görülen, insanlarla ilişkiler vb. muameleler de asla dinden bağımsız değildir. Zira Maide suresi 2. ayette " İyilik (birr) ve takva üzerine yardımlaşın..." ayetinde müminlere dünya ve din işleri birlikte hatırlatılmaktadır. Ayette geçen birr/iyilik insanların rızasını; takva ise Allah'ın rızasını ifade etmektedir. Bir kimse bu iki rızanın arasını birbirine ne kadar yaklaştırabilirse, bunları ne kadar toplayabilirse o kadar çok iki dünya saadetine yaklaşmış, insanlığın gereğini yerine getirmiş olur⁵².

Müellifin ahlaki açıdan iyi ve kötüyü belirlerken tamamen dini bir perspektif takındığı, akli izahlara ve gerekçelendirmelere yer vermediği görülmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla bunun tek istisnasını ahlaki ilkelerin uygulanmasının insanların düzen içerisinde yaşamasına katkısı ve bu katkının gerçekleşmesi için muhakkak bir yöneticinin/sultanın olmasını gerekli görmesidir. Zira bu yaklaşım ahlaki, toplumsal açıdan temellendirmeye işaret etmektedir. Ona göre insanlar heva ve heveslerine uymak isterken onları bu isteklerinden alıkoyması beklenen

48 Abdullah Şevket, *age*, s. 300.

49 Abdullah Şevket, *age*, s. 292.

50 Abdullah Şevket, *age*, s. 300.

51 Abdullah Şevket, *Ahlâk-ı Dîni*, s. 33.

52 Abdullah Şevket, *age*, s. 179.

din, buna her zaman güç yetiremez. Bu nedenle insanları heva ve heveslerine uyup rezalet işlemekten alıkoyacak; herkesin can ve mal güvenliğini sağlayacak adil, bilgin ve hâkim yöneticiler olmalı ve onlara her zaman hürmet edilmelidir⁵³. Bu tavırla toplumun yöneticilerine, ahlakı uygulama yetkisi vermekte ve ahlakın uygulama gücünü toplumun düzen ihtiyacından ve yönetme gücünden alabileceğini ima etmektedir.

3.2. Ameli Ahlak Konularından Örnekler

Müellifin eserlerinde temel uğraşı günlük hayatta ahlaklı davranışların neler olduğunu öğretmektir. Bu nedenle Ahlâk-ı Dînî'nin tamamı ve Necâtu'l Mükellefin'in ahlak terbiyesi bölümünün çok büyük kısmı ameli ahlak konularına ayrılmıştır. Biz bu başlık altında – makalenin sınırlılığını dikkate alarak – müellifin ameli ahlaka ilişkin öğretilerinden bazı örnekler vermekle yetineceğiz. Daha ayrıntılı izlenim için öncelikle çalışmamızın Ek 4 ve Ek 5'inde verilen fihrist ve fazilet listelerine ve ilgili çalışmalara bizzat bakılması yararlı olacaktır.

Müellif güzel ahlakın önemli bir cüzü olarak çalışma ve gayret etmeyi görmektedir. Bu görüşünü bir hadisle desteklemeye çalışan müellif Hz. Peygamber'e atfettiği⁵⁴ "Allah bir kavmin kötülüğünü dilerse onlardan çalışmayı alıp, onlara dalaşmayı bırakır." hadisinin çok laf yapmak yerine çok çalışmayı tavsiye ettiğini belirtmektedir. Çalışmaksa ancak sebat etmekle olur. Bir işe başladıktan sonra o işten hemen yılıp başkasına geçen kişinin durumu diktiği bir ağacı kökleşip büyümesi için beklemeden, diktiği yerden çıkarıp başka yere diken kişi gibidir. Onu telef eder. Oysa kişi, rızkını Allah'tan olduğunu bilmeli ancak kendine takdir edilenin ne olduğunu bilmediği için hep en iyisi için çalışmalıdır⁵⁵.

Müellif, tembelliği ise Hz. Ali'ye atfettiği "Tembellik, kötülüklerin, acizliğin ve bozulmanın anahtarıdır. Yoksulluk ve helake neden olur. İstekle aramayan bulamaz ve fesada düşer" sözü çerçevesinde işler. O'na göre tembellik netice elde etmek için esbabı yerine getirmeyi terk etmektir. Genç ve dinç olduğu halde rızkını aramayan, evden çıkmayanı şiddetle eleştirmekte; aktif bir hayat yaşamayı övmektedir⁵⁶. Müellife göre erkekler için en iyi meslek terzilik, kadınlar için ip eğirmektir. Ticaret de bu faziletli mesleklerdendir, ticaretin fazileti hadisle sabit olduğu gibi Maide Suresi ikinci ayette ifade buyrulan "hayır üzere yardımlaşmayı" sağlayan meslek olması yönüyle de faziletlidir. Öte yandan bu ayet ticarete hilenin bu güzel kazanç kapısını günah üzere yardımlaşılana bir kapı haline getirdiğini belirtmektedir. Satıcının üslubu nazik, üstü başı ve çevresi temiz olmalı; müşteri izin almadan üründen tatmamalıdır⁵⁷.

53 Abdullah Şevket, *age*, s. 15.

54 Yaptığımız taramada söz konusu ifadenin bilinen hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'e atfedildiğine rastlamadık.

55 Abdullah Şevket, *age*, s. 85-88.

56 Abdullah Şevket, *age*, s. 89,90.

57 Abdullah Şevket, *age*, s. 96-97.

Müellif kalpte kötülükleri besleyen güç ve ahlaksız davranışların pek çoğunun nedeni olarak gördüğü hasedi müminin sahip olduğu bir nimetin gitmesini istemek ve zevali için çalışmak şeklinde tanımlamaktadır. Hasetten farklı olarak gayret kavramını ortaya koyan müellif gayretin müminin sahip olduğu nimetin ona hayırdan çok zarar getirdiğini görüp zevalini istemek anlamına geldiğini ve bunun da yerilmeyen bir özellik olduğunu belirtir. Bir müminin sahip olduğu nimetin zevalini düşünmeden aynısını kendisi için de talep etmese gıpta olarak isimlendirilir ki gıpta ve gayret mümine yakışan, haset ise yakışmayan niteliklerdir⁵⁸.

Müellifin özellikle üzerinde durduğu, kalpte kötülükleri besleyen bir diğer nitelik olan kibirle ilgili olarak da genel metoduna uygun olarak hayata yakın pratik açıklamalar yaptığı görülmektedir. İnsanlar arasında oturacak yer beğenmemek, kendine emsallerinden ayrı muamele edilmesini beklemek, yürürken öne geçmeye çalışmak, insanlar ayaktayken oturarak beklemek, ev işlerinde vazifemiz olanları yapmamak gibi davranışlar kibrin yansımalarıdır. Mümin bu davranışlardan kaçınmalı, bununla birlikte vakarını da korumalıdır. Vakar yapayım derken tevazuu unutmamalıdır. Öyle ki insan herkese tevazu ile davranmalıdır. Zira kimin kendinden hayırlı olduğunu bilmesi mümkün değildir. Karşısındaki bir günahkâr, cahil veya gayrimüslim dahi olsa; olur da bir gün Allah inayet eder de benden hayırlı olur düşüncesi ile ona tevazu göstermelidir⁵⁹.

Müellifin yemek ve yiyeceklere ilişkin konuları ele alışında, hayatı din ve geleneğe uygun temellendirme gayreti ciddi şekilde görülmektedir. Müellife göre yemeklerin en faziletlisi et, içeceklerin en faziletlisi ise sudur. Bunun dışında kabak, mercimek, hurma, ayva, kereviz, nar, üzüm gibi yiyecekler hem dinen faziletli hem de faydalı yiyeceklerdir. Müellif yiyeceklere ilişkin bu tür belirlemeleri yaparken bu konuların ahlakla ilişkili olup olmadığına bakmadığı gibi bunların fazilet ve faydasını hadis ve ayetlere hatta bazen de halk inanışlarına ve atasözlerine dayandırmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda örneğin "Beyaz pirinç ve şeker bu dünyanın yiyeceği değildir." şeklinde bir Arap atasözü naklederek – herhangi bir dengeli yaklaşım göstermeden – bu yiyeceklerin çok faydalı ve faziletli yiyecekler olduğunu öne sürmektedir⁶⁰.

Müellif ameli ahlaktan aile ahlakına ilişkin konuları da somut bir şekilde ele alır. Ona göre çocukların ebeveynlerine göstermeleri gereken hürmetin bazı göstergeleri şunlardır⁶¹:

58 Abdullah Şevket, *age*, s. 21.

59 Abdullah Şevket, *age*, s. 30.

60 Abdullah Şevket, *age*, s. 74.

61 Abdullah Şevket, *age*, s. 215-216.

- a) Azarlayıp sövseler dahi sözlü ve fiili karşılık vermemek
- b) Mertebeleri ne olursa olsun onlar ayaktayken veya bize doğru gelirken ayağa kalkmak
- c) Allah'a isyan olmadıkça bize zarar veren emirler verseler dahi yerine getirmek
- d) Yürürken - saygı için - önlerine geçmemek
- e) Sesini ebeveynin sesinden daha yüksek tutarak konuşmamak
- f) Çağırdıklarında yumuşak bir üslupla ve hemen cevap vermek
- g) Hizmette onları evlatlarımıza ve kendi nefsimize tercih etmek; tevazu ve hürmetle muamele etmek
- h) Hizmetlerini ettiğimizde veya isteklerini yerine getirdiğimizde yaptığımızı çok bilmeyip acaba bir kusur ettim mi şeklinde düşünmek
- i) Yüzlerine hiddet, öfke ve şiddetle bakmamak
- j) Yüzlerine çirkin bir çehre ile değil teveccüh ve güler yüz ile bakmak
- k) İzin ve rızalarını almaksızın yolculuğa çıkmamak

4. Terbiye ve Ahlak Terbiyesine İlişkin Görüşleri

Müellife göre terbiyeli olmak, güzel ahlakın icra edilmesi demektir. Güzel ahlaka getirdiği tanım üzerinden söylersek insanın yaratılışında bulunan meleke sayesinde dince emredilen ve yasaklananlar doğrultusunda davranışlar ortaya koymak terbiyeli olmak demekse terbiye işi de güzel ahlakı oluşturmak, kesp etmek veya talim etmek olur⁶². Terbiye görmeyen kimse yaratılışında saklı bulunan güzel ahlakın gereği olarak davranamaz. Bir fakire sadaka verirsen "al şu parayı da bir ihtiyacını gör, bana ve babama da dua et" gibi kaba bir üslupla hareket eder. Terbiye görmüş kişi ise "bunu benden kabul ederseniz beni bahtiyar edersiniz" der veya eline sıkıştırıp sıvışır gider⁶³.

Abdullah Şevket'e göre güzel ahlak insanın içindeki ilahi bir hediyedir. Ancak insan bu hediyeyi gayretle hak etmelidir. İçimizdeki ilahi hediye olan güzel ahlakı çalışarak hak edebiliriz. İnsan terbiye yoluna girerek ahlakını güzelleştirmelidir. Öyle ki insanı üstün kılan malı, mülkü, nesebi ve unvanı değil sadece ahlakıdır. Müellifin bu konuda Emir Haccac'dan naklettiği güzel dörtlük mealen şöyledir⁶⁴:

Kimin oğlu olursan ol edep tahsil et.
Edebin getirisi nesebe sarılmaktan müstağni kılar.
Delikanlı, "İşte ben buyum." diyen kişidir;
"Benim babam şöyleydi." diyen kişi değil.

62 Abdullah Şevket, *Necâtu'l Mükellefin*, s. 296.

63 Abdullah Şevket, *age*, s. 296.

64 Abdullah Şevket, *age*, s. 299.

Müellif terbiyeye ilişkin görüşlerini büyük oranda Ahlâk-ı Dînî kitabının üçüncü bölümü olan Medeni Vazifeler başlığında vermektedir. Burada öncelikle muallimin/âlimin üstün kıymetini ele alan müellif, muallim ile âlim arasında ayırım yapmaksızın "Allah'tan gerçek anlamda ancak âlim kulları korkar"⁶⁵ ayeti ve âlim ile şehidi kıyaslayan rivayetler bağlamında konuyu değerlendirmektedir⁶⁶. Muallimde bulunması gereken özellikleri önce genel bir tarzda ele alan müellif daha sonra bu özellikleri âdeti olduğu üzere pratik örnekler üzerinde somutlaştırır. O'na göre muallimde bulunması gereken özellikler genel anlamda hilm, anlayış, heybet, tevazu, şefkat, teenni, namaza devam, hakkaniyet, itaat, kötülükleri engellemek, iyilikleri emretmek, günaha götüren şeyler hakkında bilinçlendirmek, takva, sabır, kararlılık ve ciddiyet, ilmi ile amil olmaktır⁶⁷.

Çalışmasının ilerleyen kısımlarında muallim bulunması gereken nitelikleri daha ayrıntılı ve somut bir şekilde ele alan müellife göre muallimde bulunacak nitelikler şunlardır⁶⁸:

- a) Her ne sorulursa sorulsun hiddet göstermeyip sabırla cevap vermek
- b) Yumuşak huylu, sakin, metin ve anlayışlı olmak
- c) Meclisinde daima önüne bakıp vakarla oturmak
- d) Halktan hiçbir kesime karşı kibir işareti göstermemek
- e) Meclisinde bulunanlara hürmet ve tevazu ile davranmak
- f) Alay, şaka, mizah ve laubalilikten kaçınmak
- g) Öğrencilerine karşı daima nezaketle davranmak
- h) Öğrencilerinden ahmaklık veya anlayışsızlığı olanları güzel bir şekilde irşat etmek
- i) Öğrencilerine özellikle de anlayışı az olanlara öfke ve azarlama yoluna gitmemek
- j) Soru soranın sorusunu anlamak ve çözmek için gayret göstermek
- k) Düşman tarafından bile ortaya konmuş olsa getirilen delil doğru ise onu kabul etmek
- l) Sözlerinde ve imanında hep Hakk'a yönelmek
- m) Öğrencilerini sihir, büyü ve kehanet gibi zararlı ilimlerden alıkoymak
- n) Öğrenciye farz-ı ayın olan ilimleri öğrenmeden farz-ı kifâye olanları öğretmemek
- o) Züht ve takvayı önce kendi nefesine uygulayıp sonra öğrencilerini buna davet etmek
- p) Faydalı ilimleri öğrenirken talebesinde Allah rızasını arama niyetini gözetmek.

65 *Fatır*, 35/28.

66 Abdullah Şevket, *Ahlâk-ı Dînî*, s. 203.

67 Abdullah Şevket, *age*, s. 203.

68 Abdullah Şevket, *age*, s. 205-206.

Müellife göre ilim öğrenmekten maksat amel işlemektir. İnsana nefsinin kötülükten arındırma alışkanlığı kazandırmayan ilim, ilim sayılmamalıdır⁶⁹. Dolayısıyla muallimde bulunması gereken özelliklerden en önemlisi ilmi ile amel olmaktır. O'na göre muallimin en temel vazifesi iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmaktır. Muallim bunu başkalarına değil öncelikle kendi nefsinde yapmalıdır. Çünkü *halin yol göstericiliği kavlin yol göstericiliğinden daha güçlüdür*⁷⁰. Âlimin öğretim işinde dikkat etmesi gereken en önemli noktalardan birisi ise öğrencisinin niyetini Allah rızasına yönlendirmektir. Âlim faydalı ilimleri öğretirken talebesinde Allah rızasını arama niyetinin olup olmadığını kontrol etmelidir. Eğer öğrencide böyle bir niyet görmüyorsa onu bu ilimlerden men etmek âlimin vazifesidir⁷¹.

Müellif ilim talebesinde bulunması gereken özellikleri İmam Şafii'ye gönderme yaparak belirler. İlim talebesinde bulunması gereken özellikler: Zekâ (Fetânet), İlim öğrenmeye hırs, çaba ve gayret, yeterli miktarda mal, hedef ve azim, uzun zamandır⁷². Bu özelliklere sahip talebenin öğrenim süreçlerinde uyması gereken edepse şunlardır⁷³:

- a) İzin almadan muallimin huzuruna girmek
- b) Muallimin huzurunda alay veya mizah bir yana mubah sözleri bile konuşmamak
- c) İzin verilmeden soru sormamak, muallimin görüşü hilafına tavır almamak ve mualliminin yanında bir başkasına soru sormamak
- d) Her konuda en iyisini muallim bilir anlayışı içinde olmak
- e) Muallimin huzurunda değil tebessüm etmek veya gülmek, adeta namazda durur gibi edeple ve sağına soluna bakmadan durmak
- f) Muallim ayağa kalktığı anda hürmetle ve edeple ayağa kalkmak, yürümeye başladığında soru sormamak
- g) Muallimin yapıp ettiklerine ve sözlerine su-i zan etmemek (Müellif bu konuyu Hz. Musa'nın ilim yolculuğu kıssası üzerinden genişçe işlemektedir)

Müellif çocuk terbiyesinde pedagojik usullerin nasıl olması gerektiğine çok fazla girmemekle birlikte bazı temel ilkelere temas etmektedir. Çocuğun terbiyesinin nasıl olması gerektiğine ilişkin öz açıklamalarından tedrici, çocuğa göre, anlamaya dayalı/içsel ahlaki geliştirici yöntemler takip etmek ve hikâyeye gibi eğlendirici teknikler kullanarak terbiyeye önem verdiği anlaşılmaktadır. O'na göre çocuğa masum anlayış kapasitesine uygun/*çocuğa göre bir dil* ile

69 Abdullah Şevket, *age*, s. 210.

70 Abdullah Şevket, *age*, s. 204.

71 Abdullah Şevket, *age*, s. 206.

72 Abdullah Şevket, *age*, s. 210.

73 Abdullah Şevket, *age*, s. 213.

Yaratıcısını, peygamberini, mezhebini, haram ve helali, emir ve yasakları, temizlik ve düzeni, büyüklere hürmet ve küçüklere merhameti; giyecek, yiyecek ve içeceğe dair davranışları sırasıyla talim etmelidir. Eğer çocuk bir şey sorarsa layıkıyla anlatmalıdır⁷⁴.

Çocuk bir şeyden men edileceği vakit o şeyin fenalığı kendisine etrafıca anlatılmalıdır. Mesela çok yemek ve çok içmekten men edileceği zaman çocuğa önce yeme-içmede ifrat ve tefritin zararı ve dengeli olmanın faydası hikâye tarzında güzelce anlatılıp çocuğun vicdan mahkemesinde bir ön bilgi (anlayarak öğrenme) oluşturmalı ondan sonra çocuk men edilmelidir. Çocukla böyle bir ön bilgi ve muhakeme alıştırmaları yapmaksızın, *davranışın hikmetini anlamadan* yasaklar koymak fayda değil zarar verir. Çocuğun yasaklanan şeye hırs ve iştiağı artar, bu tutum onu güzel ahlaka karşı köreltir. Çocuğu sürekli emir ve yasaklarla eğitmemeli, emir ve yasakların gerekçelerini anlamasını sağlamalıdır. Ne de olsa bir fidanın her dalını kesmezler⁷⁵.

Müellif ulemadan birisi tabiriyle yaptığı bir atfa dayanarak çocuğun dini eğitiminin köşe taşlarını vermektedir. O'na göre çocuğa üç yaşına geldiğinde yedi kere "la ilahe illa Allah"; kırk iki ay yirmi günlük olduğunda "Muhammed rasulallah "; sözü öğretilmeli; dört yaşına geldiğinde yedi kere Hz. Peygambere salat (Allahümme salli ala Mahammed'in ve ala ali Muhammed) öğretilmeli/ talim edilmelidir. Beş yaşına geldiğinde yüzünü kıbleye dönüp Cenab-ı Hakk'a secde etme usulü; altı yaşına geldiğinde rükû ve secde gibi namazın erkânı öğretilmelidir. Yedi yaşını dolduran çocuğa ise elini yüzünü yıkayarak namaz kılmak tembih edilmelidir⁷⁶. Dokuz yaşına geldiğinde ise abdest almayı tam olarak öğretmeli ve namaz kılması kesin olarak istenmelidir⁷⁷.

Müellif ilimleri iki farklı açıdan sınıflamaya tabi tutar. Birinci sınıflama insan yararına olan ve olmayan sınıflamasıdır. Büyü ve sihir gibi ilimler insan yararına olmayan, öğrenilmemesi gereken ilimlerdir. Öğrenilmesi gereken ilimler ise faydalı ilimler olarak anılır ve dört kısma ayrılır: fıkıh⁷⁸, tıp, astronomi ve nahiv. Müellife göre bu ilimlerin faydalı ilimler olarak belirlenmesi birincisinin dinin anahtarı olmasından, ikincisinin bedeninin selametini sağlamasından, üçüncünün vakitleri öğrenmeye, dördüncünün ise diğer ilimleri öğrenmeye vesile olmasındandır⁷⁹. Öğrenme sırasına göre sınıflama yapıldığında ise öncelikle

74 Abdullah Şevket, *age*, s. 299-300.

75 Abdullah Şevket, *age*, s. 299-300.

76 Müellif burada tam anlamıyla bir abdest tarif etmemektedir. Bir sonraki aşamada (9 yaş) özellikle abdest tabirini kullanırken burada kullanmamakla kanaatimizce çocuğun yaş özelliğine bağlı olarak bazı eksikliklerinin olabileceğine işaret etmektedir.

77 Abdullah Şevket, *age*, s. 191.

78 Burada fıkıh müellifin Necatü'l Mükellefin'deki yaklaşımına bağlı olarak kelam ve ahlakı da kapsayan bir ilim olarak kabul etmek daha doğru olur kanaatindeyiz. Zira fıkha tahsis edilmiş gibi görülen eserde İman, ibadet, helal-haramlar ve ahlak bir arada verilmiştir.

79 Abdullah Şevket, *age*, s. 204.

öğrenilmesi farz-ı ayın olan ilimler ve farz-ı kifaye olan ilimler ayırımına gidilir. Öğrenilmesi farz-ı ayın olan ilimler Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiillerinden bahseden akait ilimleridir. Farz-ı kifâye ilimler ise dörttür⁸⁰:

- a) Asıl/Esas İlimler: kitap, sünnet, icma ve kıyastır.
- b) Fûru İlimler: Fûru ilimleri ikidir. Birincisi dünyaya taalluk eden fıkıh ve maslahat bilgileri; ikincisi ise ahret ve kalbin halleri ile ilgilenen tasavvuf ilmidir.
- c) Mukaddemat/Hazırlık İlimleri: Kendileri şeri ilimlerden olmayıp şeri ilimlerin tahsiline vesile olan dil ve yazı ilimleri.
- d) Mütemmimat/Tamamlayıcı İlimler: Tamamlayıcı ilimler üç gruptur. Birincisi Kur'an'ın lafzına tekabül eden mahreç ve tecvit ilimleri, ikincisi Kur'an'ın anlamına tekabül eden tefsir ilmi ve üçüncüsü de Kur'an ayetlerinin nasih-mensuhuna, anlamca genel veya özeline, sebab-i nüzulüne ilişkin bilgileri içeren ilimlerdir.

Müellife göre bu farz-ı ayın ve farz-ı kifâye ilimler öğrenildikten sonra talebenin zamanı kalırsa kozmografya, coğrafya ve matematik gibi ilimleri öğrenmesi de yasak değildir⁸¹. Önerilen öğretim programı kanaatimizce dini ilimler tahsil etme durumunda olan talebeler içindir. Müellifin farz-ı ayın ve farz-ı kifâye ayırımı buna işaret ettiği gibi tüm talebeler için müellifin saydığı ilimleri birer baraj olarak öne sürmek uygulanabilirlik açısından oldukça zayıftır. Çünkü ihtisaslaşma ve müspet ilimlerde ilerleyerek küresel bilgi kaynağı olmanın Müslümanlar için çok önemli hale geldiği son birkaç yüzyılda müellifin önerdiği program her bir öğrencinin yirmili yaşlara kadar tamamlayamayacağı bir dini ilimler programıdır. Bu programın üstüne vakit kalırsa müspet ilimlere izin vermek yerine dini ilimlerde farz-ı ayın olanı öğrendikten sonra küçük yaşlardan itibaren farklı alanlarda ihtisaslaşan böylelikle kendi alanında ihtisaslaşan bireylerin diğerlerinin o alandaki ihtiyaçlarını gidermesine yönelik bir anlayış sanırız günümüz gerçeklerine daha uygundur.

5. Sonuç ve Değerlendirme

Son dönem Osmanlı ulemasından Abdullah Şevket ahlaka ilişkin görüşlerinde dini perspektife bağlı kalmıştır. Ona göre ahlak – onun kullanımı ile güzel ahlak – insanoğlunun yaratılış cevherinde saklı bulunan ilahi bir mevhibe/hediye olarak insanda içseldir. Bu güzelliğin insandaki kaynağı ruhtur. Nefis ona kötülüğü emrederken insan ruhunu dinlemeli ve ruhundaki güzelliği açığa çıkartmak için terbiye yoluna girip sebat emelidir. Bunu sağlamak için âlimler halka dini kaynaklardaki güzel ahlakı öğretecek eserler yazmalıdırlar.

80 Abdullah Şevket, *age*, s.207.

81 Abdullah Şevket, *age*, s. 207.

Abdullah Şevket eserlerini bu amaçla herkesin üzerinde ittifak edebileceği bir dini ahlaka ulaşılmasına destek olmak için yazmıştır. Bu nedenle ahlakın nazari kısmıyla ilgilenmez, amele yönlendirecek didaktik bir üslup ve malzeme kullanır. Eserlerindeki yer yer düzensiz konu dağılımlarını dahi esas gayesi olan öğretici mesaj verme çabasına bağlar.

Abdullah Şevket'in ameli ahlak görüşlerinin ardında ahlak felsefesi tarihinin en yaygın ahlaki temellendirme biçimlerinden birisi olan dini temellendirmenin yattığını görürüz. Ahlak felsefesinin kavramları ile söylersek her ahlaki davranış iyinin doğasına dair bilgiyi ve o bilginin gereğini yapmaya dair iradi bir yönelimi ifade eder. Ahlaki davranışın bilgiyi gerekli kılması; iyinin, doğrunun bilgisine nasıl ulaştığımız sorusunu; ahlaki olanı bilmenin her durumda ahlaki davranışı doğurmaması ise insanın duygularını ve iradesini ahlaki davranışa yönlendiren gücü aramayı gerektirir⁸². Bu araştırma, ahlak felsefesinde ahlaki temellendirme problemi olarak ele alınır. Ahlakı temellendirmek üzere teoloji ve felsefe alanında ileri sürülen düşünceler temelde iki ana eğilim üzerinde toplanmaktadır: dini temellendirme ve din dışı temellendirmeler⁸³. Din dışı temellendirmede insanın parçası olduğu toplum veya içinde yaşadığı evrenle ilişkileri ile akıl veya sezgi yeteneği üzerinden ahlak temellendirilmeye çalışılır.

Dini temellendirmede ise ahlakın temel problemlerini aşmada dini otoriteye dayanılır. Ahlaki olarak iyi olan, her şeyden önce Tanrının emirleri, ahlaki kötü ise Tanrının yasakları ile belirlenir. Ahlaki bir soruna çözüm ararken, meşruiyet sağlarken, ahlaki gelişimin yolları aranırken dini kaynaklara başvuru esastır. Bu bağlamda Abdullah Şevket tartışma götürmez biçimde dini temellendirmeyi merkeze alan bir anlayışa sahiptir. Ona göre güzel ahlakı belirleyen dinin emir ve nehiyleridir. Güzel ahlaka insanı sevk eden motivasyonsa Allah rızası, Allah korkusu, cennet veya cehennem düşüncesidir. Abdullah Şevket'te dini temellendirmenin tek istisnası toplumun yöneticilerine, ahlaki uygulama yetkisi verirken ahlakın uygulama gücünü toplumun düzen ihtiyacından ve yönetme gücünden alabileceğini ima etmesidir.

Müellifin Necâtu'l Mükellefin eseri bir ilmihal, Ahlâk-ı Dînî eseri ise halkı aydınlatmaya yönelik bir ahlak ve nasihat kitabıdır. Eserlerini kaleme alış amacı ile tutarlı biçimde ahlak konularını, somutlaştırarak, hayatın içindeki pratik örnekleriyle göstermeye çalışmaktadır. Bu yöntem; ahlaki teorik olarak işleyip, değer veya ahlak ilkeleri anlatıp bu ilkeleri nerede, nasıl uygulayacağını insanlara bırakmaktan daha etkili bir ahlak eğitimi imkânı sunmaktadır. Zira

82 Meydan, Hasan, *Dinin Öngördüğü Ahlakı Yaşamada Ahlakı Tefekkür ya da Hikmet Arayışının Önemi: Külli Kaidelerin Ayaklarını Yere Bastırarak, Akademi Felsefe Hikmet ve Din*, (Ed.) B. Ali Çetinkaya, Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 308.

83 Recep Kılıç, "Ahlaki Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası*, 1993, sayı: 8, s.67-78. Recep Kılıç, "Bunalım Dönemlerinde Ahlakın Dini Temelinin Önemi", *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları*, Hüseyin Sarıoğlu (Ed.), İslami İlimler Araştırma Vakfı ve Ensar Neşriyat İstanbul, 2009, s. 39-57.

insan çoğu zaman saygı, tevazu vb. değerlerin ne olduğunu ve önemini bilse de onları hayata, ikili ilişkilere uyarlamayı sağlayacak ince düşünce pratiğinden yoksundurlar⁸⁴. Bu bağlamda müellif her bir fasılda konuları somut bir şekilde ele almakta, çoğunlukla o konunun farklı bir boyutunu bir sonraki fasıl veya fasıllarda ayrıntılandırmaktadır⁸⁵.

Müellifin ahlakı tamamen dine dayandırması ve eserlerindeki didaktik üslubu onu İslam ahlak düşüncesinde geleneksel İslam ahlakı yazarlarına yaklaştırmaktadır. Geleneksel İslam ahlakı, ahlak üzerine teorik analizlerden çok ortalama insanın ahlaki durumu ve yaşantısını dinin temel kaynakları, Kur'an ve sünnetten çıkarılan ahlak ilkeleri ve öğütleriyle düzenlemeyi amaç edinen ahlak anlayışıdır. Geleneksel İslam ahlakında ahlaki doğru ve yanlışa dair bilginin kaynağı Kur'an ve Sünnet, model alınacak örnek de Hz. Peygamber ve onun ashabıdır⁸⁶. Abdullah Şevket'in geleneksel İslam ahlak düşüncesi yanında tasavvufi ahlak anlayışından da istifade ettiği görülmektedir. Zira tasavvufi ahlakın temel elemanları olan kendini ıslah etmek⁸⁷, kalbi arındırmak, ruh ve nefis ikiliği, nefis terbiye ve tezkiyesi eserlerinde sıklıkla kullanılmaktadır⁸⁸.

Abdullah Şevket kalbin veya – sıklıkla yerine kullandığı – nefsin mahiyeti ve arındırılması konusunda geleneksel ve tasavvufi İslam ahlak düşüncesinin en önemli temsilcisi olan Gazali'nin görüşlerine bağlıdır. Gazali'de olduğu gibi nefsi dört güç/kuvveye ayırır ve bu kuvvelerden öfke/gadab kuvvesini temel kuvve olarak görür⁸⁹. Öfkeyi kontrol eden insan, kalbi helake götüren üç şeyden arındırabilirse diğer kötü hasletlerden de kolaylıkla temizlenebilir. Bunlar haset, riya ve kibirdir. İnsanın bütün kötülüklerinin anası olarak gördüğü için bunlara geniş yer ayırmış, ayrı fasıllar şeklinde işlemiştir⁹⁰.

Abdullah Şevket'in imanı ele alış biçiminde de Gazali'nin ve tasavvufi anlayışın izleri görülmektedir. Ona göre iman olgunlaşma bakımından üç aşamadan geçer: Taklidi, istidlali ve tahkiki. Taklidi iman ata ve ecdattan alınan, delile dayanmayan en zayıf iman derecesidir. İstidlali iman ise yüce Allah'ın eserlerinden yola çıkarak onun varlığını delillendirme yoluyla ulaşılan iman kast edilir ki iman bu derecesi kolay kolay zail olmaz. Tahkiki iman ise müminin kalbinin, tasdikinin nuru ile aydınlanmasıdır ki bu imanda cümle âlem imanını zayi etse müminin kalbine bir şüphe gelmez. Müellif imanın üçlü derecelendirmesi ile imana geleneksel İslam

84 Bkz. Meydan, *Dinin Öngördüğü Ahlakı Yaşamada Ahlakı Tefekkür...* s. 307-319.

85 Örnek için bkz. Abdullah Şevket, *Ahlâk-ı Dîni*, s. 186-191 ve 194-202.

86 İslam ahlak literatüründe farklı alanların bakış açılarıyla ahlakın ele alınışı kelâmi, felsefi, tasavvufi, geleneksel ahlak gibi yaklaşımların ortaya çıkmasını sağlamıştır. İslam ahlak düşüncesinin gelişim doğrultuları olarak değerlendirebileceğimiz bu yaklaşımlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Kaymakcan ve Hasan Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi*, 2. Baskı, İstanbul: Dem Yayınları, 2016, s. 112-120.

87 Abdullah Şevket, *Necâtu'l Müekellifin*, s. 68.

88 Bkz. Abdullah Şevket, *Ahlâk-ı Dîni*, s. s. 84.

89 Bkz. Gazali, *İhyâu Ulûmi'd Din*, Mehmed A. Müftüoğlu (çev.), A. Fikri Yavuz (Tashih), Cilt:3, İstanbul: Tuğra Neşriyat, 2000 s. 120-123 ve 125-126.

90 Abdullah Şevket, *age*, s. 18-30.

düşüncesinde taklidi ve tahkiki olarak ikiye ayrılan⁹¹ iman derecelerine bir ara boyut ekleyerek tahkiki imanı istidlali iman olarak tanımlamakta; tahkiki imanı ise kalbin iman ile aydınlanması, şek ve şüphenin izale olması gibi tasavvufi bir anlayışla tanımlamaktadır. Daha çok akli/nazari bir çaba ile ulaşılan seviye olan istidlali imanın üstünde tasavvufi/işraki nitelikte bir tahkiki iman belirlemektedir.

Abdullah Şevket'in imana ilişkin bakış açısı Gazali'nin olgun imanın oluşumuna ilişkin görüşlerine oldukça benzerdir. Gazali imanının manevi derinliğine ulaşmış bir olgu haline dönüşüncüye kadarki serüvenini üç safhalı bir süreç olarak belirler: tasdik, fikir ve marifet. Tasdik safhası dini hayatın başlangıcındaki kabul, itaat ve bağlanmayı içine alır. Bu aşamada derin bir düşünme ve araştırma olmaksızın taklidi bir iman söz konusudur. Devamında iman edilen unsurların derinlemesine araştırılması ve öğrenilmesi gelir. Buna fikir aşaması denir ki bu süreç daha çok bilişeldir. Marifet aşaması ise fikir aşamasında öğrenilenleri özümseme ve yaşamayla birlikte duyulan manevi bir aydınlanmadır⁹². Bir başka tasnifinde ise gazali imanı bu tasnifle paralel biçimde (i) avamın imanı: katkısız taklit, (ii) kelimcülerin imanı: deliller ile desteklenmiş/istidlali iman ve (iii) ariflerin imanı: yakîn nuruyla müşahede edilen iman şeklinde sınıflandırır⁹³.

Abdullah Şevket'e göre güzel ahlakı yerine getirmek terbiyeli olmak demektir. Güzel ahlakı öğretmeye çalışmak ise terbiye etmek demektir. Güzel ahlak her ne kadar insana içsel bir hediye olsa da insan bu hediyeyi ortaya çıkartmak ve geliştirmek için çalışmakla mükelleftir. İnsanlığa gönderilen ilahi emir ve yasaklar da bu çalışmanın esaslarını belirlemektedir. Müellifin terbiye sürecinde temel vurgusu muallim, talebe ve öğretim sürecinin dini esaslarla belirlenen edeplerinedir. Belki de bu nedenle müellif çocuk terbiyesinde pedagojik usullerin nasıl olması gerektiğine çok fazla girmemektedir. Yine de çocuğun terbiyesinin nasıl olması gerektiğine ilişkin öz açıklamalarından tedrici, çocuğa göre, anlamaya dayalı/içsel ahlakı geliştirici yöntemler takip etmek ve hikâye gibi eğlendirici teknikler kullanarak terbiyeye önem verdiği anlaşılmaktadır.

Ahlaki terbiyenin yol ve yöntemleri konusunda da müellif tasavvuf terbiye geleneğinden yoğun şekilde istifade etmektedir. Terbiyede Cenab-ı hakkın yüceliğini tefekkür, uzlet, dünyadan kalbi alakayı kesmek, sükûtu çokça yapmak, azalarımıza sükût ettirmek, tam teslimiyet, zikre devam etmek, tüm mahlûkattan müstağni olmak ve Cenab-ı Hak'tan hayâ gibi yol ve yöntemler önermektedir⁹⁴.

91 Bkz. Nüreddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 8. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005, s.171-174 ve Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 51. İslam inanç esaslarına ilişkin bazı kaynaklarda ikili tasnifte tahkiki iman yerine istidlali iman kavramının kullanıldığı görülmektedir: bkz. Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi, *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998, s. 36-37.

92 Gazali, *İhya*, c. 1, s. 284-297.

93 Gazali, *İhya*, c. 3, s: 33.

94 Abdullah Şevket, *Ahlâk-ı Dini*, s. 134-142.

Müellif terbiyeye ilişkin konuları ele alırken Burhaneddin Zernûcî, İbn Cemaa ve İbn Sahnun gibi geleneksel İslam eğitimcilerinin fikir ve yöntemlerine büyük oranda sadık kalmaktadır. Müellifin söz konusu âlimlerden doğrudan istifade edip etmediğini bilemesek de akait, fıkıh ve diğer dini ilimlerin öğrenilmesine öncelik verme⁹⁵; eğitime ilişkin konuları eğitimcinin nitelik ve vazifeleri, öğrencinin uyması gereken edepler, eğitim ortamında uyulacak edepler perspektifinden ele alması ve kaynak olarak kitap, sünnet ve selef ulemasına dayanması onu metodolojik açıdan geleneksel İslam eğitimcilerine yaklaştırmaktadır⁹⁶.

Kaynakça

- Abdullah Şevket Bin Mahmud Hamdi, *Ahlâk-ı Dîni*, İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1328.
- Abdullah Şevket bin Mahmud Hamdi, *Necâtü'l-Mükellefin*, İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1317.
- Akgündüz, Ahmet, *Şer'îye Sicilleri (Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler)*, c: 1, İstanbul: Türk Dünyası Vakfı Yayınları, 1988.
- Arpa, Recep, *Tıbyan Tefsiri, DİA*, c. 41 İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Bayraktar, M. Faruk, *İbn Cemaa'dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler*, İstanbul: İfav Yayınları, 2009.
- Dikici, Recep, Karamürsel Nâibi Abdullah Şevket ve Osmanlı Dönemindeki Diğer Kocaelili (İzmitli) Âlimler; (Ed.) H. Selvi, M. B. Çelik, A. Yeşildal; *Uluslararası Kara Mürsel Alp ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu – II içinde (1941-1961)*; Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2016.
- Ergin, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- es-Sâbûnî, Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, (Ter.) Bekir Topaloğlu, 8. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Gazali, *İhyâ Ulûmi'd Din*, Mehmed A. Müftüoğlu (Çev.), A. Fikri Yavuz (Tashih), Cilt:3, İstanbul: Tuğra Neşriyat, 2000.
- İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırmak*, A. Şener, İ. Kayaoğlu ve C. Tunç (çev.), İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.
- İbn Sahnun, *Âdâbu'l Muallimin*, Mehmet Faruk Bayraktar (Çeviri ve İnceleme), İstanbul: İfav Yayınları, 2009.
- İpşirli, Mehmet, Naib, DİA, Cilt 32, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Kaya, Umut, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlıda Ahlak Eğitimi*, İstanbul: Dem Yayınları, 2013.

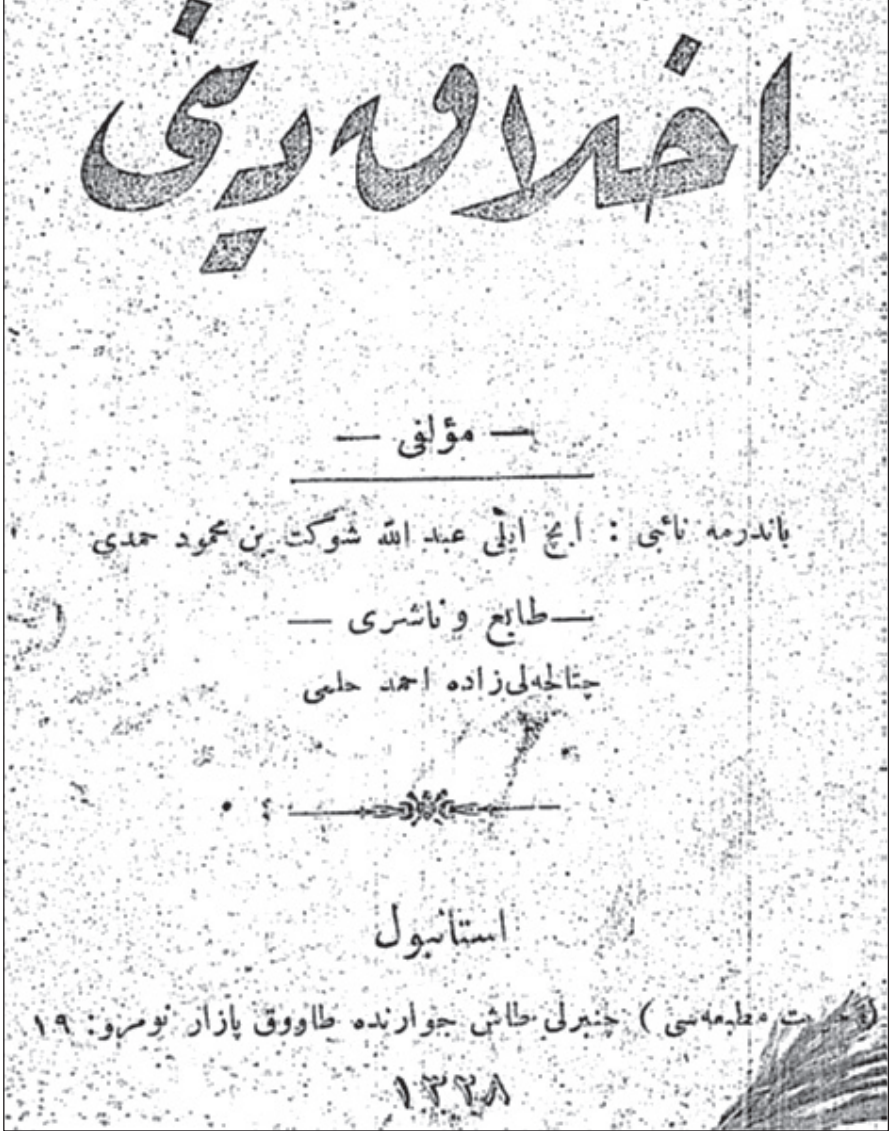
95 Öğrenilmesi farz olan ilimler ve ilimlerin öğrenilme sırası için geleneksel İslam eğitimcilerinden Burhaneddin Zernûcî'nin görüşleri için bkz. Burhaneddin Zernûcî, *Tâlimü'l Mûteallim*, (Trc.) Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul: Feyiz Yayınları, 2010, s. 44, 45, 83 ve 84.

96 Geleneksel İslam eğitimcilerinin benzer yaklaşımları için bkz. İbn. Sahnun, *Âdâbu'l Muallimin*, Mehmet Faruk Bayraktar (Çeviri ve İnceleme), İstanbul: İfav Yayınları, 2009; Zernûcî, *Tâlimü'l Mûteallim*, (Trc.) Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul: Feyiz Yayınları, 2010; M. Faruk Bayraktar, *İbn Cemaa'dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler*, İstanbul: İfav Yayınları, 2009.

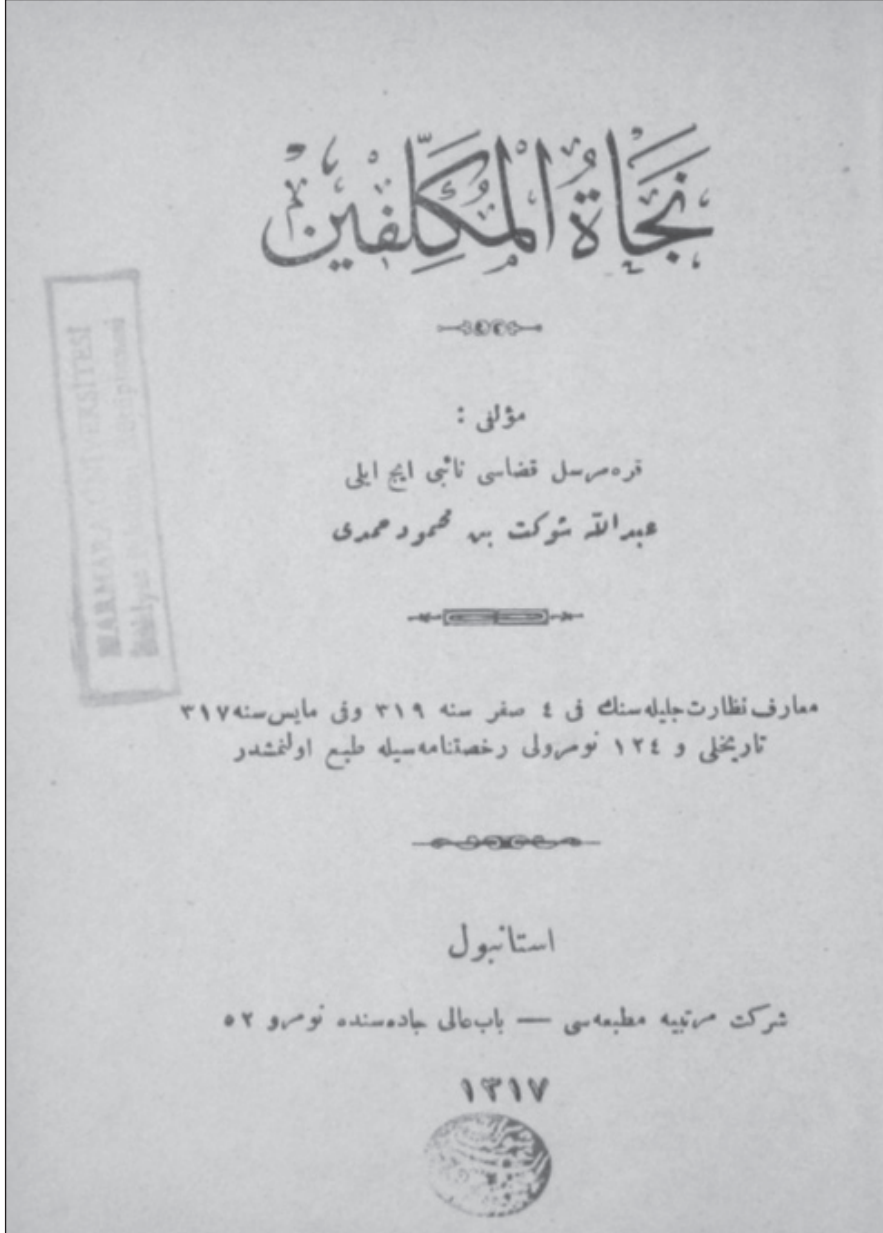
- Kaymakcan, Recep ve Hasan Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi*, 2. Baskı, İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Kılavuz, Saim, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Kılıç, Recep, "Ahlaki Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası*, 1993, sayı: 8, s. 67-78.
- Kılıç, Recep, "Bunalım Dönemlerinde Ahlakın Dini Temelinin Önemi", *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları*, Hüseyin Sarioğlu (Ed.), İslami İlimler Araştırma Vakfı ve Ensar Neşriyat İstanbul, 2009, s. 39-57.
- Meydan, Hasan, *Dinin Öngördüğü Ahlakı Yaşamada Ahlaki Tefekkür ya da Hikmet Arayışının Önemi: Külli Kaidelerin Ayaklarını Yere Bastırmak*, Akademide Felsefe Hikmet ve Din, (Ed.) B. Ali Çetinkaya, Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 307-319.
- Peker, Hüseyin, *Tasavvuf Psikolojisi*, OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 7, 1993, s. 35-52.
- Topaloğlu, Bekir, Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi, *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: İfav Yayınları, 1998.
- Uzun, Mustafa, *Mukaddime (Türk Edebiyatı)*, DİA, c.31, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, s 117.
- Zernûcî, Burhaneddin, *Tâlimü'l Mûteallim*, (Trc.) Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul: Feyiz Yayınları, 2010.

EKLER:

Ek 1: Ahlâk-ı Dînî isimli eserin kapak görüntüsü.



Ek 2: Necâtü'l Mükellefin isimli eserin kapak görüntüsü.



PROF. DR. İSMAİL CERRAHOĞLU'NUN HAYATI VE ESERLERİ*

Prof. İsmail CERRAHOĞLU's Life and Works

Harun SAVUT**, Ayşenur ÖZBAKKAL***

ÖZ

Kur'ân insanlığa doğru yolu göstermek için indirilen son ilâhî mesajdır. Hicri ilk asırdan itibaren sayısız âlim ilahi mesajın en doğru şekilde anlaşılmasını hedefleyerek tefsir sahasında faaliyetlerde bulunmuştur. Diğer ilimlerde olduğu gibi tefsir ilminin de belli kriterler çerçevesinde yürütülmesi bir zorunluluktur. Bu nedenle Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi, tefsir ilmi bakımından oldukça önemlidir. Bu çalışmada tefsir ilminin bu iki alanında eser vermiş Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun hayatı anlatılmış, eserlerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İsmail Cerrahoğlu, İlahiyat, Tefsir, Tefsir Usulü, Tefsir Tarihi.

ABSTRACT

The Qur'an is the last divine message that is revealed to show the right way to humanity. Since the beginning of the Hijri, many scholars have been active in Tafsir in order to understand the divine message in the most correct way. As it is in other sciences, it is a necessity to carry out the study of Tafsir in the framework of certain criterias. Therefore, the Tafsir Method and the History of Tafsir are very important in terms of the study of Tafsir. In this study, Prof. Ismail Cerrahoğlu's life was told and after his works were included.

Keywords: İsmail Cerrahoğlu, Theology, Tafsir, The Method of Tafsir, The History of Tafsir.

* Bu makale Yrd.Doç.Dr. Harun Savut'un danışmanlığında hazırlanan, Ayşenur Özbakkal'ın, "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Tefsir İlmine Bakış Açısı", Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bitirme Ödevi, Zonguldak 2017 isimli bitirme ödevinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr. Harun Savut, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Öğretim Üyesi.
(harun.savut@gmail.com)

*** Ayşenur Özbakkal, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Lisans 3. Sınıf Öğrencisi. (zbakka2017@gmail.com)

Giriş

Toplumların ve toplum içindeki fertlerin maddi ve manevi açıdan yükselebilmeleri için gerekli şartlardan biri de ilimdir. Kutsal kitabımız Kur'an-ı Kerim'in Alak Suresi'nde ilk emrin **إِذَا** olduğu görülmektedir. İslam dini ilme ve âlime büyük önem vermektedir. Bu konuda birçok ayet ve hadis bulmak mümkündür. İlimin müminin kaybettiği malı olduğu ve nerede bulursa alması gerektiği de bir gerçektir.¹

Geçmişten günümüze ilme verilen değer âlimlerimize baktığımızda ortaya çıkmaktadır. Sadece ilim edinmekle olmayacağını ve ilmiyle amel edilmesi gerektiğini onlar çok iyi biliyorlardı. Bu âlimlerden biri de İsmail Cerrahoğlu'dur. Küçük yaşlardan itibaren ilme sevdalı olarak yetişmiş, zamanının zor şartlarına rağmen hiç pes etmemiştir. Bu noktada özellikle Cerrahoğlu'nun küçük yaşlarında geleceğin âlimi olması için ilk tohumları atan Ayşe Cerrahoğlu'nu zikretmek yerinde olacaktır. Cerrahoğlu, babaannesi Ayşe hanımefendiden minnetle bahsetmiştir. Bu bağlamda Tefsir Usulü kitabını da onun aziz ruhuna ithaf etmiştir.

Lise çağının bitiminden sonra Cerrahoğlu için ilim süreci başlamıştır. O lisedeyken aile mesleği olan tıp veya eczacılık gibi meslekler isterken takdir-i ilahi sonucu yolu İlahiyata düşmüştür. Üniversite yaşantısında pek çok zorlukla mücadele eden Cerrahoğlu, ilmine devam ederken aynı zamanda evlatlarını yetiştirmiş, onlar için de çabalamıştır.

Cerrahoğlu, Cumhuriyet tarihindeki ilk tefsir profesörüdür. Cerrahoğlu ile yaptığımız röportajdan hareketle söyleyebiliriz ki; o ilmiyle amel etmiş, yetiştirdiği öğrencilerinin de bu niteliğe sahip olması için çalışmıştır. Onun eserlerini yazma sebebi ise tefsir alanındaki eksikliklerdir. Yani Cerrahoğlu, kendinden sonraki nesilleri düşünerek eserlerini kaleme almıştır. Nitekim daha sonra onun eserleri bu alanda yazılacak eserlere kaynaklık yapacaktır. Cerrahoğlu'nun uzun yılları Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde geçmiştir. Bu fakülte'deki görevi sırasında, gerek lisans ve lisansüstü düzeyindeki derslerle gerekse yönettiği onlarca lisansüstü tezle yüzlerce ilim adamı yetiştirmiştir. Ankara Üniversitesi onun için çok önemlidir. O bunu şu sözleriyle dile getirir: "Hiç unutmam, emekli olduktan sonra, fakülteye gitmeyeceğimi biliyorum ama evden çıktığım zaman çarşıya veya camiye doğru gideceğim yerde, ayaklarım hep fakülteye doğru yürüyordu. O kadar bütünleşmişim."²

Cerrahoğlu, kendimizle, tarihî birikimimizle, özümüzle ilgili araştırmalar yapmadığımızı ve bu konularda yoğunlaşmadığımızı dile getirmiştir. O Anadolu

1 "Hikmet, değerli bilgiler müminin yitik malıdır, onu nerede bulursa almaya daha hak sahibidir." (Tirmizi, İlim 19; İbn Mace, Zühd 17).

2 Ömer Özsoy ve M. Akif Koç, "İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat (Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU)", *İslamiyât*, Bülten Sayı:6, Mart 2003, ss. 3-10, s.4.

insanının birikimini gün ışığına çıkarmaya yönelik tezler ortaya koymaya gayret etmiştir. Hala da buna teşvik edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Cerrahoğlu'nun İlahiyat öğrencilerine tavsiyesi ise çok çalışmaları gerektiğidir. Bu noktada kendisinin -o dönemin şartları göz önüne alındığında- kaynak bulmada birçok sıkıntı yaşadığını ifade eder. Bu dönemin gençlerinin ise bu tür konularda çok daha şanslı olduğunu ve yapmaları gereken şeyin sadece çalışmak olduğunu söylemektedir.³

Cerrahoğlu ismine aşına olan kesimin onu yalnızca eserleriyle tanıyıp, kişilik ve yaşantısını derinlemesine bilmemesi bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. İsmail Cerrahoğlu hakkında şu ana kadar üç çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan iki tanesi röportaj⁴ bir tanesi ise makale⁵ çalışmasıdır. Yapılan çalışmaların bu denli az olması üzücü bir durumdur. İsmail Cerrahoğlu, sadece eserleriyle değil aynı zamanda örnek yaşantısıyla da bilinmesi ve tanınması gereken bir şahsiyettir. Amacımız; bu çalışmayla beraber Cerrahoğlu ismi üzerindeki dikkatin ve Cerrahoğlu ile ilgili araştırmaların artmasını sağlamaktır.

Sayın Cerrahoğlu'nun bıraktığı değerli mirası, yani eserleri ve yetiştirdiği ilim adamları bizim ve sonraki nesillerin ufkunu aydınlatacaktır. İsmail Cerrahoğlu kendini, Ulüm-ı Kur'an ve tefsir sahasıyla ilgili bilgi mirasını yeni nesle aktarmaya adanmıştır. Cerrahoğlu için "tefsire adanmış bir ömür" ifadesini kullanmak yanlış olmayacaktır.

A. Hayatı

Cerrahoğlu, 1929 yılında Adapazarı'nın Hendek kazasında doğmuştur. Hendek'te tanınmış bir çiftçi ailenin çocuğudur. Cerrahoğlu'nun çocukluk yılları Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde geçmiştir. Onun ilk eğitimini aldığı çocukluk çağında yaygın bir din eğitimi imkânı olmadığından o ilk dini eğitimini aile ortamında almıştır. Cerrahoğlu'nu islami ilimlere yönelten kişi de babaannesi Ayşe hanımdır. O, bu nedenle babaannesi Ayşe hanımı minnetle yâdetmektedir. Cerrahoğlu babaannesinin katkılarından şöyle bahseder: "Beni babaannem bu yola sevk etti; tahsili yoktu ama Kur'an-ı Kerim'i okur ve derkenar tefsirlerden mealini anlamaya çalışırdı; bizi ve mahallenin çocuklarını okuturdu."⁶ O, babaannesi hakkında şunları da söyler: "Babaannem Kur'an-ı Kerim okutmanın dışında, bizi sürekli ilmiyal bilgilerıyla techiz etmeye çalışırdı."⁷

3 "Cerrahoğlu ile Yapılan Röportaj", Ayşenur Özbakkal, Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Tefsir İllimine Bakış Açısı, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bitirme Ödevi, Zonguldak 2017.

4 Sadık Kılıç, Şeyhmus Demir, "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu ile 'Hayat Tecrübesi' Üzerine Bir Söyleşi", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 31, Erzurum 2009, s. 217-222. Cerrahoğlu ile yapılan diğer röportaj için bkz. Ömer Özsoy ve M. Akif Koç, "İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat", s.3.

5 Gökhan Atmaca, "İsmail Cerrahoğlu ve İlmi Çalışmaları", Usul Dergisi, 2014, Sayı: 21, s.147-180.

6 Ömer Özsoy ve M. Akif Koç, "İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat", s.3.

7 Ömer Özsoy ve M. Akif Koç, "İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat", s.3.

Cerrahoğlu, ilkokula başlamadan henüz 7 yaşında iken Kur'an-ı Kerim'i hatmetmiştir. İlkokulu Hendek'te okumuş, ortaokula Adapazarı'nda devam etmiş ve lise tahsilini de İstanbul Kabataş Lisesi'nde tamamlamıştır. Lisenin bitiminin ardından, biraz eczacılıkla iştigal eden bir amcanın bulunması, biraz da Cerrahoğlu soy isminin etkisiyle olsa gerek, ailesi Cerrahoğlu'nun tıp veya eczacılık okumasını arzu ediyordu. O dönemde tıbbı ve eczacılığa alım sınırlı ve az sayıda olması hasebiyle Cerrahoğlu yedeklere kalmış ve memleketine geri dönmüştür.⁸

Hendek'e döndükten sonra amcasının yanında eczanede çalışmaya başlamıştır. Eczaneye İstanbul'dan Cumhuriyet, Ankara'dan Ulus gazeteleri geldiğini söyleyen Cerrahoğlu, bir gün Ulus gazetesinde Ankara'da İlahiyat Fakültesi açıldığını ve kayıtların başladığına dair bir ilan gördüğünü dile getirir. Cerrahoğlu o günleri şu sözlerle anlatır: "İlahiyatın ne olduğunu da tam olarak bilmiyoruz; fakat dinî bir okul olduğu belli. İlahiyat fikri en çok babaannemi sevindirmişti. Ailenin kararı üzerine, kalktık yola koyulduk. Tabii, o zamanlar vesait şimdiki kadar hızlı ve sayı olarak da çok değildi. Bir posta arabasına binip Ankara'ya geldim, okula kaydımı yaptırdım ve fakülteye başladım; ama sorunlarla başladım."⁹ Cerrahoğlu'nun zorlu üniversite süreci tam da bu noktada başlar. Kendisinin de dile getirdiği gibi daha en başta zorluklarla karşılaşmıştır. Kalacak yer sıkıntısı bu zorlukların başında geliyordu. O, bu durumu şu sözlerle dile getiriyor: "Her şeyden önce, kalacak yer sorunu vardı; ilk günlerde otelde kaldım; hatırlıyorum, günlüğü beş liraydı ve babam yetmiş beş lira kadar bir harçlık koymuştu cebime. Sonra bir arkadaşla birlikte Fakülte'nin yakınında Erzurum mahallesinde bir ev tuttuk. Havalarda çok soğuk olduğu için, elbiselerimizle yatağa girip öyle ders çalışıyor ve o hâlde uyuyakalıyorduk."¹⁰ Tabii müfredatın karışık olması da onları zorlayan bir sebepti. Bu nokta da Cerrahoğlu çoğu derslerini Dil-Tarih'ten aldıklarını dile getirmiştir. Cerrahoğlu bir sohbetimizde Dil-Tarih Fakültesindeki bir hocasının, İlahiyata başlayacak olanların edebiyattan ziyade fen ilmi çıkışlı olmasının daha doğru olacağını söylediğini dile getirdi. Aynı hocasının, Cerrahoğlu fen çıkışlı olduğundan, bu noktada onu takdir ettiğini söyledi.

O dönem Cerrahoğlu'nun aldığı dersler arasında Fransızcanın yanı sıra, mesleki dersler olarak Yusuf Ziya Yörükân'ın okuttuğu İslam Tarihi, Remzi Oğuz Arık'ın girdiği Sanat Tarihi ve felsefe grubu dersler vardır. Cerrahoğlu, fakültede tefsir ve hadis ilimlerinin yanı sıra Arapça dersinin bile olmadığını dile getirir. "Tefsir, hadis şöyle dursun, Kur'an ve Arapça dersleri bile yoktu. Necati Lügal Hoca'dan Arapça dersi almak için Dil-Tarih'e gidiyorduk; fakat Hocamız önce Farsça

8 Sadık Kılıç, Şeyhmuş Demir, "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu ile 'Hayat Tecrübesi' Üzerine Bir Söyleşi", ss. 217-222, s.218. Cerrahoğlu ile yapılan diğer röportaj için bkz. Ömer Özsoy ve M. Akif Koç, "İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat", s.3.

9 Ömer Özsoy ve M. Akif Koç, "İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat", s.3.

10 Ömer Özsoy ve M. Akif Koç, "İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat", s.3.

öğretmeyi uygun gördü –hocalar müfredat konusunda tamamen muhtardı o zaman; Arapçayı seneye öğreteceğini söyledi.”¹¹ 1949 yılı yani İlahiyatın ilk senesinde toplamda kırk kişi kadar olduklarını dile getiren Cerrahoğlu, soğuktan çok etkilendiğini ve bu nedenle ancak yirmi gün kadar dayanabildiğini, kaydını sildirip Hendek'e geri döndüğünü ifade eder.¹²

Hendek'e dönmesinin ardından babasının teşvikiyle İsmail Baykal'dan ders almaya başlayan Cerrahoğlu, Hendek'te geçen günlerini böylece verimli değerlendirmiştir. O, İsmail Baykal'dan şöyle bahseder: “Onun bir cübbesi vardı bir cepleri vardı ki kütüphaneyi alır yani, öyle büyük. 'Ben size kalem, defter, kâğıt, emsile, binâ vesaire kitapları getiririm. Sana bir de arkadaş bulayım yanına, çünkü bu arkadaşsız olmaz. Arkadaş oldu mu teşvik olur.' dedi.”¹³ Bir sene boyunca İsmail Baykal'dan emsile, binâ, izhâr, merâh dersleri almıştır. O günleri Cerrahoğlu şöyle anlatıyor: “Emsile'den başladık; Binâ, Izhâr, Merâh derken, Molla Câmî'ye kadar okuduk. Hoca Efendi, “Bu öğrendiklerimizi tatbik etmeliyiz.” dedi. İki-üç ay kadar sonra fıkihtan Halebî okumaya başladık. Yatsı namazından (alaturka) saat dörde kadar da fıkıh okuyorduk; cumartesi pazarı yok. Hoca'nın bir sözü vardı; “Saat dört, yorganı ört.” derdi. Saat dörtte paydos ediyorduk; daha sabah namazına kalkılacak. Bir sene böyle devam ettik.”¹⁴

Böylelikle Hendek'te bir senesini değerlendiren Cerrahoğlu aynı zamanda evliydi. Ankara'ya “Eşinden dolayı gidemiyor” denilmesi onu kamçılıdı ve tekrardan Ankara'ya gitti. İkinci senesi başlıyordu. Fakat Cerrahoğlu'nun bir problemi de burada ortaya çıkıyordu. Fakülte sekreteri yeniden kayıt yaptırabilmesi için askerlikle ilişkisinin olmadığına dair belge getirmesi gerektiğini söyledi. Bu belgeyi alma sürecinde de birçok zorlukla karşılaşan Cerrahoğlu, en sonunda askerlikle ilişkisi olmadığına dair belgeyi alarak kaydını yaptırebildi. Kendisi bu konuda eğer askere gitseydi bir daha belki de hevesi kalmayacağını ve fakülteye başlamayacağını dile getirir. İlk sene devam edemediği için yine birinci sınıfa kaydı yapıldı. Birinci ve ikinci sınıfın müfredatı pek farklı olmayıp karışık bulunduğundan derslere arkadaşlarıyla beraber çalışmışlar, eksikliklerini tamamlamışlardır. Bu süreç boyunca eşini yanında getirmemiş ve harçlığını ailesi temin etmiştir. Harçlığından bir miktar arttırıp kitaplarını tamamladığını dile getirmektedir.¹⁵ “Harçlığımı ailem gönderiyordu; yüz lira harçlıktan biriktirdiğim on yirmi lirayla da Denizciler Caddesi'ndeki sahaflardan ikinci el kitap alırdım. İslam Ansiklopedisi'ni oradan tamamladım mesela.”¹⁶

11 Ömer Özsoy ve M. Akif Koç, “İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat”, s.3.

12 Ömer Özsoy ve M. Akif Koç, “İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat”, s.3.

13 Sözün devamı için bkz. “Cerrahoğlu ile Yapılan Röportaj”, Ayşenur Özbakkal, *Prof.Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Tefsir İlmine Bakış Açısı*, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bitirme Ödevi, Zonguldak 2017.

14 Ömer Özsoy ve M. Akif Koç, “İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat”, s.3.

15 Buradaki bilgiler Cerrahoğlu'nu ziyaretlerimiz sırasında yapılan mülakatlardaki notlardan derlenmiştir.

16 Ömer Özsoy ve M. Akif Koç, “İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat”, s.3-4.

Cerrahoğlu mezun olduktan sonra bir buçuk sene de askerlik görevini tamamladı. 1955 senesinde askerlik yaparken ilk çocuğu dünyaya geldi. İzindeyken ise bebeğini görmeye Hendek'e gelmiştir.¹⁷ Askerlik dönüşü Haziran aylarında rahmetli Tayyip Okiç'ten asistanlık imtihanlarının başlayacağına dair bir mektup almıştır. Yaklaşık altı ay bekledikten sonra Kasım ayında imtihana girmiş ve başarılı olmuştur. Böylelikle Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Tefsir asistanı olarak göreve başlamıştır. 1961 senesinde *Kuran-ı Kerim'in Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller* isimli tez ile doktor unvanını almıştır.

Yurtdışına ilk gidişi 1963-1965 yılları arasında Tunus İlahiyat Fakültesi'ne Arapçasını geliştirmek gayesiyle olmuştur. Doktoradan sonra, 1963 Eylülünde, Talat Bey, (Mehmet) Maksudoğlu ve bir de Bulgaristan muhaciri askerî öğrenci arkadaşı Selim Biçer ile birlikte Tunus'a gitmişlerdir. Orada Burgiba Enstitüsü'nde Arap Dili ve Edebiyatı derslerine devam etmiş ve yirmi ay kalmıştır. Dönüşü ise 1965 senesinde olacaktır. Oradaki çoğu hocanın fasih Arapça konuşmaması nedeniyle ilk başlarda çok zorlandıklarını dile getirir. Bu konuda şunları söylemiştir: "Geceleri Burgiba Enstitüsü'nde Arapça derslerine girerdik, gündüzleri de fakülteye devam ederdik. Maliki Ahmed b. Milâd hadis ve tefsir okuturdu; Muhtâr b. Mahmûd vardı, Hanefi idi, ondan kelimeler okuduk; Arab el-Mâcîrî'den tefsir okuduk. Burada bir hatıramı anlatayım: Muhtâr b. Mahmûd'un dersine girdik; bizi Türk olduğumuz için ön sıralarda oturttu; uzun uzun Türkleri ve Osmanlıyı methetti. Hocalar derste ammice –'dârîce'de diyorlar–konuşuyordu. Hocalar arasında en fasih konuşanı Fâdil b. Âşûr'du; bütün dersleri fasih bir dille anlatırdı. Fakat öğrencilerden biri soru sorduğunda, hemen ammice cevaplardı. Ne soruyu, ne cevabı anlardık."¹⁸ Burada Tahir b. Aşur'la tanışma fırsatı elde etmiştir. Yine burada bulunduğu süre zarfında Yahya b. Sallam'ın tefsir cüzleri dikkatini çekmiştir.¹⁹ Tunus'a gitmeden önce Taberi Tefsiri üzerine doçentlik çalışması yapmayı istiyordu fakat Tahir b. Aşur'un oğlu Fadıl'ın kendisine söz konusu cüzler hakkında çalışması telkini üzerine bu konuda yoğunlaşmaya başlamıştır. Böylece bu çalışmayı tamamlamış ve *Yahya b. Sallam ve Tefsirdeki Metodu* adlı teziyle 1967 yılında doçent olmuştur.

Doçent olması neticesinde ona bir takım vazifeler verilmeye başlanmıştır. 1968-1969 yılları arasında Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'nde dersler vermiştir. 1973 yılında bir seneliğine dil eğitimi için Londra'ya gitmiştir. Bunun nedeni profesör olabilmek için bir Batı dilini daha bilmek gerektiğiydi. Batı dili olarak Fransızca'yı bilen Cerrahoğlu ikinci Batı dili olarak İngilizce öğrenmek istemiştir. Londra'da bulunduğu sürede bir fırsat doğmuş ve hac ibadetini yaparak tekrar Londra'ya geri dönmüştür. 1975 yılında profesör unvanını almıştır. Profesör olur olmaz, Arap âleminde okuyan Türk talebelerin denkleğinin mümkün olup olmadığını tespit etmek üzere çeşitli ülkelere gönderilmiştir. Hazırladığı raporlar

17 Buradaki bilgiler Cerrahoğlu'nu ziyaretlerimiz sırasında yapılan mülakatlardaki notlardan derlenmiştir.

18 Ömer Özsoy ve M. Akif Koç, "İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat", s.4-5.

19 Bkz: Fotoğraflarla Cerrahoğlu.

sayesinde yaklaşık iki sene öğrencilerin diplomalarının denkliği kabul edildi. 1976 yılının Mayıs ayında Erzurum'a görevlendirilen Cerrahoğlu; 1978 Mayısına kadar görevini sürdürdü. Erzurum İslâmî İlimler Fakültesi'nde hocalık ve dekanlık görevlerinde bulunmuştur.²⁰ Yaklaşık olarak yirmi ay dekanlık görevi yapmıştır. Erzurum'da birkaç müfsit nedeniyle biraz zorluk yaşayan Cerrahoğlu meydana gelen olayı şöyle anlatır: "Oraya gittiğim hafta beni dekan seçtiler; yirmi ay dekanlık yaptım. Asistan alımında yanlı davranıp Atatürk düşmanlarını asistan olarak göreve aldığım iddiasıyla birkaç müfsit ortalığı karıştırdı. Benimle ilgili olan hadise şöyle: İslam Tarihi ve İslam Medeniyeti Tarihi bölümlerine asistan alınacaktı. Ben de başvuram iki kişiye –biri Asri Çubukçu'yu herhâlde– dedim ki; "ayrı ayrı bölümlere başvurun ki, kazanırsanız ikiniz de başlayabilirsiniz." Bu benim için suç oldu. Senatoda hakkımda atıp tutmuşlar. Rektör (Hurşit Ertuğrul) bana "Hakkınızda suçlama var." dedi; ben de onlara dedim ki, "O zaman, hakkımda tahkikat açın. Hem ben kendimi aklayayım, hem de şikâyet edenler yalancı durumuna düşsünler." Böyle deyince tabii kimseden ses seda çıkmadı; bir buçuk ay geçti, tahkikat açmadılar. Bunun üzerine Hurşit Bey'e, "Ya tahkikat açarsın ya da istifa ederim." dedim. Onlar da zaten istifa etmemi bekliyorlarmış; hiç üstelemedi. Dekanlıktan ayrıldıktan sonra 3 ay sürem daha vardı; Erzurum'un tadını çıkarttım. Dekanlık yaparken pek vaktim olmadığı için Erzurum'u gezme fırsatım olmamıştı. Sürtüşme her camianın içinde olur. Bu ahval ve şerâit altında sürtüşme her yerde olur. Bizde olmaması gereken sürtüşmeler maalesef bizde de olmuştur. Hâlen de devam ediyor olabilir, bilmiyorum. Yalnız, şunu da belirtmeliyim ki, Erzurum'da yüzüme gülüp, öbür taraftan istifama sebep oldular; ama Ankara'da böyle bir şey hiç görmedim. Her şey açıktı burada; herkes muhalifse muhalif olduğunu belli ederdi; ama kimsenin ekmeğiyle oynanmazdı."²¹ Bu söylediklerinden de hareketle Cerrahoğlu'nun hayatında Ankara'nın her zaman daha farklı bir yere sahip olduğunu anlıyoruz. O, bunu şu sözleriyle dile getirir: "Hiç unutmam, emekli olduktan sonra, fakülteye gitmeyeceğimi biliyorum ama evden çıktığım zaman çarşıya veya camiye doğru gideceğim yerde, ayaklarım hep fakülteye doğru yürüyordu. O kadar bütünleşmişim."²²

1978-1996 yıllarında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde hocalık görevine devam etmiş ve emekliye ayrılmıştır. Emekliliğinden sonra yine aynı üniversitede on yıl kadar Yüksek Lisans ve Doktora dersleri vermiştir. Cerrahoğlu halen Sakarya ili Hendek ilçesinde ikamet etmektedir. Hendek'te bulunan bir ilkokul ve imam hatip ortaokuluna İsmail Cerrahoğlu'nun ismi verilmiştir.

20 Buradaki bilgiler Cerrahoğlu'nu ziyaretlerimiz sırasında yapılan mülakatlardaki notlardan derlenmiştir.

21 Ömer Özsoy ve M. Akif Koç, "İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat", s.7.

22 Ömer Özsoy ve M. Akif Koç, "İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat", s.3.

B. İlmî Çalışmaları

Cerrahoğlu'nun ilmi çalışmalarının içeriklerine, Gökhan Atmaca'nın makalesinde²³ ayrıntılı bir şekilde yer verildiği için biz burada sadece eserlerin isimlerini vermekle yetineceğiz.

B.1. Telif Kitapları

- 1) ***Kur'an-ı Kerim Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller***, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968.
- 2) ***Yahya İbn Sallâm ve Tefsirdeki Metodu***, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1970.
- 3) ***Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı***, Ankara 1978.
- 4) ***Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri***, Talat Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984.
- 5) ***Tefsir Tarihi***, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- 6) ***Kur'an-ı Kerim'den Öğütler***, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- 7) ***Tefsir Usulü***, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.

B.2. Tahkikleri

1. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *Kitâbu'l-ilel ve Ma'rifetü'r-ricâl* (thk. Talat Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1963.
2. Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kafiyeci (879/1474), *İtâbü't-taysir fi kavaidi ilmi't-tefsir=et-Teysir fi kavaidi ilmi't-tefsir*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1989.

B.3. Tercümelere

1. Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kafiyeci (879/1474), *et-Teysir fi kavaidi ilmi't-tefsir*, *AÜİFD*, Ankara 1989.
2. Şeyh Muhammed Abduh, "Tefsire Mukaddime", *AÜİFD*, V/1-4, Ankara 1956, s. 183-188.
3. Muhammed Hamidullah, "el-Îlâf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri", *AÜİFD*, IX, Ankara 1961, s. 213-222.
4. Taha et-Tekrîti Selim, "Avrupalılar İlim Almak İçin Endülüs'e Heyetler Göndermişlerdi", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: VII, sayı: 75-76, Ankara 1968, s. 184-188.
5. Muhyiddin el- Kâfiyeci, "Hoca ve Talebe Münasebetleri", *Diyanet Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 82-83, Ankara 1969, s. 101-105.

23 Gökhan Atmaca, "İsmail Cerrahoğlu ve İlmî Çalışmaları", s.147-180.

B.4. Makaleleri

B.4.1. Müfessir-Tefsir Tanıtım ve Değerlendirmeleri

Cerrahoğlu'nun bu şekilde kaleme aldığı makalelerinden ulaşabildiklerimiz şunlardır:

1. "Muhyiddin el-Kâfiyeci ve "et-Teysîr fi Kavâidilmi't-Tefsir" Adlı Risalesi", *AÜİFD*, X, Ankara 1962, s. 127-132.
2. "Abdurrezzâk İbn Hemmâm ve Tefsiri", *AÜİFD*, XV, Ankara 1967, s. 99-111.
3. "Muhammed İbn Cerir et-Taberî ve Tefsiri", *AÜİFD*, XVI, Ankara 1968, s.79-101.
4. "Ali İbn Abî Talha'nın Tefsir Sahifesi", *AÜİFD*, XVII, Ankara 1969, s. 55-82.
5. "Sufyân b. Sa'îd es-Sevrî ve Tefsiri", *AÜİFD*, XVIII, Ankara 1970, s. 23-34.
6. İbn EbiHâtim ve Tefsiri", *AÜİFD*, XVIII, Ankara 1970, s. 35-45.
7. "İbn Hibbân ve Tefsiri", *AÜİFD*, XIX, Ankara 1973, s. 49-57.
8. "Ebu's-Suûd ve Tefsiri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, XIII/4, Ankara1974, s. 195-203.
9. "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri", *AÜİFD*, XXI, Ankara 1976, s.1-35.
10. "İbn Hişam ve SiresindekiGarîbu'l-Kur'ânı", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1977, sayı: 3, s. 1-28.
11. "Fahruddîn er-Râzî ve Tefsiri", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Erzurum 1977, s. 7-57.
12. "Tefsirde Mücâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir", *AÜİFD*, XXIII, Ankara 1978, s. 31-50.
13. "Tefsir'de Atâ b. EbiRabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l Kur'an'ı", *AÜİFD*, XXII, Ankara 1978, s. 17-104.
14. "es-Sa'lebi ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, IV, Ankara 1980, s. 55-60.
15. "İbn Kesîr ve Tefsiri", *AÜİFD*, XXV, Ankara 1981, s. 45-69.
16. "Kâdi 'Abdu'l-Cebbâr ve "Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-Matâ'in" Adlı Eseri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, V, Ankara 1982, s. 55-61.
17. "Zamahşerî ve Tefsiri", *AÜİFD*, XXVI, Ankara 1983, s. 59-96.
18. "Kadı Beydavî ve Tefsiri", *Diyanet Dergisi*, XIX/1, Ankara 1983, s. 3-14.
19. "Abdurrahmânİbnu'l-Cevzi ve "Zâdu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir" Adlı Eseri", *AÜİFD*, XXIX, Ankara 1987, s. 127-134.

B.4.2. Kur'an ve Kavram Çalışmaları

Cerrahoğlu'nun Kur'an ve Kavram çalışmalarından ulaşılabildiklerimiz şunlardır:

1. "Tefsir ve Hadis Kitabetine Karşı Peygamber ve Sahabe'nin Durumu", *AÜİFD*, IX, Ankara 1961, s. 39-45.
2. "Kur'an-ı Kerim ve Sâbiiler", *AÜİFD*, X, Ankara 1962, s. 103-116.
3. "Kur'ân-ı Kerim'in Tefsirine Duyulan İhtiyaç", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: I, sayı: 5, Ankara 1962, s. 6-11.
4. "Tefsir Sahasında İsrâiliyâta Bir Bakış", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: I, sayı: 6, Ankara 1962, s. 8-11.
5. "Tefsir Sahasında İsrâiliyâta Kısa Bir Bakış -II-", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: I, sayı: 7, Ankara 1962, s. 6-9.
6. "Tefsir Sahasında İsrâiliyâta Kısa Bir Bakış", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: II, sayı: 3-4, Ankara 1963, s. 3-6.
7. "Kur'an-ı Kerim ve Hanîfler", *AÜİFD*, Ankara 1963, cilt: XI, s. 81-92.
8. "Kur'an-ı Kerim ve Müslümanlar", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: VII, sayı: 74, s. Ankara 1968, 139-144, 169.
9. "Hz. Muhammed'in En Büyük Mucizesi Kur'ân-ı Kerim", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: VII, sayı: 68-69, Ankara 1968, s. 15-20.
10. "Kur'an-ı Kerim'de Hac", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: IX, Ankara 1970, sayı: 102-103, s. 361-371.
11. "Kur'an-ı Kerim'de İktisad Esasları", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: IX, sayı: 96-97, Ankara 1970, s. 131-139.
12. Kur'ân-ı Kerimde Oruç, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: IX, sayı: 100-101, Ankara 1970, s. 263-271.
13. "Kur'an Tefsirinde Şiirden Faydalanma", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: IX, sayı: 94-95, Ankara 1970, s. 69-72.
14. "Peygamberimiz ve en Büyük Mu'cizesi Kur'an-ı Kerim", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, sayı: özel sayı, Ankara 1970, s. 46-50.
15. "Bazı Sûrelerin Başlangıç Harfleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: X, sayı: 108-109, Ankara 1971, s. 165-168.
16. "Bazı Sûrelerin Başlangıç Harfleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: X, sayı: 106-107, Ankara 1971, s. 76-81.
17. "Bazı Sûrelerin Başlangıç Harfleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: X, sayı: 104-105, Ankara 1971, s. 13-18.
18. "Ye'cüc-Me'cüc ve Türkler", *AÜİFD*, XX, Ankara 1975, s. 97-125.

19. "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri", *AÜİFD*, XX, Ankara 1975, s. 85-95.
20. "Dünden Bugüne Kur'an-ı Kerim Anlayışımız", *Kutlu Doğum Haftası*, 12-17 Ekim 1989, 1990, s. 135-142.
21. "Kur'an-ı Kerim Nasıl Bir Kitaptır Nasıl Anladılar, Nasıl Anlıyoruz, Nasıl Anlamalıyız", *Diyanet Dergisi*, XXVII/4, Ankara 1991, s. 33-53.
22. "Kur'an-ı Kerim'in Öngördüğü Adalet Esasları", *Diyanet Dini-İlmi-Edebi Dergi*, XXIX/2, Ankara 1993, s. 17-30.
23. "Kur'an-ı Kerim Nasıl Bir Kitaptır, Nasıl Anladılar, Nasıl Anlıyoruz, Nasıl Anlamalıyız?", *Diyanet İlmi Dergi*, XLIII/2, Ankara 2007, s. 7-22.

B.4.3. Şahıslar ve Tefsir Hareketleri Üzerine Yaptığı Çalışmalar

Cerrahoğlu'nun şahıslar ve tefsir hareketleri üzerine yaptığı çalışmalardan ulaşabildiklerimiz şunlardır:

1. "Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umumi Bir Bakış", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 86-87, Ankara 1969, s. 202-205.
2. "Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umumi Bir Bakış", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 88-89, Ankara 1969, s. 263-267, 271.
3. "Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umumi Bir Bakış", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 90-91, Ankara 1969, s. 327-334.
4. "Abdullah İbn-i Mesud ve Tefsirdeki Yeri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: IX, sayı: 98-99, Ankara 1970, s. 202-204.
5. "Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umûmî Bir Bakış -IV-", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: IX, sayı: 92-93, Ankara 1970, s. 5-13.
6. "Büyük Selçuklu İmparatorluğunun Yükselme Devrinde Tefsir Faaliyetleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: X, sayı: 110-111, Ankara 1971, s. 263-273.
7. "Hicrî II. ve III. Asırlarda Tefsir Faaliyeti", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: XI, sayı: 4, Ankara 1972, s. 203-209.
8. "Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: XI, sayı: 2, Ankara 1972, s. 74-83.
9. "Tabiiilerin Tefsir İlmine Hizmetleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: XI, sayı: 3, Ankara 1972, s. 152-156.
10. "Batı'da Kur'an Tetkikleri", *Vakıflar Dergisi*, sayı: 11, Ankara 1976, s. 323-342.
11. "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", *AÜİFD*, XXXI, Ankara 1989, s. 95-136.

B.4.4. Diğer Makaleleri

Burada ise Cerrahoğlu'nun diğer bazı çalışmaları yer almaktadır. Söz konusu çalışmalar şunlardır:

1. "İslâmiyet ve Oruç", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: II, sayı: 1-2, Ankara 1963, s. 6-8.
2. "Vücûhu'l-Kur'âna Dâir Bilinmeyen Yeni Bir Eser", *AÜİFD*, XV, Ankara 1967, s. 113-120.
3. "İslam'ın Sür'atle Yayılış Sebepleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: VII, sayı: 72-73, Ankara 1968, s. 108-110.
4. "Sahabiler", *İslam Dergisi*, cilt: 6, sayı: 11, Ankara 1963, s. 341-342.
5. "Sahabiler", *İslam Dergisi*, cilt: 6, sayı: 10, Ankara 1963, s. 3-12.
6. "Hasan Husni Abdul-Wahhab, Warakat'an'l-Hadareti'l-Arabiyya", *AÜİFD*, 14, Ankara 1966, s. 295.
7. "Ahmet Bekir, Historie de l'Ecole Malikite en Oriend Jusgu 'ala Fin du Moyen Age", *AÜİFD*, 14, Ankara 1966, s. 301.
8. "Hazreti Peygamber'in Doğum Yıldönümünün Düşündürdükleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: X, sayı: 108-109, Ankara 1971, s. 160-164.
9. "Eşsiz İnsan, Kıymetli Hoca Prof. M. Tayyip Okıç'ı Kaybettik", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Erzurum 1977, s. 1-5.
10. "Garânik Meselesinin İstismarcıları", *AÜİFD*, XXIV, Ankara 1981, s. 69-91.
11. "Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, İbnü'l-Cevzî (511-597/1117-1200), Nevâsihu'l-Kur'ân, Tahkik: Muhammed Eşref 'Ali el-Milbârî, el-Medinetu'l-Munavvara 1404/1984", *Diyanet Dergisi*, cilt: XXIII, sayı: 3, Ankara 1987, s. 53-56.
12. "Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî, İbnu'l-Bazîş (ö.540/1145), Kitâbu'l-İkna' fi'l-Kiraâti's-Sebil, Tahkik: Dr. Abdu'l-Mecid Katâmiş, Dımaşk 1403/1983", *Diyanet Dergisi*, XXIII/4, Ankara 1987, s. 57-59.
13. "Şeyhulislam Arif Hikmet ve Medine-i Münevverede Kurduğu Kütüphane", *AÜİFD*, XXX, Ankara 1988, s. 111-129.
14. "Hacc'ın Amacı ve Hikmetleri", *Diyanet Dergisi*, XXVII/3, Ankara 1991, s. 13-22.
15. "İslamda Ailenin Önemi ve Aile Müessesemizdeki Erozyon", *Diyanet Dergisi*, XXVII/2, Ankara 1991, s. 15-24.
16. "Peygamberimizin Örnek Ahlakı ve İnsanî Esaslar", *Diyanet Dergisi*, XXVIII/1, Ankara 1992, s. 29-40.

17. "Eş-Şeyh Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, "TefsîruKitâbillâhi'l-Aziz", Tahkik edip notlar ilave ederek neşreden, Belhadj b. Sa'îdŞerîfî. Dâru'l - Garbi'l - İslâmî (Beyrut) 1990", *Diyanet İlmî Dergisi*, XXIX/1, Ankara 1993, s. 117-128.²⁴

B.5. Yönettiği Tezler

B.5.1. Yüksek Lisans Tezleri

1. Halil Altuntaş, *Ahmed b. Ali el-Bâgâvî'ye ait Kitâb-u Vücûh-i i'rabi'l-Kur'an*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (AÜSBE), Ankara 1989.
2. Emrullah İşler, *Muhasibi ve Fehmu'l-Kur'an'ı*, AÜSBE, Ankara 1989.
3. Zekeriya Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim'de Hile kavramı*, AÜSBE, Ankara 1989.
4. Cemalettin Özdemir, *Şah Veliyyullah Ahmed İbn Abdirrahimed-Dehlevi(114-1176 H.-1704-1763 M.) Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, AÜSBE, Ankara 1990.
5. Ali Rıza Kenanoğlu, *Ferişteoğlu'nun (Lugat-ı Kanun-ı İlahi) Adlı Eserinin Garibu'l-Kur'an Yönünden İncelenmesi*, AÜSBE, Ankara 1992.
6. İlhami Turan, *Kur'an'da Mağfiret Kavramı*, AÜSBE, Ankara 1992.
7. Ali Tuna, *Ebu'l Kelam Azad ve Tefsirdeki Metodu*, AÜSBE, Ankara 1993.
8. İsmail Borlak, *Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir İlmindeki Yeri*, AÜSBE, Ankara 1993.
9. Mesut Okumuş, *Muhammed İzzet Derveze ve Tefsir 'deki Metodu*, AÜSBE, Ankara 1994.
10. Burhanettin Dönder, *Kur'an'da Adalet*, AÜSBE, Ankara 1994.
11. Aytekin Akçin, *Kur'an'ın Aileye Bakışı*, AÜSBE, Ankara 1994.
12. İsmail Albayrak, *İbn Atiyye ve Tefsiri: el-Muharraru'l-Vecîz*, AÜSBE, Ankara 1994.
13. Abdullah Feyzi Kocaer, *Kur'an-ı Kerim'deki Yeminler*, AÜSBE, Ankara 1994.
14. Faruk Bozgöz, *Kitap Ehli Hakkındaki Üç Ayetin Tefsiriyle İlgili Tarihi ve Semantik Bir Çalışma*, AÜSBE, Ankara 1994.
15. Refik Demir, *Kur'an'da İyi İnsanın Araştırılması*, AÜSBE, Ankara 1994.
16. Abdullah Feyzi Kocaer, *Kur'an-ı Kerim'deki Yeminler*, AÜSBE, Ankara 1994.
17. Şaban Karataş, *Şia'ya göre Kur'an'ın Tahrifi Problemi*, AÜSBE, Ankara 1994.
18. Ali Rıza Gül, *Kur'an'da Ticaret Ahlâkı*, AÜSBE, Ankara 1995.
19. Mehmet Akif Koç, *Âişe Abdurrahman (d. 1332/1913) ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*, AÜSBE, Ankara 1996.

24 Tezleri tespit ettiğimiz kaynaklar için bkz. İsmail E. Erünsel, Fatih Çardaklı, Mustafa Birol Ülker, İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu I (1953-2000), İsam Yayınları, İstanbul 2008; http://www.hikem.org/index/ara?sortby=&sirano=&hazirlayan=&tezinadi=&danic_man=ismail+cerraho%C4%9Flu&konu=&anahtar=&yil=11.09.2017,17.42;http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/tanitimmakale.php 18.09.2017, 14.10.

20. Gülen Acar, *Kur'an-ı Kerim'de İhlâs*, AÜSBE, Ankara 1996.
21. Muhammet Tasa, *Hamid b. Ali b. İbrahim el-İmadiye Ait et-Tafsîl fi'l-Farkı Beyne't-Tefsîr ve't-Te'vil Adlı Eserin Tahkiki*, AÜSBE, Ankara 1996.

B.5.2. Doktora Tezleri

1. Orhan Karmış, *Tefsîr İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, AÜSBE, Ankara 1975.
2. Levent Etem, *Hasan-ı Basri ve Tefsîr İlmindeki Yeri*, AÜSBE, Ankara 1978.
3. Şevki Saka, *Kur'an-ı Kerim'de Dâvet Metodu*, AÜSBE, Ankara 1979.
4. Mevlüt Güngör, *Cassas (ö. 370/981) ve Fıkhi Tefsiri*, AÜSBE, Ankara 1981.
5. Mustafa Akşit, *Abdurrezzak İbn Hemmâm ve Tefsiri'ndeki Metodu*, AÜSBE, Ankara 1981.
6. Mehmet Sait Şimşek, *el-Cahız ve Eserlerindeki Kur'an ve Tefsirine Ait Görüşleri*, AÜSBE, Ankara 1984.
7. Mustafa Çetin, *Tefsirde Dirayet Metodu*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1984.
8. Musa Kazım Yılmaz, *Tabersî ve Tabatabâi'delmamiye Tefsiri*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 1985.
9. İdris Şengül, *Kur'an'ın Temel Prensipleri Işığında Kıssaların Tahlil ve Değerlendirilmesi*, AÜSBE, Ankara 1990.
10. M. Fatih Kesler, *Kur'an'da Ehl-i Kitap (Yahudiler ve Hristiyanlar)*, AÜSBE, Ankara 1991.
11. Ömer Özsoy, *Kur'an'da Sünnetullah Kavramı*, AÜSBE, Ankara 1991.
12. Salih Akdemir, *Hristiyan Kaynaklara ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. İsa*, AÜSBE, Ankara 1992.
13. Recep Şehidoğlu, *Molla Fenari ve Tefsir Metodu*, AÜSBE, Ankara 1992.
14. Hikmet Akdemir, *Muhammed İbnüBedrüddin el-Münşi ve Tefsirdeki Metodu*, AÜSBE, Ankara 1992.
15. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûl'ün Rolü*, AÜSBE, Ankara 1993.
16. Ali Cüneyt Eren, *Sıddık Hasan Han (1832/1890) ve Neylu'l Meram Min Tefsiri Âyâtü'l Ahkâm*, AÜSBE, Ankara 1994.

Sonuç

Bir âlimin nasıl yetiştiği sorusunun cevabını Cerrahoğlu'nun hayatına bakarak anlayabiliriz. O, hayatının her aşamasında ilimle iç içe olmuş, daha çocukluğundan itibaren bir ilim sevdalısı olarak yetişmiştir. Kendisi gelecek nesillerin Tefsir gibi mühim bir ilimden istifade etmelerini çok önemsemiş ve bu noktadaki eserlerin azlığını ve yetersizliğini görünce eserlerini telife başlamıştır. Onun tefsir alanında

yazdığı eserler imam hatip liselerinde ve ilahiyat fakültelerinde senelerce okutulmuş ve halen okutulmaya devam etmektedir. Ayrıca söz konusu eserler kendilerinden sonraki telifata da kaynaklık yapmıştır. Cerrahoğlu Türkiye'de Tefsir İlmî alanında yaptığı çalışmalar ve yetiştirdiği öğrencileriyle her zaman adından saygıyla bahsedilen bir şahsiyet olmuştur. Hatta ülkemizdeki ilahiyat fakültelerinin tamamındaki tüm tefsir anabilim dallarında görev yapan her bir öğretim elemanı üzerinde ya doğrudan ya da dolaylı yoldan Cerrahoğlu'nun emeğinin bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Buna rağmen Cerrahoğlu hakkında iki röportaj ve bir makale dışında çalışma bulunmamaktadır. Yaptığımız bu çalışmayla birlikte hem Cerrahoğlu hem de onun gibi değerli âlimlerin üzerindeki dikkatin ve yapılan çalışmaların artırılmasını umut ediyoruz.

Kaynakça

- Atmaca, Gökhan, "İsmail Cerrahoğlu ve İlmî Çalışmaları", *Usul Dergisi*, Sayı:21, 2014.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Garânik Meselesinin İstismarcıları", *AÜİFD*, XXIV, Ankara 1981.
- Cerrahoğlu, "Tefsir ve Hadis Kitabetine Karşı Peygamber ve Sahabe'nin Durumu", *AÜİFD*, IX, Ankara 1961.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Yahya İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1970.
- Kılıç, Sadık, Şeyhmus Demir, "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu ile "Hayat Tecrübesi" Üzerine Bir Söyleşi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 31, Erzurum 2009, s. 217-238.
- Özsoy, Ömer ve Koç, Mehmet Akif "İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat (Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU)", *İslamiyat*, Bülten Sayı:6, Mart 2003, ss. 3-10.
- Özbakkal, Ayşenur, "Prof.Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Tefsir İlmîne Bakış Açısı", Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bitirme Ödevi, Zonguldak 2017.

EK. FOTOĞRAFLARLA İSMAİL CERRAHOĞLU



**1.1. İsmail Cerrahoğlu'nun İlkokul Günlerinden Fotoğraf
(En alt sırada soldan ikinci)**



1.2. İsmail Cerrahoğlu'nun kullandığı fişler



1.3. İsmail Cerrahoğlu'nun doçentlik tezi olan Yahya İbn Sallâm'ın tefsirinin nüshaları



1.4. İsmail Cerrahoğlu'nun 23.01.2017 tarihinde tarafımızdan çekilmiş olunan fotoğrafı

TEFSİR TARİHİ :

İLK MÜFESSİRLER

Dr. İsmail CERRAHOĞLU

— Geçen Sayıdan devam —

ABDULLAH İBİN ABBAS (1)

Sahabe arasında Kur'an tefsiri sahasında en meşhur olan şahıs Abdullah (Ö. 68/687) İbn Abbas'dır. Peygamberin duasına mazhar olan bu zat, uzun müddet yaşamış ve kendisini ilme vermesi dolayısıyla temayüz etmiştir. Onun, Hzetü Peygamberin vefatında 13 veya 15 yaşlarında olduğu söylenir (2). İbn Kesir, 15 yaşında olduğu haberinin daha sahih olduğunu söyler (3). Peygamber, onun için "ey Allahım onu dinde Fakih kıl ve te'vili öğret" (4) diye dua etmiştir.

İbn Abbas Behr'u'l-İlm, Hibr ve Tercümanu'l-Kur'an gibi isimlerle de tesmiye olunurdu (5). Kendisi, devrindeki siyasi cereyanlara pek tâbi olmamış ve ilk İslâm devletinde idari işlerde pek bulunmamıştır. Yalnız Ali İbn Ebi Talib zamanında H. 39/659'da Alinin ricası ile Basra emiri olmuştur. Cemal ve Siffin vakalarında Ali tarafından bulunduğu söylenirse de, Muaviyenin vefatından sonra huruc eden Hüseyin İbn Alinin bu hareketine şiddetle mâni olmaya çalışmıştır (6). Basra valiliğinden sonra hiç bir mansib almamış ve siyasetten ayrılarak Hicaz'a dönmüştü. Burada ilmi mevzuatla meşgul oldu, etrafında bir halka toplandı. Zamanındaki hadiselerle ortada şulh edici olarak kaldı. Kurduğu medrese bir gün te'vil, bir gün fıkıh, bir gün magazi, diğer bir gün şîr, başka bir günde eyyamı arap tedris ediliyordu (7). Tefsir ve şîr kitaplarında görüldüğü gibi bu zatın, tefsir, şîr, ensab, ve tarihe geniş bir vukufu vardı. Heyatı telim ve teallüme geçmişti. Abbâsilerin cediti olan bu zatın ismi etrafında bilahere bir çok mubalağalı sözler icad edilmiştir. Bu sözleri kendisine isnad edenler esas itibarıyla İbn Abbas'ın malumatının vus'at ve tenevvü'nu kendi icatları için müsait bulmuşlardır (8). İbn Abbas'ın ilmi hakında pek çok söz söylenmiştir. Ö, Ömer tarafından daha yaşlı sahabeye tekdîm olunurdu (9). İbn Mes'ud, Zeyd İbn Sabit'i zemedir mahiyette sözler sarfederken, Peygamber devrinde çocuk olan İbn Abbas için "Evet İbn Abbas Kur'anın tercümanıdır" diye söylüyordu (10). Kendisi de "Ben muhacir ve ensarın büyüklerinden, Peygamberin megazileri ve Kur'anın nüzulünden sorardım (11) diyor. Ata İbn Ebi Yesar, "Ömer ve Osman, İbn Abbası davet ederler, ehli badire beraber bulur, Ömer ve Osman günlerinde fetva verdiği gibi, bu işte ölüncüye kadar devam etmiştir (12)." demektedir. Abdullah İbn Abbas, müslüman olan ehli kitâbın haberler almayı sair sahabeden almakla farklı görmediği gibi ilmi olmayan kimselerin onlardan ilim almalarını nehyetmiş ve onlara ehli kitâba nasıl soruyorsunuz" (13). diye tarzide bulunmuştur.

İbn Abbas Peygamberden pek çok hadis rivayet etmiş ve bilgisinin büyük bir kısmını sahabeden aldığına şüphe yoktur. Ahmed İbn Hanbelin, Abdürrezzak tarikile naklettiği bir haberde "İbn Abbasın ilmi üç otoriteden gelmektedir, Onlarda, Ömer, Ali Ali ve Ubeyy'dir (14). Amr İbn Habesi, İbni Ömerden bir ayeti sorduğundan, İbn Abbasa git o, Allah Taalânın inzal ettiği peyde, geri kalanların hepsinden daha âlimdir" dedi (15). Kendisi Kur'anda şu dört şeyden gayri hepsini bilirim diyor (16). Onlarda (Gıslın), (Hanen), (Evah), (er-Rakim) kelimeleridir.

İbn Abbasın, Rasulullahtan ve sahabeden şittiklerini yazıp yazmadığını bilmiyoruz. "Arec'den gelen bir haberde, İbn Abbas "İlmi yazı ile bağlayın (kaydedin)" (17) derken, Said İbn Cübeyrden gelen bir haberde, İbn Abbas "İlmi yazmaktan men ediyor ve sizden evvelki ehli kitabın delaletine düşmesi bu sebeptendir diyordu" (18). Biz yine İbn Abbasın kitablara sahip olduğunu

biliyoruz. Musa İbn Ukke, Kureyb İbn Ebi Muslim (Ö. 98/716) İbn İbn Abbasın kitaplarından bir deve yükü getirip yanlarına koyduğunu söyler (19). Diğer taraftan bazı haberlerde onun yazmayı yazdırıldığını görüyoruz. Abdullah İbn Ali'nin büyük annesi Selma "Abdullah İbn Abbası yanında levhaları, Peygamberin işlerinden Ebu Râfi'ye bir şeyler yazdırırken gördüğünü söylüyor" (20). İbn Hacer de "İbn Abbas, Ebu Râfi'ye galerek, bugün Peygamber ne yaptı diye sorar ve söylenilenleri beraberinde getirdiği kimseye yazdırırdı" (21). Bu haberlerden, ilk bakışta İbn Abbasın yazı bilmediği zannolunursa da, Peygamberin sağlığında küçük yaşta olan bir çocuğun bu gibi işlere teşebbüsü, tetkik edilmesinde ıca' eden bir hususdur. İkinci bir ihtimalde yamınadine, kölesine veya yazı güzel olan birine yazdırması, kendisinin yazı bilmediğince delalet etmez. İslâmda ilimle temayüz eden bir şahsın, okuyup yazmayı bilmesinde şüphe edilemez. Zira müslüman çocuklarının okuyup yazma öğrenmesi üzerinde itilzikle duran Hzetü Peygamberin, amcası oğlu İbn Abbası bu yolda teşvik edeceği şüphesizdir.

İbn Abbasın, bizzat kendisi tarafından bir mecmua haline getirilmiş bir tefsiri yoktur. Kendisinden sonra gelen talebeleri, onun namına, kendî kavrayış ve bilgi kabiliyetlerini de katarak muhtelif mecmualar meydana getirmişlerse de, bunlardan Kelbi, Ebu Salih, İbn Abbas isnadlı olan mecmua zamanımıza kadar intikal etmiş, bir çok kütüphanelerde mevcut olduğu gibi, müteaddid defalarla tab edilmiştir. Yukarıki isnad, müdekkiklere göre zayıftır. Hele buna Muhammed b. Mervân es-Süddide katılırsa o zaman bu isnad bir kizb silsilesi olur denmektedir.

Tabiiyattan tefsirde meşhur olanlar evvelâ İbn Abbas'den tefsir öğrenen Mekke ülemesidir. Bunlardan sonra İbn Mes'ud ve Zeyd İbn Eslem gibi ve daha başkalarının rivayet edenlerle, tabakâtı müfessirin, hacmen çok genişlemiştir. İbn Abbasın tefsir rivayet edenlerden bilhassa üç tanesi çok meşhurdur. Bunlarda Said İbn Cübeyr, Muzahid, İkrime'dir. (Devamı var)

- 1 — Vefeyat, III, 464.
- 2 — Ahmed b. Hanbel, Musned, Misir 1313, I, 373.
- 3 — Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesir, el-Bidaye ve'n-Nihayefi'l-Tarih, Misir 1351/1932, VIII, 299.
- 4 — İbn Sa'd, Kitabu't-Tabakati'l-Kebir, Leiden 1904-1940, II, 119; Müsnedü Ahmed I, 314; 359, 214, 269; el-keşf ve'l-Beyan 2 a -b (yazma); İbn Hacer el-Askalani, el-İsabe fite'myizi's-Sahabe, Misir 1350/1939, II, 322; İbn Abd'l-Berr en-Nemeri, el-İstılab fi Esmâ'İl-Eshab, Misir 1358/1939 (el-İsabe ile beraber), II, 343-344; Tarihü'l-İslâm, III, 30-31.
- 5 — Goldziher, I, Mezahibü'l-Tefsiri'l-İslâmî, (Ararpeya çeviren, Abdülhabib en-Naccar); Kahire 1374/1955 S. 83.
- 6 — El-Bidaye, VIII, 299.
- 7 — Tabakâtü İbn Sa'd, II, 121-122; el-Bidaye, VIII, 301.
- 8 — Dürülfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, VIII, 2.
- 9 — El-İtkan, II, 222; el-Bidaye, VIII, 299; Sahihu'l-Buhari VI, 220-221.
- 10 — Tarihü'l-İslâm, III, 30-31.
- 11 — Tabakâtü İbn Sa'd, II, 123-124.
- 12 — Aynı eser, II, 120.
- 13 — Eahihu'l-Buhari, III, 237; IX, 136.
- 14 — El-Bidaye, VIII, 298-299.
- 15 — El-İsabe, II, 324.
- 16 — İbn Kuteybe, Te'vili Müskillü'l-Kur'an, Misir 1954, S. 73; el-Burhan, 103 b. (yazma); el-İtkan I, 142.
- 17 — Tarihü'l-İslâm, III, 35. 18 — Aynı yer.
- 19 — İbnu'l-İmad el-Hanbeli, Seeratü's-Zehab fi Ahbari men Zohab, Kahire 1350-1351, I, 114.
- 20 — Tabakâtü İbn Sa'd, II, 123. 21 — El-İsabe, II, 323.

1.5. İsmail Cerrahoğlu'nun Şubat 1962 tarihli İslâm dergisinin 53. sayısındaki Tefsir Tarihi yazısı

Sahâbîler

Hayatları - Yaşayışları - İslâma Hizmetleri

Hazırlayanlar : Dr. Talât KOÇYİĞİT Dr. İsmail CERRAHOĞLU

79. Abdu'l-Cebbâr İbnü'l-Hâris Ebü Ubayd el-Hadesî

عبد الجبار بن الحارث أبو عبيد الحديسي

Hazreti Peygambere elçi olarak geldiği rivayet edilir. Bizzat kendisinden nakledilen bu rivayete göre Abdu'l-Cebbâr, Hazreti Peygamberle ilk karşılaştığı zaman ona eski Arab usûlü tehiyyede bulunmuş Resûlullah (S. A.) da "Allah, Muhammed'i ve ümmetini selâmlamıştır" buyurarak bu selâmla gelmesini istemiştir. Bunun üzerine Abdu'l-Cebbâr "es-selâmü aleyke yâ Râsulallah" diye selâm vermiş ve Hazreti Peygamberde onun selâmını almıştır. Abdu'l-Cebbâr, Hazreti Peygamberle bu ilk karşılaşmasında müslüman olmuş ve O'nunla birlikte muharebelere iştirâk etmiştir.

Müslüman olduğu sırada ismi Cebbâr idi, Hazreti Peygamber tarafından değiştirilmiştir.

80. Abdu'l-Cebbâr İbn Şihâb

عبد الجبار بن شهاب

İsmi Abdullah olarak değiştirildiği söylenmiş fakat hakkında herhangi bir malumat verilmemiştir.

81. Abdu'l-Ced İbn Rabî'a

عبد الجد بن ربيعة

Gerek İbn Hacer ve gerekse İbnü'l-Esir, onun Hazreti Peygamber'den rivayet ettiği bir hadisi zikretmişler fakat hakkında herhangi bir malumat vermemişlerdir.

82. Abdu'l-Hâmid İbn Hafs İbnü'l-Muğîre el-Kuraşî el-Mahzûmî

عبد الحميد بن حفص بن المغيرة القرشي المخزومي

Ebü Amr künyesiyle meşhur olup künyede zikredilecektir.

83. Abdu'l-Hamid İbn Hattâb İbnü'l-Hâris, İbn ammi Muhammed İbn Hâtîb

عبد الحميد بن خطاب بن الحارث بن عم محمد بن خطاب

Muhammed İbn Hattâb'ın oğlu olarak da zikredilmiştir. Babasıyla beraber Habeshistene hicret edenlerdendir. Ancak Habeshistanda İken babası vefat etmiş ve Abdu'l-Hamid yalnız kalmıştır. İbn Hacer, ez-Zübeyr tarihıyla Abdu'l-Hâmid'in yine aynı isimde bir torunu olduğunu zikreder.

84. Abdu'l-Hâris İbn Enes İbnü'd-Deyyân el-Hârisî

عبد الحارث بن انس بن الديان الحارثي

Necrân halkının esrafındandı. Hazreti Peygamberin vefat

haberi geldiği zaman halkı etrafına toplamış ve onlara şöyle hitap etmişti: "Ey Necranlılar, size bu din üzerinde sebat etmeyi emreden kişi, size nasihat etmiş olur; size ondan uzaklaşmayı emreden kişi sizin aklınızı gelmiş olur; Allahın Resûlüne ecâl geldi, fakat O'nun getirdiği kitap, emri emir, nehyi de nehyi olarak kıyamete kadar baki kalacaktır.". Abdu'l-Hâris, bunları söyledikten sonra bu mevzuda bir takım şiirler de inşâ etmiştir. İsmi Hazreti Peygamber tarafından Abdurrahman olarak değiştirildiğine dair bazı rivayetler de vardır.

85. Abdu'l-Hâris İbn Zeyd ed-Dabbî

عبد الحارث بن زيد الضبي

(Bkz. Abdullah İbn Zeyd ed-Dabbî)

86. Abdu'l-Hâris

عبد الحارث

Sa'b İbn Minfer (Minker, a bir kuyu kazın peşis olarak zikredilmiştir. (Bkz. Sa'b İbn Minfer).

87. Abdu'l-Hucr İbn Abdî'l-Medân

عبد الحجر بن عبد المدين

(Bkz. Abdullah İbn Abdî'l-Medân).

88. Abdu'l-Kayyûm

عبد القيوم

Abdurrahman İbn Abd'ın kâlesi idi. Bir gün ona Hazret Peygamber yanındaki kâlesini göstererek "bu kim ey Ebü Râşid" diye sormuş o da "kölem" diye cevap vermişti. Bunun üzerine Resûlallah (S. A.) şöyle buyurmuştur: "Onu âzâd etmez misin? Eğer âzâd edersen Allah da onu her uzvu için senin uzuvlarını aştan korur". Bunun üzerine Abdurrahman, Abdu'l-Kayyûm'u "o, Allah için hürdür" diyerek âzâd etmiştir.

89. Abdu'l-Kuddûs el-İsrâ'îlî

عبد القدوس الاسرائيلي

Buhârî rivayetine göre Hazreti Peygambere hizmet eden bir yahûdî çocuğu vardı. Çocuk bir gün hastalanmıştı; Hazreti Peygamber ona gelerek müslüman olmasını istedi. Çocuğun babası, oğluna Ebu'l-Kâsım'a itaat etmesini söyledi, o da müslüman olarak öldü. Bu çocuğun ismi Abdu'l-Kuddûs idi.



1.7. İsmail Cerrahoğlu'na Merhum Prof. Dr. Tayyip Okiç'den kalan çalışma masası ve kütüphane

SOVYET TÜRKMENİSTAN'DA VAKIF ARAŞTIRMALARI: G.İ. KARPOV ÖRNEĞİ

Foundation Institutions in Sovyet Turkmenistan: G.İ. Karpov Sample

Orazsahet ORAZOV*, Tahir AŞİROV**

ÖZ

Medrese, mektep, cami, tekke, kervansaray, hanlar gibi kurumlar ve bu kurumlar dolayısıyla oluşan bilgiler ve belgeler, XVI-XIX. yüzyıl Türkmen tarihini aydınlatma bakımından önemlidir. Bu kurumların, özellikle de eğitimle ilgili olanların idamesini sağlayan vakıflar ise, ayrı bir öneme sahiptir. Ancak Türkmen topraklarında Çarlık Rusya'sı İmparatorluğu işgali sonrası oluşan Sovyetler Birliği döneminin başlamasıyla vakıflar kapatılmış, doğal olarak vakfa bağlı kurumlar da akamete uğramıştır. Vakıflarla ilgili sözleşmeleri, içerik belgeleri toplayarak ciddi ilmi inceleme yapan araştırmacılardan biri de Rus müsteşrik İ.G. Karpov'dur. Karpov çalışmalarında vakıf belgelerinden, belgelerin içeriğinden, vakfın hizmet alanlarından ve malların vakfediliş sebeplerinden söz etmektedir. Buna göre adı geçen çalışmanın gün yüzüne çıkarılması, Türkmenlerin vakfa yüklediği anlamların, verdikleri değerlerin anlaşılması, bir de dönemin tarihi vakalarına ışık tutması bakımından önem arz etmektedir. Bu çalışmada Karpov'un çalışmasından yola çıkılarak, Sovyet Türkmenistan'daki arşiv belgeleri ve vakıf kurumlarıyla ilgili genel değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkmen, Sovyet Türkmenistan, Vakıf, Karpov, Vakıfname

ABSTRACT

Institutions such as madrasa, school, mosque, tekke, caravanserai, inns and the information and documents formed by these institutions are important in terms of lighting XVI-XIX. century in Turkmen history. Foundations that provide the administration of these institutions, especially those related to education, have a separate prescription. However, at the beginning of the Soviet Union period after the invasion of the Tsarist Russia Empire in the Turkmen lands, the foundations were closed and naturally the foundation-related institutions went through failure. One of the researchers engaged

* Yrd.Doç.Dr. Bülent Ecevit Üniversitesi (dostluk1991@gmail.com)

** Yrd.Doç.Dr. Bülent Ecevit Üniversitesi (tahirashirov@gmail.com)

Geliş Tarihi : 22.08.2017

Kabul Tarihi : 28.10.2017

in serious scientific investigations by collecting the documents related to foundations and content documents was the Russian orientalist İ.G. Karpov. In his work, Karpov mentions foundation documents, the contents of the documents, the service areas of the foundation, and the reasons for the dedication of the goods. Accordingly, it is important for the mentioned work to be brought to the surface of the day, to understand the meanings of the Turkmen, to appreciate the value they give, and to shed light on the historical events of the period. In this study it has been tried to make a general evaluation about archive documents and foundation institutions in Soviet Turkmenistan by starting from the work of Karpov.

Keywords: Turkmen, Soviet Turkmenistan, Foundation, Karpov, Foundation

Giriş

Türkmen tarihinde, dini geleneğe bağlı kurumlar, özellikle de vakıflar ve vakıflar tarafından idame ettirilen medrese ve mektepler gibi eğitim kurumları başta olmak üzere hanlar, kervansaraylar, sosyal hizmet kurumları büyük önemi haiz yapılardır. Bir halkın toplumsal yapısı değerlendirildiğinde, toplumu oluşturan temel yapıların veya onu ifade eden değerlerin tümünün kendine özgü bir ehemmiyetinin olduğu görülecektir. Bu bakımdan Türkmen topraklarındaki vakıfların araştırılması ve değerlendirilmesi, toplumun başta yapılara yükledikleri anlamların ve kavramların analiz edilmesiyle mümkün olmaktadır. Nasıl ki sözlükteki terimler değerlerimizi kavramsal boyutta ifade ediyorsa, toplumsal yapılar da söz konusu değerleri gerçek hayatta kanıtlayan öğeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine de nasıl ki değer yüklü kavramlar milletler için “bilinç” anlamına eşdeğer ise, arşiv belgeleri de toplumsal bilincin tarihi malumatlarının yazıya aktarılmış halini ifade etmektedir. Aslında bilinç, halkların zihninin derinden şekillendirmiş olduğu kültürel ve tarihsel geçmişinde yatmaktadır. Bundan dolayı arşiv belgeleri bir milletin tarihinin, düşüncesinin, kültürünün, geleneğinin, dilinin gelişim ve değişim sürecinin aynası mesabesinde. İşte bu değerlerden biri de tarih boyunca Türkmen topraklarına ait arşiv belgeleri, özellikle de vakıf sözleşmelerini içeren değerli vesikalardır.

İslam dinindeki yardımlaşma temelinde ortaya çıkan vakıf kurumları, tarihi süreçte İslam kültürünün sosyal hayattaki simgesi haline gelmiştir. Türkistan toprakları Rusya İmparatorluğu tarafından işgal edildikten sonra geleneksel/medrese eğitiminin devam etmesi açısından vakıflar büyük rol oynamıştır. Nitekim ilgili belgeler incelendiğinde bu dönemde geleneksel eğitimi ayakta tutan başlıca kurumun vakıf olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan döneme ait vakıf kurumlarının sosyal hayattaki etkinliği Türkmen tarihi açısından son derece önemlidir. Bununla birlikte Rus Ortodoks Kilisesine dayanan Rusya İmparatorluğu döneminde Türkmenistan’da İslami temele dayanan vakıf mevzuunun araştırma

konusu yapılması, ayrı bir önem ifade etmektedir. Ayrıca vakıf kurumları, Türkmenler için sadece eğitim bakımından değil, ekonomik, sosyal ve kültürel yaşam bakımından da değerlidir. Buna rağmen Türkmenistan'da vakıf belgeleri ile ilgili olarak şimdiye kadar derli toplu bir çalışmaya rastlanamamaktadır. Dolayısıyla da konuyla ilgili malzeme, literatür çalışması oldukça kısıtlıdır. Hatta vakıf belgelerini kaynak olarak kullanan akademik çalışmanın yapılmamış olduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan çalışma, Sovyetler Birliği dönemi vakıf araştırmalarını konu edinen ilk deneme çalışması olarak görülebilir.

I. Vakıf Araştırmaları

Sovyet Türkmenistan'da vakıf araştırmalarından bahsederken, Türkmenlerin İslam'ı kabulüyle başlayıp Sovyetler Birliği döneminin başlangıcına kadar olan zaman dilimi aklı gelmektedir. Çünkü Türkmenler arasında vakıf kurumları Sovyetler Birliği zamanına kadarki dönemlerde hayat bulmuştur. Vakıf ve vakıf hizmetleri ile ilgili malumata tarih ve bazı yazma eserlerin haşiyelerine düşülmüş notlarda rastlanmakla beraber, daha çok vakıf sözleşme (vakıfname) belgelerinde ele alınmaktadır. Türkmen topraklarındaki dini yapılardan olan vakıf üzerine araştırmaların yapıldığı da bir gerçektir. Ancak vakıf üzerine yapılan ilk araştırmalar, Rusya İmparatorluğu döneminde, yine Rus müsteşrik araştırmacılar tarafından yapılmıştır. Bu araştırmalarda vakıfların dini kaynaklı bir yapı oldukları göz arda edilmiş, bu müesseseler sosyal ve ekonomik bağlamda incelenmiştir. Bu yaklaşımın dikkate şayan bir durum olduğu ise yadsınamaz bir gerçektir.

Rusya İmparatorluğu döneminde Türkmenistan'daki çoğu konuyla ilgili belgeler bulunmaktadır. Nitekim zamanın kayıt defter serileri olarak nitelendirilebilecek olan "Obzor Zakaspiyskiy Oblasti" (Zakaspiy Oblastına Panorama) adlı eser de bu dönemin ürünüdür. Bu kütüklerde Türkmenlerin sosyal yapısı başta olmak üzere değişik etnik grupların yapıları da yer almaktadır. Ancak bu kayıtlarda, vakıf ile ilgili yazıların genel anlayıştan dışarıda tutulduğu görülebilir. Nitekim okullar, ibadet yerlerinin sayıları özel cetvel oluşturularak kayıt edilmesine rağmen, vakıf için bu tür uygulamanın yer almadığı görülebilir. Bunu Rus müsteşrik Karpov, Rusya İmparatorluğu döneminde Türkistan'daki vakıf mallarının yerlerinin resmi olarak kayıt edilmediği konusunu şöyle açıklamaktadır: "Orta Asya'da vakıf malının genel ölçeği tam olarak hesaba alınmamış, kayda geçilmemiştir. Oblastlar (Eyaletler) ve han vilayetleri vakıflarla ilgili özel istatistik ve hesaba alışı devam ettirilmemiştir"¹. Buna rağmen bazı kaynaklarda dolaylı olarak kırık-dökük bilgiler bulunmaktadır.

Sovyet Türkmenistan'da yazılan eserlerde de vakıfla ilgili değerlendirmelere rastlanmaktadır. Nitekim "Yaş Ateistin Sprovoçngi" (Genç ateist için rehber kitap) isimli eserde konu şöyle özetlenmektedir: "Türkmenistan'ın halkının çoğu XVII-

1 Karpov, İ. G. *Vakıfıne dokmenti*, Aşkabat: 1937, s. 6.

XIX. yüzyıllarda yarım yerleşikti, yarım göçebe durumda yaşadığından vakıf her yerde olmamıştır. Yerleşik yerlerdeki Türkmenlerin arasında da vakıf yerinin ölçüğü her yerde aynı olmamıştır². Aşağıda belirtileceği üzere bu ve benzeri bilgilere rağmen tarihte Türkmenistan'da işlevsel vakıfların ve bunlara ait belgelerinin bulunduğu bir gerçektir.

Tarihte Türkmenler arasında işlevsel olan vakıf kurumları, Rusya İmparatorluğunun Türkistan'ı işgal etmesinden sonra müsteşriklerin önünde daha da önem kazanmıştır. Bu konuyla ilgili ilk çalışmalar toprak, arazi konuları bağlamında ele alınmıştır. Konuyla ilgili ilk çalışmalardan biri M. N. Rostislavyev tarafından 1876 yılında "Oçerk o vidah zemel'noy sobstvennosti i pozemel'ny vopros v Turkestanskom kraye" (Türkistan Ülkesinde toprak mülkiyeti ve arazi sorunu üzerine deneme) adlı eserdir³. Türkistan ülkesindeki arazi konusu Rus müsteşrikleri tarafından detaylı bir şekilde ele alınırken, vakfa özgün çalışmaların ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Özellikle Türkistan ülkesindeki vakıf arazileri inceleme konusu olmuş ve konuyla ilgili eserler oluşmuştur. Bu eserlerden biri de P. Tsetkov tarafından 1910 yılında "Neskol'ko Slov o Vakufah" (Vakıf hakkında birkaç kelime) adı altında bir çalışmadır⁴. N. N. Fioletov tarafından 1926 yılında "Vakufnoye Pravo v Srednye Aziatskih Respublikah" (Orta Asya Sovyet Cumhuriyetlerinde Vakıf Yasası) isimli eseri ise, Orta Asya Cumhuriyetlerindeki vakıfları incelemektedir⁵. Daha sonraki dönemlerde Türkistan ülkesindeki vakıf kurumları üzerine kaleme alınan araştırma yazılarında, daha çok genel değerlendirmeler yapıldığı görülmektedir. Ancak söz konusu yazılarda genel olarak İslam medeniyetinin temel taşlarından biri olan vakıf müessesesi başta olmak üzere diğer toplumsal yapılar, daha çok hukuksal yönden incelenmiştir. Bundan dolayı genelde vakfın hukuksal yönünü izah eden kitaplar yazılmıştır.

Aynı şekilde Sovyet Türkmenistan'da genel olarak İslami araştırmalarda genellikle hukuksal incelemeler yapıldığı görülmektedir. Nitekim A. Lomakin tarafından 1897 yılında kaleme alınan "Obiçnoe Pravo Turkmen: Adat" (Türkmenlerin sade hukuku: Örf ve âdet) isimli çalışması bu tür bir eserdir⁶. Daha sonra toplumu hukuksal yönünde incelemeye tabi tutan döneminin entelektüel Türkmenlerinden Garaş Han oğlu Yomudskiy'nin 1914 yılında "Mestny Sud v Zakaspiyskoy Oblasti: Narodny Sud" (Zakaspiy oblastının yerli yargısı: Halk yargısı) isimli eseri de adı geçen mevzu ile alakalı önemli eserlerden biridir⁷. Anlaşıldığı üzere Rusya İmparatorluğu döneminde yapılan vakıf incelemeleri, ağırlıklı olarak hukuksal yönden tetkik edilmiştir.

2 Nazar Şükürov v.dğr. *Yaş Ateistin Sprovoçngi*, Aşkabat: Magarif yay. 1991, s. 20.

3 Rostislavyev, M. N. *Oçerk o vidah zemel'noy sobstvennosti i pozemel'ny vopros v Turkestanskom kraye*, Taşkent: 1876.

4 Tsetkov P., *Neskol'ko Slov o Vakufah*, Taşkent: 1910.

5 Fioletov, N. N. "Vakufnoye Pravo v Srednye Aziatskih Respublikah", *Sovetskoye pravo*. 1926. № 2/20.

6 Lomakin. A. *Obiçhoye Pravo Turkmen* (Adat). Aşkabat: 1897.

7 Yomudskiy, K. H. *Mestny sud v Zakaspiyskoy oblasti* (narodny sud). İstoriko-kritičeskiy oçerk, Taşkent: 1922.

Sovyet Türkmenistan'da vakıf üzerine yapılmış araştırmalarda değişik yaklaşımlarla ele alınmıştır. Sovyetler Birliği döneminde işgal güçleri bakımından Türkmenistan'daki vakıf araştırmaları önemli konulardan biri olmuştur. Nitekim Sovyetler Birliği zamanında Türkmenler için temel kaynaklardan birisi olan Türkmen Sovyet Ansiklopedisinin ikinci cildinde "vakf" maddesinde vakıfla ilgili bilgi verilmiştir⁸. Çünkü ilk günden bu yana diğer konularda olduğu gibi vakıf kurumları konusunda da ideolojik çalışmalar benimsenmiştir. Bu durum tüm Orta Asya bölgesinde olduğu gibi Sovyet Türkmenistan'daki vakıf ve onun hizmetlerine ilişkin çalışmalarda da kendini göstermektedir. Ancak incelemeler vakıf, tarih, medeniyet konularını ele alan kitaplarda değil de, daha çok ateist kitaplarda yer almaktadır. Bir de o dönemde vakıf konusu, arazi bağlamında da incelenmiştir. Ayrıca vakıf mevzuu Sovyet Türkmenistan'da 1925-1927 yılları arasında gerçekleştirilen yer – su (arazi) reformunu konu alan kitaplarda da değerlendirilmiştir.

II. Karpov'un Vakıf Araştırmaları

Türkmen tarihini inceleyip, kayda değer eserler vücuda getiren Rus tarihçilerinden olan Karpov'un Türkmen topraklarındaki vakıflar ve hizmetleri ile ilgili eseri, alanında yapılmış en önemli çalışmaların başında gelmektedir. Çünkü Karpov, Türkmenistan'da bulunan vakıf kurumlarını belgelere (vakıfnameler) dayanarak inceleyen ve kendi bakış açısıyla değerlendirme yapan araştırmacı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Karpov, Türkmenistan'daki vakıf incelemelerini Rusya İmparatorluğunun Türkistan'ı işgal etmesiyle başlayan zaman dilimi ile sınırlandırmaktadır. Çünkü Karpov, Rusya İmparatorluğunun Türkmenistan'ı işgal etmesinden önceki dönemi, Türkmenistan'ın tarih bakımından çok az incelenen ve sosyal açıdan çok az arşiv belgeleri bulunan zaman dilimi olarak görmekte ve konuyu şöyle açıklamaktadır: "Türkmen halkının tarihinin az incelenen devri, Zakaski'yi (Türkmenistan'ı) Çarlık Ordularının zapt etmeden önceki dönemdir"⁹. İşgal öncesi döneme ait ekonomik - sosyal yapı başta olmak üzere nüfus sayımı, adli siciller, vakıf sözleşmeleri ve hizmetleri gibi belirleyici unsurları konu edinen arşiv belgelerinin derli-toplu halde bulunamaması ve siyasi ortam açısından da bazı imkânsızlıkların bulunması, Karpov'u destekler niteliktedir. Ayrıca Türkmenlerin ekonomik, siyasi ve sosyal hayatı, sözü edilen işgal öncesi dönemde, Mahtumkuli Firâki¹⁰ gibi şairlerin şiirlerinde değinilen üstü kapalı vakıalar ve Abu'l-Gazi Bahadur Han'ın "Şecere-i Terâkime" (Türkmenlerin Soykütüğü)¹¹ gibi Türkmenlerin şeceresini ele alan eserlerin haricinde, dönemin tarihçileri tarafından kayda değer bir

8 Türkmen Sovet Ansiklopedisi, I-X. Aşgabat: 1979, II/12.

9 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 4.

10 Aşirov, T., *Mahdumkulu'yu Anlamak: A. Z. V. Togan Örneği*. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 5 (2), 2016, s. 661-673.

11 Abu'l-Gazi Bahadur Han, *Şecere-i Terakime*. haz. A. N. Kononov. Moskova: 1958.

şekilde araştırılmadığı görülmektedir. Karpov bu konuyu şöyle ifade etmektedir: “Türkmenistan’ın geçmiş sosyal – iktisadine ait olan meseleleri, özellikle de çok az bilinmekte ve hiç irdelenmemiştir demek mümkündür”¹².

Netice itibariyle Türkmen topraklarına ait vakıf belgeleri, Türkmen tarihine sınırlı da olsa kapı aralaması Türkmenlerin tarihi, medeniyeti ve sosyal yapısı bakımından büyük öneme sahiptir. Bu konuyu Karpov şöyle açıklamaktadır: “Bundan dolayı devletin ayrı ayrı siyasi tarihine ve ekonomisine ait olan meselelerin kaynaklarını ve materyallerini yayınlamanın çok ehemmiyeti var”¹³. Buna göre Karpov tarafından 1937 yılında tanıtılan arşiv belgelerinin Türkmen tarihi ve kültürel miras çalışmaları açısından önemli bir doküman olduğu ortaya çıkmaktadır.

A. Türkmenistan’da Vakıf Belgeleri

Arşiv belgeleri tarihi gerçeklere tanıklık eden değerli yazılardır. Bundan dolayı da arşiv belgesine dayanan araştırmalar – ki, bunlardan biri de vakıfla ilgili araştırmalardır - son derece önemlidir. Söz konusu Türkmenistan’da vakıf kurumları olduğunda, konuyla ilgili kaynakların azlığından dolayı daha da önem kazanmaktadır. Türkmen topraklarındaki vakıflar ile ilgili belgelerin ortaya çıkarılması, vakıf belgelerinin toplanması da ayrı bir çalışma konusudur. Karpov’un vakıf belgelerine giriş niteliğinde yazmış olduğu yazısında, Türkistan topraklarıyla ilgili 50 bin hektara yakın vakıf yerinden şu şekilde bahsetmektedir: “... Ancak, önceki Türkistan SSR topraklarında yaklaşık (Baş vakıf yönetimin belgesi boyunca) 50 bin hektara kadar vakıf edilen yer varmış. Önceki Buhara emirliğinin topraklarında vakıf edilen yerin miktarı, TaSSR genel yerinden daha büyük imiş. Önceki Horezm’de (Hive hanlığında) sulama arazilerin yüzde 48 vakfa çevrilmiştir”¹⁴.

Vakıf belgelerini toplama işi ilk olarak Sovyetler Birliği döneme rastlamaktadır. Bu konuyu Karpov, Türkmenistan’da vakıf belgesinin bulunması üzerine kaleme aldığı yazısının dipnotunda şöyle açıklamaktadır: “Tarih Enstitüsü’nün 1927-1938 yıllarındaki etnografi seyahati esnasında, Çarçev grup ilçelerinde 21 nüsha vakıf belgesi bulundu. Onlar TSSR Tarih Enstitüsünün kütüphanesinde tutuluyor”¹⁵. İşte Türkmenistan’da ilk vakıf belgeleri, Rusya İmparatorluğu dönemi ve Sovyetler Birliğinin ilk yıllarında tutulan bu kayıtlardan oluşmaktadır.

Karpov sözü edilen 21 vakıf belgenin düzenleme tarihiyle ilgili şöyle demektedir: “21 vakıf belgesi Çarçev ilçesinde Özbeklerin ve Türkmenlerin arasından toplandı. Onlardan 7 belge önceki yüzyılın sonunda, 1865-1899 yıllarında düzenlenmiştir. Belgelerin geri kalan 14 tanesinin düzenlenme tarihi

12 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 4.

13 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 4.

14 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 6.

15 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 4. 1. dipnot.

ise 1901 -1923 yıllarını kapsamaktadır"¹⁶. Türkmenistan'da vakıf belgelerinin toplanması konusunda çalışma yapıldığının göstergesi olan bu girişimler, Rusya İmparatorluğunun Türkmen topraklarını işgal ettiği ve Sovyet Türkmenistan'ın kurulduğu yıllara denk gelmektedir.

B. Vakıf Kelimesi ve Kavramı

Karpov topladığı vakıf belgelerine yazmış olduğu girişte, vakıf kelimesini şöyle tarif etmektedir: "Vakıf" sözü, bir malın veya şeyin belli bir maksat için başlanması demektir"¹⁷. Türkmen Sovyet Ansiklopedisinde "vakıf" kelimesi "saklamak" anlamına geldiği ifade edilmektedir¹⁸. Ancak Sovyetler Birliği döneminde hazırlanan "Yaş Ateistin Sprovoçngi" isimli eserde vakıf şöyle tarif edilmiştir: "Vakıf – dini kurumlara hediye veya miras olarak verilen yerdir"¹⁹. Yine o dönemde yayınlanan "Kısa Ateistik Sözlükte" vakıf bu şekilde tanımlanmıştır: "Vakf ya da Vakuf (ar.) – Müslüman dini kurumlarının mal sahipliğidir"²⁰.

Aynı şekilde Karpov, Zakaspi (Marı, Tecen, Aşkabat ve Krasnovodskiy) oblastında (illerinde) "vakıf" kelimesi yerine daha çok "sadaka" kavramının kullanıldığını belirtmiştir: "Vakıf enstitüleri (kurumları) Türkmenlerin arasında önceki Zakaspiy oblastında yayılmamıştır. Bu bölgede vakıf enstitüsünden farklı olarak "sılag sovi" ve Huday yolu" diye ifade edilen enstitüler olmuştur"²¹. İslam hukukunda vakıf uygulamaları için "Vakıf", "Habs veya Hubüs" ve "Sadaka" gibi kavramlar müteradif kelimeler olarak kullanıldığı olmuştur.

C. Vakfetme sebepleri

Türkmenistan'ın tarihinde, vakıf kurumlarının gerçekleştirmiş olduğu hizmetlerinden dolayı Türkmenler, vakıf kurumlarının devam etmesi istemiyle kendi mallarını vakfetmişlerdir. Vakıflar değişik gayelerle yapılmakta ve vakfın üzerinde iradesinin devam etmesini istemektedir. Bununla birlikte vakfetmedeki asıl sebep İslami açıdan Allah rızasıdır. Ancak Türkistan'daki insanların vakfetme sebeplerini dört maddede ele alan Karpov, dönemin siyasi konjonktürünü göz önünde bulundurarak şöyle gerekçelendirmiştir²²:

1. Mala getirilen ağır vergilerden kurtulmak.

Karpov Türkistan'da vakıf malından vergi alınmadığından dolayı vakıf mallarının bağışlandığını ispatlamaya çalışarak şöyle demektedir: "...Dahası, İslami kural ve geleneğe göre, vakfedilen yerlerden veya maldan gelecek gelire

16 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 8-9.

17 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 5.

18 Türkmen Sovet Ansiklopedisi, II/12.

19 Nazar Şükürov v.dğr. Yaş Ateistin Sprovoçngi, s. 20.

20 Gısgaça Ateistik Sözlük, red. M. Mollayeva v.dğr. Aşkabat: Türkmenistan, 1984. s. 22.

21 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 7.

22 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 6-7.

salgıtlar (doğrudan vergi) ve vergiler konulmuyordu"²³. Sovyet Türkmenistan'da "Yaş Ateistin Sprovoçngi" isimli eserde de vakıf malının vergiden muaf tutulduğu şöyle belirtilmektedir: "Vakıf – dini kurumlara hediye veya miras olarak verilen yerdir (gayrimenkullerdir). Kural gereği, vakıf yerleri geri alınmamakta ve vergiden de muaf tutulmaktadır. Vakıf yerleri Müslüman âlimlerin ihtiyarında olup, onlar vesilesiyle insanlara hizmet olarak sunulmaktadır"²⁴.

2. Malını veya gayrimenkulünü emirin ya da hanın el koymasından kurtarmak.

Karpov'un vakfetmeyle alakalı getirdiği sebeplerden ikincisi, dönemin şartları bağlamında değerlendirdiği görülebilir. Bununla birlikte bu sebebin, dönemin yönetiminin vakıfla ilgili düşüncelerini de bir bakıma ortaya çıkarmaktadır.

3. Öldükten sonra "hayır – menfaatini" devam ettirmek.

Karpov'un belirttiği bu madde vakfın anlamına ve uygulamasına uygun olanı Sadaka-i cariyeyi (sevabı devam eden sadaka) anlatmaktadır.

4. Eski Buhara emirliği ve Hive hanlığına ait özel mülkiyet statüsünde olan mallar ve (yönetimdeki) hukuki düzensizlikler, (söz konusu mülklerin vakıf malı olarak düzenlenmesini gerektirmiştir).

D. Vakfedilen Mallar ve Onların Gelirlerinin Değerlendirilmesi

Türkmenistan'da vakfedilen mallar konusu ile ilgili Sovyetler Birliğinin ilk yıllarında yer – su (arazi) reformu adı altında uygulanan kamulaştırma faaliyetlerinin ayrı bir etkisi olmuştur. Bundan dolayı Sovyet Türkmenistan'da vakıf konusu çok titiz bir şekilde ele alınmıştır. Nitekim Karpov vakıf mallarının sayımıyla ilgili elinde bulunan 21 vakıf belgesine dayanarak şöyle demektedir: "Vakıf için hibe edilen şeyler: 17 belgede sulama arazileri, 4 belgede de (№ 7, 14, 26, 45) ticarî amaçlı kullanılan mekânlar ve kervansaraylardan müteşekkildir. Ayrıca vakıf belgelerinin arasında vakıf malının kiraya verildiği 2 belgede gösterilmektedir (№ 4, 7)"²⁵.

Türkmenler arasındaki vakıf kurumları konusundaki Karpov'un değerlendirme yazısının bir yerinde Türkistan'daki vakıf malları ile ilgili şöyle izahatta bulunmaktadır: "Önceki Hive Hanlığında, Buhara emirliğinde ve devrimden önceki Türkistan'ın özellikle de Özbekler'in bulunduğu birkaç vilayette vakıf malı: yerden, pazardan ve gelir getiren, ticarî ve üretim amaçlı kullanılan konaklardan (değirmenlerden, yarma öğütücü değirmenlerden, kervan saraylardan, hamamlardan) ibaret idi"²⁶.

Aynı şekilde Türkmenistan'da işlevsel döneminde vakıf kurumlarının

23 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 5.

24 Nazar Şükürov v.dğr. Yaş Ateistin Sprovoçngi, s. 20.

25 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 9.

26 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 5.

sağladığı hizmetler önemli konulardan idi. Çünkü vakıf kurumlarının hizmet sahaları denildiğinde sosyal hizmetlerin her alanı kapsamaktadır. Sürekli sevâba vesîle olan hayır-hasenât olan sadaka-i cariyeye en önemli özelliklerinden biridir. Bu hususta da Karpov'un değerlendirmeleri aydınlatıcı role sahiptir. Nitekim Karpov mezkûr yazısında Türkistan'daki vakıf mallarının kazancının sarf edildiği yerleri veya vakıf hizmetlerini şöyle açıklamaktadır: "Vakıf edilen malların galesi (geliri), dini (medenî) hüviyetli hayır- ihsan amacını güden kurumlara veya maarif işlerine: medreselere, mescitlere, mezarlıklara, dâru'l-kurrâ verilmekte idi"²⁷. Aynı şekilde Sovyetler Birliği döneminde ateist literatürde de vakıf akarlarının giderlerini şöyle açıklanmıştır: "Vakıf akarlarından gelen gelirle mescitler, medreseler, tekkeler, mezarlıklar, hastaneler inşa etmek, ihtiyarlara, dervişlere barınaklar kurmak amaçlanmıştır. Aynı şekilde vakıf gelirlerinin belli bir bölümü imamları, müderrisleri ve diğer ruhanileri tutmaya ve bakmaya harcanmıştır"²⁸.

Sovyetler Birliği öncesi Türkmenistan'da İslami eğitimin vakıf kurumlarıyla bağıllıkta devam ettiği ise ayrı bir realitedir. Bu konu Sovyetler Birliği döneminde yazılan bazı kaynaklarda özellikle belirtilmiştir. Sovyetler Birliği döneminde kaleme alınan yazılarda, vakıf hizmetlerinin yasaklanması sonucunda ciddi eğitim müesseseleri olan medreselerin ve başlangıç geleneksel eğitim veren mekteplerin kendiliğinden kapandığını kayıt etmişlerdir²⁹.

E. Vakıfların İdaresi

Tarihe bakıldığında vakıflar Emevîler döneminde esasen mütevelliler aracılığıyla yönetilirken, Abbasiler döneminde vakıfları daha çok emir adına kadıların yönettiği görülmektedir. Türkmenistan'daki vakıfların yönetimi Karpov'un malumatından anlaşıldığına göre vakıf kurumlarına daha çok yönetim tarafından vekil tayınların olduğu görülmektedir. Nitekim o tüm Türkistan'daki vakıf edilen malların korunması meselesini izah ederken şöyle demektedir: "Orta Asya vilayetinde vakıf malını güvenli bir şekilde koruma işi, her devletin yukarı hâkimiyeti tarafından, yani Buhara'da – Emir, Hive'de Han tarafından, önceki Türkistan general - valiliğinde ise oblast başkanları, valiler tarafından tayin edilen vekil olan kadırlara teslim edilir idi"³⁰. Ancak Karpov vakıf yönetimi konusunda bağış yapan şahsın, vâkıfın mütevellî olabileceği hususuyla ilgili: "Neredeyse tüm vakıf belgelerinde (vakıfnamelerde) vakfedenin, yani vâkıfın kendisinin mütevellî olması (hem idaresini hem de korumasını üstlenmesi) gerekir, diye gösteriliyor"³¹. Bununla birlikte daha önce de geçtiği üzere Sovyet Türkmenistan'da "Yaş Ateistin Sprovoçngi" adlı eserde yönetimi ruhani (din adamlarıyla) ilişkilendirerek: "Vakıf yerleri ruhanilerin (Müslüman âlimlerin)

27 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 5.

28 Gısgaça Ateistik Sözlük, s. 22.

29 Annagurdov, M.D. Sovet Türkmenistanda Sovatsızlığın Yok Ediliş Tarihinden Oçerkerler, Aşgabat: 1960 .s. 8-9.

30 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 5.

31 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. s. 7.

ihtiyarında olup, onlar vesilesiyle insanlara hizmet olarak sunulmaktadır³² denmektedir. Ancak buradaki “ruhani” (din adamı) olarak ifade edilen kavram, Sovyetler Birliği ideolojisinin sınıflandırmasından kaynaklanan bakış açısı olarak görülebilir. Çünkü Sovyet Birliği ideolojisinde “mütevelli” kelimesi de dini bir kavram olduğundan değerlendirilmeleri de bu bağlamda olacaktır.

Rusya İmparatorluğu döneminde Türkistan’daki vakıfların yerel kanunlara göre idare edildiği söylenebilirse de, yönetimin vakıf kurumlarına karışmadığı belirtilmektedir. Karpov, Rusya İmparatorluğu Türkistan’daki vakıflar ile ilgili bir yasa çıkarmadığını belirterek şöyle demektedir: “Vakıf işlerini kanunlaştırmak için Padişah hükümeti özel bir karar çıkarmamıştır³³. Ancak Karpov, Sovyetler Birliği yönetimi tarafından yasa altına alındığını ise şöyle belirtmektedir: “Sovyet hâkimiyeti döneminde vakıf hakkında kanun çıkarıldı³⁴. Karpov bu kararı dipnota şu şekilde düşmüştür: “TSSR MİK 1922 yıl 20/VI-da çıkarılan № 75, 22/X-da № 64 ve 28/XII-da № 173 kararları. Taşkent³⁵.”

Sovyetler Birliği dönemindeki vakıf kurumlarını düzenleyen yasanın uygulama alanıyla ilgili ise, Karpov şöyle izahatta bulunur: “Maarif, Halk Yönetimi’nin yanında bir bölüm olup, “Baş Vakıf Upravleniyası” (Genel Vakıf Müdürlüğü), yerli icra komitelerin yanında, yani: Oblast, okrug, şehir, uyezd, ilçe icra komitelerinin yanında ise vakıf bölüm müdürlükleri şeklinde faaliyetini sürdürmüştür³⁶.”

F. Vakıf Kurumlarının Yasaklanması

Sovyetler Birliği döneminde vakıfla ilgili çıkarılan kanun 1927 yılına kadar devam etme imkânı bulmuştur. Nitekim bu konuda Karpov: “Sovyet hâkimiyeti döneminde çıkarılan vakıf hakkındaki kanun... 1927 yılına kadar devam etti³⁷. Ancak hakikatte Türkmen toplumunda vakıflar, Orta Asya Sovyet Cumhuriyetlerinde bilfiil vakıf faaliyetlerinin, 1925-1927 seneleri aralığında yer – su reformu adı altında uygulamaya geçirilene kadar devam edebildiğini beyan etmektedir³⁸. Karpov, Sovyetler rejiminin yer – su reformunu hayata geçirmesiyle birlikte Türkistan’daki vakıflar ve hizmetlerinin resmiyette tarih olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Karpov, diğer Müslüman ülkelerde, vakıf kurumlarının devam ettiğini belirtmektedir. Bu ülkelerin içinde Hindistan, Türkiye, İran ve Afganistan’ı zikretmektedir.

1927 yılında Sovyetler Birliği yönetimi tarafından vakıfların yasaklanmasının ve mallarının kamulaştırılmasının Türkmenler üzerinde derin etki yaptığı

32 Nazar Şükürov v.dğr. Yaş Ateistin Sprovoçngi, s. 20.

33 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 5.

34 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 6.

35 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 6. 1. dipnot.

36 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 6.

37 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 6.

38 Paşşikov, A. Zemel’no-vodnaya reforma v Turkmenistane i zakrepleniye yeyo rezul’tatov (1925-1928 gg.). red. Ş. Taşliyev. Ashkhabad: İlim 1982.

görülmektedir. Bunların başında geleneksel eğitim kurumları gelmektedir. Çünkü Türkmenlerde geleneksel eğitim kurumları genel olarak yüzyıllar boyunca tarihte olduğu gibi vakıflar tarafından idame ettirilmekteydi. Aslında medrese giderlerinin vakıf tarafından karşılanması durumu, Türkmen topraklarından neşv-ü nema eden Selçuklu medeniyetinin ürünüdür. Bu konuyu Osman Turan "Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti" isimli eserinde şöyle açıklamaktadır: "... Bir ilim ocağı olarak, medreselerin devlet eli ile teşkilatlanması, tahsilin vakıf suretiyle meccani olması ve İslam dünyasına yayılması Selçukluların eseridir"³⁹.

Sonuçta, Sovyetler Birliği zamanında Türkmenistan'da Selçuklulardan bu yana süregelen geleneksel eğitimin idamesini sağlayan vakıflar, Türkmenlerin hayatından soyutlanmıştır. Bu konuda M. D. Annagurdov'un "Sovet Türkmenistan'da Sovatsızlığın yok ediliş tarihinden oçerkler" (Sovyet Türkmenistan'da Eğitimsizliğin Ortadan Kaldırılmasıyla İlgili Değerlendirmeler) adlı eseri önemli malumatlar vermektedir. Annagurdov eserinde bu konuda şöyle demektedir: "Dini mekteplerin ve medreselerin halka olan etkisini azaltmak, yerli halk arasında yeni, Sovyet mekteplerini oluşturmak işi çok büyük zorluklara sebebiyet veriyorsa da, bu iş peyder-pey gerçekleştiriliyordu. Aynı ayrı özel kişiler tarafından öşür - zekât şeklinde, hem de ruhanilerin (ulemanın) ihtiyarındaki yerlerin mahsulünden gelen sosyal araçları (vakıf gelirlerini), dini mektepleri ve medreseleri ayakta tutmak için sarfetme işlemi kesmeli - diye, Müslüman ruhanilerine teklif edildi. Eski mollaların arasından, genelde eski mektep ve medrese mezunları olanlardan, yeni Sovyet mektebinin esasını oluşturmaya saf kalpla katkıda bulunmaya istekli olanlara itimat edilip, onlara özel durumlar oluşturuldu ve Sovyet hükümetinin kontrollüğünde maarif çalışmasını yola koymak işinde onlardan istifade edilmeye başlandı"⁴⁰.

Tarihçi Karpov'un bu yazısında dönemin ideolojisinin uygun bir metodolojiyi benimsemiş olsa da, Türkmen Tarihi açısından önemli bir çalışmadır. Nitekim Karpov vakıf belgeleri üzerine yaptığı araştırmalarda, yukarıda da görüldüğü üzere vakıf konusunda değişik yaklaşımları vardır. Ancak İslam kültüründe ki vakıfta ve vakfedilen malda aranan şartlar gibi konular, Karpov'un değerlendirmesinin dışında kaldığı ise bir gerçektir. Buna rağmen vakfedicinin vakfettiği malın akarından ettiği gelirden farklı faydalandıkları konusuna ayrı bir bölüm açmış ve beş başlıkta incelemektedir⁴¹.

Sonuç

Toplumun geliştirerek idame ettirmeye çalıştığı kurumlarından biri olan vakıflar ve onun hizmetleri, Türkmenlerin düşünce yapısını anlamada ve anlamlandırma da ayrıcalıklı konuma sahiptir. Ancak farklı emellerle toplumun değerlerini asimile

39 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul: 2008. s. 328.

40 Annagurdov, *Sovet Türkmenistanda Sovatsızlığın yok ediliş tarihinden oçerkler*, s. 8-9.

41 Karpov, *Vakufniye dokmenti*, s. 11-15.

eden işgalci güçler, yine uygarlık adı altında kavramları, kurumları dönüştürerek, toplumların kültürel geçmişlerini unutturmaya çalışmışlardır. Vakıf, medrese, ulema... gibi toplumun yapı taşlarını ifade eden kavramlar, toplumların tarih ve devam eden hayatları içerisinde var olma çabasına tekabül eden olgular olduğu için, bu tür değerleri unutturma eylemi başka bir hakim kılma girişiminden başka bir şey değildir. Aslında diğer topluluklarda da görüldüğü gibi tarih boyunca Türkmen halkı değişik düşünce yapılarından geçmiştir. Ancak Sovyetler döneminde inançlı, Müslüman olan bir toplum, inançsız, ateist bir toplum haline getirilmeye çalışıldığı ise tarihi bir realitedir.

Yaşam etkileşimlerinin ve çeşitliliğinin yoğunlaştığı ve de yaklaştığı günümüz dünyasında toplumun değerlerini ifade eden kavramların, değerlerin aslına uygun bir şekilde yeniden değerlendirmeye tabi tutulması önem arz etmektedir. Vakıf ve onun hizmetlerinin taalluk ettiği kavramlar da bunlardan biridir. Netice olarak, Sovyet Türkmenistan'daki vakıf çalışmalarının, belgelerden de yola çıkarak genel hatlarıyla iki esasta ele alındığı görülmektedir. Bunlardan birincisi vakfın idaresi, hukukî yönünden ele alınması. İkincisi ise, vakfa gelir sağlayan kurumlar, daha çok ta arazilerin mevzu bahis edilmesi. Belirtmek gerekir ki, Karpov'un Sovyet Türkmenistan döneminde arşiv belgeleriyle vakıf üzerine yapmış olduğu araştırmalar, konusunda ilk çalışmadır. Dolayısıyla vakıfla ilgili Karpov'un ve varsa başka belgelerin bir araya getirilerek değerlendirilmesi ayrı bir çalışma konusudur. Bu çalışmada ise, Sovyet Türkmenistan'daki arşiv belgeleri ve vakıf kurumlarıyla ilgili genel değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Elhasıl, Türkmenlerin vakfa yüklediği anlamların, verdikleri değerlerin anlaşılması, onların düşünce yapısının, hayat tarzının anlaşılması konusuna katkı sağlamaktadır. Bundan dolayı da konuyla ilgili araştırmaların, belgelerin incelenmesi, gün yüzüne çıkarılması hem Türkmenlerin tarihini öğrenmek hem de değer yapılarını tespit etmek bakımından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Abu'l-Gazi Bahadır Han, *Şecere-i Terakime*. haz. A. N. Kononov. Moskova: 1958.
- Annagurdov, M.D. *Sovet Türkmenistanda Sovatsızlığın yok ediliş tarihinden oçerkler*. Aşgabat: 1960.
- Aşirov, T. *Mahdumkulu'yu Anlamak: A. Z. V. Togan Örneği*. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 5(2), 2016, 661-673.
- Gısğaça Ateistik Sözlük, red. M. Mollayeva v.dğr. Aşgabat: Türkmenistan, 1984.
- Karpov, İ. G. – *Ahundov, A. Vakufı: İssledovaniye i dokumentı*. Aşgabat: 1937. (P 166)
- Karpov, İ. G. *Vakufniye dokmenti (1865-1923)*. Aşgabat: 1937. (P 99)
- Karpov, İ. G. *Vakufniye dokmenti (№ 54)*. Aşgabat: 1937. (P 89)
- Karpov, İ. G. *Vakufniye dokmenti 1865-1923 gg*. Aşgabat: 1937. (P 65)

- Karpov, İ. G. *Vakufniye dokmenti*, Aşkabat: 1937. (P 25)
- Karpov, İ. G. *Vakufniye dokmenti*, Aşkabat: 1937. (P 90)
- Karpov, İ. G. *Vakufniye dokmenti*. Vakuf dokumentleri, Aşkabat: 1937. (P 96)
- Lomakin. A. *Obiçhoje Pravo Turkmen (Adat)*. Aşkabat: 1897.
- Pasşikov, A. *Zemel'no-vodnaya reforma v Turkmenistane i zakrepleniye yeyo rezul'tatov (1925-1928 gg.)*. red. Ş. Taşliyev. Aşgabat: İlim 1982.
- Rostislavyev, M. N. *Oçerk o vidah zemel'noy sobstvennosti i pozemel'niy vopros v Turkestanskom kraye*, Taşkent: 1876.
- Şükürov, Nazar v.dğr. *Yaş Ateistin Sprovoçngi*, Aşkabat: Magarif yay. 1991.
- Tsetkov, P., *Neskol'ko Slov o Vakufah*, Taşkent: 1910.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul 2008.
- Türkmen Sovet Ansiklopedisi, I-X. Aşgabat: 1979.
- Yomudskiy, Garaş Han oğlu. *Mestniy sud v Zakaspiyskoy oblasti (narodniy sud)*. Taşkent: 1922.

ŞEYH ÜFTÂDE'NİN TASAVVUF ANLAYIŞINDA ASLÎ VATAN DÜŞÜNCEİ VE KAYNAKLARI

The Problem of Original Homeland in Sheikh Uftada and His References in Sufi Thought

Feyza GÜLER*

ÖZ

Şeyh Üftâde'yi tanımamızı sağlayacak iki eserinden biri Üftâde Divanı'dır. Buradaki temel düşünce, tasavvuf literatüründe insanın mahiyetini ve Hak'la ilişkisini ortaya koyması bakımından merkezî bir yer tutan aslî vatan fikridir. Bu sebeple Üftâde'yi anlamak, bu kavramın anlam çerçevesini ortaya çıkarmakla mümkündür. Bu manada konunun ilişkili olduğu esas mesele insanın ezeliliği problemidir. Üftâde'nin konuyu fenâ ve ezeli misaka atıfla işlemesi, bu meseleler bağlamında ruhun bir tür ezeliliğinden bahseden ve tevhidin gerçekleşmesini bu imkâna bağlayan Cüneyd-i Bağdâdî'nin, temel bir kaynak olarak öne çıktığını gösterir. Bununla birlikte Cüneyd konuyu ayrıntılı olarak ele almamıştır. Meselenin çözümü için gerekli izahı sunan yaklaşım ise, İbnü'l-Arabî'nin asil-fer' kavramlaştırması ve a'yân-ı sâbite teorisinde bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Üftâde, Asli Vatan, İnsanın Ezeliliği, A'yân-ı Sâbite, Fenâ

ABSTRACT

The basic theme in Sheikh Uftada's Divan is the original homeland (al-watan al-asliyy) thought. This concept has a central role in sufi literature in bringing about the essence of man and his relation with God. Therefore to understand Uftada is possible with to reveal the frame of meaning of this concept. In this sense the main issue which is related to the concept is the problem of man's eternity. The main reference in this subject is the opinion of Junayd of Baghdad about al-fana' (annihilation) and al-misaq al-azaliyy (eternal covenant). However he does not deal with the subject in a detailed way. The approach that provides the necessary explanations for the solution of the matter belongs to Ibn al-Arabi's theory of a'yan al-thabita (fixed entities) and his conceptualization of al-asl and al-far'.

Keywords: Uftada, Original Homeland, Eternity of Man, Fixed Entities, Annihilation

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı (faizaisik@gmail.com)

Giriş

Entelektüel çevrelerde etkili olmuş isimleri belirli bir düşünce geleneğine yerleştirmeden okumak, çağdaş araştırmaların en önemli sorunlarından biridir. Oysa bir düşünürün, mutasavvıfın ya da âlimin, bir konudaki görüşünü ortaya koyarken, kendisinden önceki geleneğe kayıtsız kaldığı düşünülemez. Bu durumda bir düşünürü, o düşünür üzerinden içinde bulunduğu çağı ve kendisinden sonra gelenlere etkisini, ancak onun düşünce dünyasının kaynaklarına inerek vuzuha kavuşturabiliriz. Bu çalışma ile, XVI. yüzyıl Osmanlı dini ve entelektüel hayatında merkezî şahsiyetlerden biri olan Şeyh Üftâde'nin, divanında öne çıkan *aslî vatan* fikri örneğinde, İslam nazarî geleneğine eklenmesi amaçlanmaktadır.¹ Şeyh Üftâde'nin günümüze ulaşmış iki eserinden biri olan *Üftâde Divanı*, aslî vatan düşüncesine nüfuz etmemize imkan tanıyacak ölçüde metinler içerdiğinden bu çalışma bu eserle sınırlı tutulacaktır.

Bir şairi ya da düşünürü bir kavram üzerinden ele almak, düşüncesinin temel problemleri arasındaki irtibatı belirgin kılan bir metodolojik yaklaşım gerektirir. Böyle bir yöntem, söz konusu tasavvuf olduğunda kavramlarının iç içeliği sebebiyle düşüncenin takibini kolaylaştırmaktadır. Bu açıdan baktığımızda bir bütün olarak tasavvufun temel meselelerinin taşıyıcısı niteliğindeki ana kavramlardan birinin *aslî vatan* olduğunu görürüz. Aslî vatan fikri, Cüneyd-i Bağdâdî'den (ö. 297/909) itibaren tasavvufta *ezelî mîsâk*, *tevhîd*, *fenâ-bekâ* gibi hususlar bağlamında dile getirilen düşüncelerden biriyken, aynı zamanda İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile birlikte Hakk'ın âlemlerle irtibatı ve âlemin ezelîliği gibi meselelere sûfilerin sunduğu cevaplardan birini teşkil eder. İnsanın Tanrı ve âlemlerle ilişkilerine yön verebilecek bu fikir Üftâde (ö. 988/1580) şiiirlerinin temel konuları göz önünde bulundurulduğunda bir ana ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Sûfilerin varoluşta sebep ve gayenin, mebd'e ve meâdın birliğine işaret eden bir kavram olarak kullanmış olduğu *aslî vatan*, Üftâde'nin divanına baktığımızda onun kendisinden sürekli "derdmend" diye bahsetmesine neden olan vuslat özleminin nesnesi olarak belirir. Bu sebeple Şeyh Üftâde'yi anlamak, aslî vatan düşüncesini kavradığımız ölçüde mümkündür. Bu düşünce ise ancak tasavvuf geleneğinin nazarî perspektifi içerisinde tahlil edilebilir.

İnsanın bu dünyaya gelerek aslından ayrı düştüğü mevzu Üftâde şiiirlerinde geniş yer tutar. Ona göre insanın bütün derdi ve çabası gurbetten kurtulup asıl vatana kavuşmaktır. Acaba Üftâde'nin *aslî vatan* ile kastı nedir? Ona olan özlemini dile getirirken nasıl bir çözüm önermektedir? Benzerlerini Yûnus Emre, Mevlânâ ve Niyâzî-i Mîsırî gibi mutasavvıflarda *ezelî vatan* tabiriyle gördüğümüz bu kavramın ya doğrudan Hakk'a ya da dünyaya gelmeden önce Hak'la birlikte olmaya

¹ Henüz sülûkünü tamamlamadan şeyhinin vefat ettiği ve sülûküne İbnü'l-Arabî'nin ruhaniyetinden aldığı feyizle devam ettiği hakkındaki nakiller, Üftâde'nin kaynaklarına ilişkin fikir vermesi bakımından önem taşımaktadır. Bk. Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 181.

işaret ettiği kesindir.² Ancak kavram hangi anlama nispet edilirse edilsin bizi iki mühim soruyla karşı karşıya bırakır. Bu sorular aslı vatan fikrini temellendirmesi bakımından kilit rol oynar: Varlığımızın aslı ve başlangıcı, başlangıcı olmayan bir Varlık'ta ise bu durum insan için ezeli bir mevcudiyeti istilzâm eder mi?³ Diğer yandan bir mebd'e ve meâdla yani zamanla mukayyet insan için tüm kayıtlardan münezzehe olan Mutlak Varlık'la bir ilişkinin imkânından ve bir *marifetullahtan* nasıl söz edilebilir? Bu sorulara ancak insan-Tanrı ilişkisindeki imkân ve sınırlılıklar hakkında farklı düşünce ekollerinin bakış açılarını ortaya koymak suretiyle cevap verebiliriz. Çünkü bu sorular tasavvuf, İslam felsefesi ve İslam kelimada ele alınan ortak meselelerdendir ve büyük ölçüde âlemin ezeliyeti tartışmasıyla temayüz etmiştir. Âlemin ezeliyeti ile ilgili tartışmalar, insanın mahiyeti sorununu zorunlu olarak içerdiğinden, insanı tanımaya yönelik bütün nazari faaliyetlerin hareket noktalarından birini oluşturmaktadır. Bu itibarla Üftâde'de aslı vatan meselesini daha doğru bir düzlemde tahlil edebilmek için öncelikle bu tartışmaya değinmek gerekir.

Tarihsel Arka Plan: Ana Hatlarıyla Âlemin Ezeliyeti Tartışması

Âlemin ezeliyeti görüşünün ortaya çıkışı Antik Yunan felsefesine dayandırılır.⁴ İslâm düşüncesine intikaliyle bu mesele çeşitli ekoller arasındaki en esaslı tartışmalardan biri olma vasfını kazanmıştır. Problem asıl itibarıyla Tanrı'nın varlık bakımından önceliği yanında âlemin ezelden beri onunla birlikte bulunduğu iddiasıyla öne çıkar.

2 Yunus Emre'de ezeli vatan düşüncesi hakkında yapılmış önemli bir çalışma için Bk. Ekrem Demirli, "Yunus Emre'de İnsanın Kadımlığı Sorunu: 'Ezeli Vatanda İdik'", *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslar arası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: İBB Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2010, s. 98-109. Ayrıca *aslı vatan* hakkındaki ayrıntılı değerlendirmeleri için Bk. Ekrem Demirli, *Aşk Nedir: İslam Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu*, İstanbul: Sûfi Kitap, 2014.

3 Varlığın geçmiş açısından sonsuzca devamlılığını ifâde eden ezeli ya da kıdem kavramı "lem yezel" (yok olmadı, zail olmadı) ifâdesine dayanır. Ezeli olan, kendisini yokluğun öncelemediği varlıktır. Bkz. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb, Muhammed es-Sâdik el-Ubeydi, Beyrut: Dârü'l-lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1997, c. I, s. 135; Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983, s. 17.

4 Aristoteles'e izafe edilen, âlemin ezeli olduğu iddiasının temel önermeleri şunlardır: Var olan yok olamayacağı gibi yok olan da var olamaz. Değişim ve hareket zamanla birlikte olduğuna göre öncesiz ve sonsuz dairesel bir hareketin varlığını kabul etmek bizi Aristocu metafizikte âlemin ezeli olduğu sonucuna götürür. Tanrı'nın âlemlerle ilişkisinde söylenebilecek temel husus O'nun İlk Muharrik olduğudur. Âlemi harekete geçiren bir İlk Muharrik kabul edildiği takdirde bu harekete geçirme etkinliğinin önceden kuvve halindeyken sonradan bilfiil olmuş olmasının imkansızlığı da kabul edilmelidir. Dolayısıyla Ezeli İlke'nin sürekli etkinlik halinde olması, hem etkinliğinin hem de etkinliğine konu olan şeyin ezeli olmasını gerektirir. Bk. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1997, s. 343, 383; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan v.dğr., İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2002, s. 282-291; Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1969, s. 23; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983, s. 217-218.

İslam filozofları arasında âlemin ezeliyeti görüşünün en açık ifadesine İbn Sînâ'da (ö. 428/1037) rastlanır.⁵ Bu görüş zorunlu fiilin irâdî fiilden daha tam ve mükemmel olduğu esasına dayanır. Âlemin varlığa gelmesi hadisesinde Tanrı'nın birliği ilkesiyle çelişmeyecek tek açıklama ilk fiilin ondan zorunlu olarak çıktığıdır. Bu doğrultuda İbn Sînâ meseleyi Farabî gibi sudur nazariyesi ekseninde illet-mâlul ilişkisi şeklinde yorumlamıştır. İlet tam olarak meydana geldiğinde malulünü gerektirir. Bunun ertelenmesi mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın herhangi bir gayeyle sınırlandırılmayan irâdesi varlığın taşınmasından başka bir şey olmayan cömertlikten ibarettir. Tanrı yaratma eylemini sonraya bıraksa, sadece yaratma eylemini değil, cömertlik gibi tüm sıfatlarını da âtıl bırakması anlamına gelecekti. Bu ise Tanrı'nın Mutlak İyi olmasıyla çelişir. O takdirde âlemin varlığı Tanrı'nın varlığından ayrılamayacağından onunla birlikte ezeldir. Kuşkusuz âlemin kendinde bir kadımlığından söz edilemez. Tanrı zât bakımından âlemden öncedir.⁶

Kelamcılara gelince, âlemin ezeliyeti iddia etmek onlara göre tevhid ilkesinin reddi demektir.⁷ Halbuki Tanrı Mutlak Fâil'dir ve onun fâilliği ilim, irâde ve kudret sıfatlarını merkeze almaksızın anlaşılabilir.⁸ Böylelikle sistemli bir örneğini İmam Gazzâlî'de (ö. 505/1111) gördüğümüz üzere kelamcılar âlemin ezeliyetine delil getirilen, tam illetin malulünü hemen gerektirdiği ilkesine cevap vermeyi amaçlar ve Tanrı'nın illet olarak nitelenmesini reddederler.⁹ Diğer taraftan cevher-araz teorisi ile de âlemin ezeliyeti telakkisini çürütmeye çalışırlar.¹⁰

- 5 Fârâbî (ö. 339/950) âlemin ezeliyeti meselesine açıkça Aristo ve Platon'un uzlaştırılması hakkındaki risalesinde değinmekle birlikte burada vurguladığı husus Aristoteles'in âlemin kendiliğinden ezeli olduğunu kesinlikle savunmadığıdır. *Uyûnü'l-mesâil*'de ise âlemin O'ndan onun bilgisi ve rızası olmaksızın tabii bir yolla meydana gelmiş olamayacağını söyler. Her ne kadar bu değerlendirmeler ezeli bir âlem görüşüne tekabül etmez ise de âlemin varlığının Tanrı'nın varlığından nedensel bir zorunlulukla taştığını kabul etmesi Fârâbî'de âlemin ezeliyeti görüşünün mevcut olduğuna işaret eder. Bk. Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, "Kitâbu'l-Cem beyne ra'yi'l-hakimeyn Eflâtûn ve Aristo", *el-Mecmû'* içinde, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1907, s. 26-31; Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, "Uyûnü'l-mesâil", *el-Mecmû'* içinde, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1907, s. 67-68; Mahmut Kaya, "Farabî", *DIA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XII, 1995, s. 150.
- 6 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 113-124; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât: İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 501-510.
- 7 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûlî'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (metin-çeviri)*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. I, s. 188-196.
- 8 Bu bağlamda en esaslı argümanları İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin (ö. 478/1085) de vurguladığı üzere âlemin varlığını tahsis eden bir muhassısın ve müreccihin bulunduğu hakkındaki delildir. Buna göre müreccih, âlemin ne zaman yaratılması gerektiği konusunda dilediğini yapmaya kadirdir. Nitekim Seyyid Şerif Cürcanî'nin (ö. 816/1413) temas ettiği gibi kelamcılar Kâdir-i Mutlak Tanrı inancını ve Tanrı için var etmede kasıt anlamını içeren irâde sıfatını öne çıkardıklarından filozofların mücib bi'z-zât anlayışlarını kabul etmezler. Bk. Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkif*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, c. I, s. 728-730; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, s. 42, 43.
- 9 Ebu Hâmid Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 16-40.
- 10 Bu teoriye göre âlem atomlardan oluşan cevher ve arazlardan meydana gelmiştir. Arazlar cevherlere bitişerek onlarda değişim meydana getirirler. Geçicilik vasfına sahip arazların ezeliyeti muhal olduğu gibi arazlardan ayrı olarak bulunamayan cevherlerin de ezeli olduğu düşünülemez. Bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 34-41.

Tasavvufta mesele ne felsefedeki gibi illet-malul görüşüne ne de kelamın yoktan yaratma iddiasına dayanır. Bu konuyu ilk kez ele alan sûfilerden Cüneyd-i Bağdâdî, fenâ ve tevhid görüşü sadedinde ruhların ezeliğinden bahseder. Bu düşüncüyü açıklıkla dile getiren ilk sûfilerden olması itibariyle Cüneyd, Gazzâlî öncesi tasavvufunda bir kırılmayı temsil eder.¹¹ Süfîler arasında âlemin ezeliği hakkındaki en ayrıntılı değerlendirme ise İbnü'l-Arabî'ye aittir. Temelde âlem bakımından ezeli bahsi İbnü'l-Arabî metinlerinde a'yân-ı sâbite görüşünün bir parçası olarak öne çıkar. İki tür ezelden bahseden İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı için kullanılan *ezel* kavramı mânevî, cisimsiz ve zaman hareketlerinden bağımsız bir uzayış olarak tevehhüm edilmesi bakımından insanın boşluk hakkındaki tasavvuruna benzer.¹² Oysa Tanrı için *ezel* selbî bir nitelemeden ibarettir. Bunun ötesinde âlem ile Tanrı arasında bir aralık ya da bir uzama bulunduğu hakkındaki, kelimacılara ait argümanın da bir vehim olduğunu düşünür.¹³ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin hudusunun böyle bir iddiayla ilgisi olamaz. İbnü'l-Arabî Hak ve âlem arasında zamansal bir uzaklık bulunmadığını, uzaklığın yalnızca mertebe uzaklığı olduğunu belirtir.¹⁴ Ezel, Tanrı için başlangıcın nefyini ifade ederken, âlem için varlığın başlangıcı anlamını taşır. Diğer bir deyişle Tanrı'nın ezeliği, yokluktan sonraki bir varlığı ima eden ilk olmanın, yani bir başlangıcın, O'ndan dışlanması manasındadır. Âlem için ezeli ise onun varlığının Tanrı'nın ilmindeki başlangıcına işaret etmesi açısından dır.¹⁵ Bu bakımdan a'yân-ı sabiteyle sınırlandırmak kaydıyla âlemin bir tür ezeliğinden söz edilir.¹⁶ Hâdisliği ise dıştaki varlığı yani yaratılmışlığı ile ilgilidir. Bu manada İbnü'l-Arabî insan için *ezeli-hâdis* tabirini kullanır ki bununla âlemin ezeliği hakkındaki kelamî ve felsefî görüşü, tenkit ve ikmal gayesi taşıdığı söylenebilir.¹⁷

11 Bununla birlikte Cüneyd "Ezeli ve ebedi olmakta tek olan yalnız O'dur" gibi ifadeleriyle Allah dışında ezeli bir varlık bulunduğu vehminin önüne geçmeyi amaçlar. Bu anlamda Cüneyd'de ezeli fikrinin, ruhun bedene kademî şeklinde anlaşılabilceği yönünde yorumlar mevcuttur. Bk. Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 177; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969, s. 111.

12 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Resâilü İbnü'l-Arabî: İbni Arabî'nin Risâleleri*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Kitsan Yayınevi, I, (t.y.) s. 268-270.

13 İbnü'l-Arabî, *Resâil*, s. 282-283.

14 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2. Bs., 2007, c. II, s. 300.

15 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2. Bs., 2008, s. 38. İbnü'l-Arabî'nin şu ifadeleri a'yân-ı sâbiteyi ezellilik ve başlangıç vasıflarına sahip olmakla ilişkilendirmesi bakımından ilginçtir: "Başlangıç zuhurun başlangıcı ise onun kadimlik ile bir ilişkisi var mıdır? Onun bir zuhur hali yok ise, kadimliğin onunla ilişkisinin mahiyeti nedir? Şöyle deriz: Onun sabit hakikati, yokluktur. Bu ise, onun için evveli olmayan ezelin nispetidir. Zuhurun başlangıcı ise ayn-ı sâbite'nin Hakkın mazharı olduğunda ilahi varlıktan nitelendiği şeydir. İşte bu 'zuhurun başlangıcı' diye ifade edilen şeydir. Hükme konu olan şeyde -hakikat bir olmakla birlikte- hükümler çoğalırsa, bu durum bir takım nispet ve itibarlara döner. O halde, onun mazhar olup kendisine varlık ile nitelenme hükmü verilmiş olması, kendisini 'imkân' hükmünden çıkartmaz, çünkü imkân ayn-ı sâbite için zâtî bir niteliktir." Bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, c. VI, s. 256.

16 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4. Bs., 2013, c. I, s. 143. Bu hususla ilişkili olarak ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2013, c. I, s. 247-248.

17 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 230.

Âlemin Ezeliliği Düşüncesinin Aslı Vatan Fikri ile İrtibatı

Filozoflar ve kelamcılar arasında ezellilik tartışmasının sebebi her iki ekol için de kuşkusuz tevhid prensibinin zedelenmemesi endişesiydi. Bununla beraber tartışma büyük ölçüde âlemin ezeli olup olmadığının çeşitli deliller getirilerek ispatlanmasında odaklanmıştır. Tasavvufu ise tartışmanın seyrini ve ağırlık noktasını ezellilik fikrini ispat gayesi belirlemez. Tasavvufun bu noktada maksadı bakımından farklılaştığını görürüz. Bu maksat onun tikel ve tümel hemen her konuda gözettiği, insanı Tanrı'ya yaklaştırma çabası ve bunun ameale taalluk eden yönüdür. Bu bağlamda sûfilerin, âlemin ezelliliği sorunu hakkında açık bir görüş beyan etmekten öte bu sorundan insanın Hakk'a yaklaştırılmasını açıklayacak teorik bir zemin inşa etmeyi amaçladığına şahit oluruz.¹⁸

Bu takdirde başta zikrettiğimiz soruları, insan varlığının mahiyeti ve Ezeli Varlık'la ilişkisinin imkanı, şeklinde yeniden formüle edersek buna Meşşâî filozofların cevabı açıktır: Onlara göre Tanrı-insan ilişkisi bir illet-malul ilişkisidir ve Zorunlu'nun mümkününe "varlık vermesi" yanında¹⁹ mümkünün Zorunlu'yu bilmesi ve O'na benzemeye çalışması²⁰ esasına dayanır. Buradan hareketle filozoflar âlemin ezelliliğini savunarak ezeli mahiyetleri öne çıkarmışlardır. Aynı sorular ekseninde kelamcılar açısından söz konusu ilişkinin bir kadim-hâdis ilişkisi olduğunu belirtmek gerekir. Bu anlayış, kelamcıları Tanrı'nın iradesini ve kudretini vurgulayan "yaratma" görüşünü savunmaya götürmüştür.²¹ Mutezilenin *taaddüd-i kudemânın* önüne geçmek için sıfatları reddeden yaklaşımı²² insanın ezelliliğiyle ilgili ilk soruyu doğrudan iptal eder. Ne var ki ikinci soru hâlâ cevapsızdır. Zira "ma'dûmun şeyliği" görüşünü ortaya atmalarına rağmen²³ kadim ve müteâl Tanrı ile hâdis arasında ilişkinin imkânından nasıl bahsedebildikleri tavihe muhtaç bir meseledir. Eş'arîye Mu'tezile'ye karşı Allah'ın ezeli sıfatlarını savunarak²⁴ ma'dûmun şeyliğini reddeder,²⁵ fakat İmam Gazzâlî'nin de teyit ettiği üzere yoktan yaratma iddiasıyla Tanrı'da değişimin imkansızlığını açıklamak noktasında güçlük yaşadığı muhakkaktır.²⁶ Buna mukabil tasavvuf düşüncesinde ezeli sıfatlar görüşü sonuçlarıyla birlikte değerlendirilir. Tanrı'nın ezelliliğinden

18 Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizikî*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013, s. 265, 266.

19 Fârâbî, "Uyûnu'l-mesâil", s. 68.

20 Ebü Yûsuf Ya'kûb b. İshak Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhâdi Ebü Ride, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1950, s. 172; İbn Sînâ nazârî ve ahlaki yetkinliğe ulaşmış kimsenin neredeyse insanî bir rab şeklinde niteleneceğini ifade eder. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 204.

21 Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İsam Yayınları, 5. Bs., 2013, s. 73-75.

22 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, c. I, s. 210; Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005, s. 345, 346.

23 Abdülkerim Şehristânî, *Kitâbü Nihâyeti'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem /The Summa Philosophiae of Al-Sharastani Kitab Nihayatu'l-ikdam fi ilmi'l-kalam*, ed. ve çev. Alfred Guillaume, (Arapça aslı ile birlikte) London: Oxford University Press, 1934, s. 151; Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 365-366.

24 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 80.

25 Şehristânî, *Nihâyeti'l-ikdâm*, s. 151.

26 Ebu Hamid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felasife*, s. 16, 22.

kesin olarak ayrılmakla birlikte, ilahî sıfatların ve isimlerin bir gereği olarak, insanın “bir tür ezeliğine” işaret edilir.²⁷ Böylece *müteâl* Tanrı'nın aynı zamanda teşbihî sıfatları da olduğu kabul edilerek insanın Allah hakkındaki bilgisinin ve Allah-insan irtibatının imkanına dikkat çekilir. Tasavvuf ilmi açısından bu imkan o kadar geniştir ki onun Üftâde gibi sufilerin dilindeki ifadesi *aslî vatan* olmuştur.

Üftâde Hakk'a yakınlaşmaktan başka hiçbir şeyi insan için kurtuluş ve mutluluk kabul etmeyen bir bakış açısı ortaya koyarak tasavvufta maksada dair yorumunu aslı vatan vurgusu ile sunar. Hakk'ı ya da dünyaya gelmeden önce Hakk'la birlikte olduğu zamanı “*aslım, ilim*” gibi tabirlerle nitelemesi Üftâde'yi, *ilahî nefha* kavramı ve *elest bezmi*yle ilişkili olarak ruhun bir anlamda ezeliğinden bahseden ancak onu yalnızca epistemolojik bir imkân olarak vaz eden Cüneyd-i Bağdâdî çizgisine yerleştirebileceği gibi,²⁸ *asıl-fer'* kavramlaştırmasını yapan ve Hakk'ın ilminde bulunmak bakımından âlemin ezeli olduğunu ileri sürerek a'yân-ı sâbite görüşüyle kapsamlı bir ontolojik teori geliştiren İbnü'l-Arabî düşüncesine de yaklaşılabilir.

Üftâde Divanı'nda Merkezi Bir Kavram Olarak Aslı Vatan

Tasavvufta maksadın tevhid, yöntemin ise mücâhede ve riyâzet şeklinde ifade edildiği dikkate alındığında kişiyi bu yola sevk edecek dünya hayatının geçiciliği ve ölüm gibi düşüncelerin önemi tebarüz eder. Sûfiyî riyâzetinde dirençli ve sabit kılan bu saiklerin temelinde ise aslı vatana duyulan iştihak yer almaktadır. Tasavvuf metinlerinde sık karşılaşılan bu kavram insanın ait olduğu yerin ve gerçeklik arayışının bir ifadesi olmuştur. Üftâde Divanı'na baktığımızda kavrama dair söylenebilecek ilk şey onun “*Şüphesiz biz Allah'a aitiz ve O'na döneceğiz*”²⁹ ayetinin işaret ettiği anlamda, bir mebd ve meâd görüşü olduğudur. Bu cihetle Üftâde'de aslı vatan fikrinin temellerini Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfilerin ezeli misâk hakkındaki yorumlarında buluruz. Fakat Cüneyd-i Bağdâdî bu hususta sistemli ve geniş açıklamalara yer vermez. Buna karşılık kavramın nazarî çerçevesini ortaya çıkaran yaklaşım İbnü'l-Arabî'ye aittir. Bu anlamda öncelikle bu teorik arka planı ortaya koyup, daha sonra Cüneyd'in metinleriyle doğrudan ilişkili görünen mısralara yer vereceğiz. Üftâde'nin aslı vatan fikrini dile getirdiği şiirlerinden biri şöyledir:

“Ey dostlarım tınman bana aslumdan ayru düşmişem
Vatanımı terk eyleyüb aslumdan ayru düşmişem
Dostlar ile zevkde iken uşşâk ile şevkde iken
Gönderdiler bu âleme aslumdan ayru düşmişem”

27 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem (ve't-ta'likâtü aleyh)*, haz. Ebü'l-Alâ Affî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, (t.y.), s. 50; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006, s. 26.

28 Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 130-132.

29 Bakara, 2/156.

Burada benzerlerine büyük sûfi şairlerde rastladığımız³⁰ bir ayrılık durumu anlatılmaktadır. Bu ayrılık Hz. Âdem'in cennetten uzaklaştırılarak dünyaya yerleştirilme hikâyesi olarak anlaşılabilir gibi, ilmi suretlere ruh ve ruhlara beden verilmesiyle mertebe bakımından gerçekleşen bir nüzule işaret ettiği şeklinde de yorumlanabilir. Tasavvuf literatüründe en genel anlamıyla aslı vatan kavramının bu dünya var olmadan önceki bir duruma işaret ettiği açıktır. Fakat asıl ile kastedilenin tam olarak ne olduğuna dair kesin bir ifadeye rastlamak güçtür. Eğer Üftâde'nin bu bağlamda bazı mısralarında *ezelî misâka* atıfta bulunduğunu dikkate alırsak aslî vatan kavramını ruhlar âlemi olarak anlamamız kolaylaşır.³¹ Öte yandan insanın ya da âlemin varlığa gelişini tedricî bir tarzda açıkladığımızda bu kavramı a'yân-ı sâbite mertebesi olarak yorumlamamız daha anlamlı hale gelir.

Daha da ileri giderek Üftâde'nin "dostum", "ilim" ve "asım"³² tabirlerini bizzat Hakk'a işaret etmek üzere kullandığını kabul edersek o takdirde bu kavramı ancak İbnü'l-Arabî'nin asıl-fer' kavramlaştırmasının sağladığı bir anlam çerçevesinde izah edebiliriz.³³ Buna göre İbnü'l-Arabî "asıl" tabirini Hakk'a nispet eder³⁴ ve buradan hareketle insanı *fer'* diye niteleyerek, asilla *fer'* arasında bir süreklilik varsayar. Bu sürekliliğin bir neticesi olarak insanın nefse ve Hakk'a dair bilgisini bu kavramlar arasındaki ilişkiyle açıklar.³⁵ Bu yaklaşımda dikkati çeken husus, İbnü'l-Arabî'nin dinî ilimler içerisinde "akılcı, tenzihci, tevilci"³⁶ şeklinde nitelediği kelimelerin ve filozofların³⁷ Tanrı'yı bilmenin imkânı hakkındaki görüşlerine karşı bir eleştiri içermesidir. Bu eleştiri Allah hakkında tenzih ifade eden ayetler yanında teşbih ifade eden ayetlerin dikkate alınması gerektiği hakkındadır. Tanrı-insan ilişkisi bir asıl-fer' ilişkisi olarak kabul edildiğinde cennet arzusu ve cehennem korkusu

30 Söz gelişi Mevlânâ neyin sazlıktan koparılması hikâyesinde aslı vatana duyulan iştihayı anlatır. Öte yandan Yunus Emre, Üftâde'nin yukarıdaki dörtlüğüne oldukça benzer bir şiir söyler: "Ey kardeşler ey yârenler sorun banda kandıydım/Dinlerseniz eydiverem ezeli vatandıydım." Mısırî ise "Ey garip bülbül diyârın kandedir" deyip "Gökte iken yere indirdiler/Çar anasır bendlerine urdular/Nur iken adın Niyâzî koydular/Şol ezeki itibârın kandedir" diye devam ederken hep aslı vatan özlemini dile getirir.

31 Cüneyd-i Bağdâdî *Kitâbü'l-Misâk*'da Allah'ın, gayb âlemini ruhlara vatan kıldığını ve ezelde kendisiyle bir iken onlara varlık verdiğini aktarır. Bk. Cüneyd-i Bağdâdî, "Kitâbü'l-Misâk", *Tâcü'l-ârifin: el-Cüneydî'l-Bağdâdî* içinde, thk. Suâd el-Hakim, Kahire: Dârü'ş-Şürûk, 2. Bs., 2005, s. 229.

32 Bk. Mustafa Bahadıroğlu, *Celvetiye'nin Piri Hazreti Üftâde ve Divanı*, Bursa: Üftâde Kur'an Kursu Öğrencileri Kurumu Derneği, 1995, s. 299.

33 Bu konu *Fusûsu'l-Hikem*'in Muhammed Fassi'nda ayrıntılı olarak ele alınır.

34 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem (ve't-ta'likâtü aleyh)*, s. 216.

35 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem (ve't-ta'likâtü aleyh)*, s. 214-217.

36 *Tenzih ve teşbih* İbnü'l-Arabî'de Tanrı hakkındaki bilginin niteliğini ifade eden iki kavramdır. Tenzih aklın bir işleviyken, teşbih vehim gücünün bir faaliyetidir. Bu hususla alakalı olarak İbnü'l-Arabî özellikle "O'nun benzeri yoktur, O duyardır, görendir." (Şura, 42/11) ayetini zikreder. Ayetteki ilk ifadenin aklın kanıtı, ikinci ifadenin ise vahyin kanıtı olduğunu söyler. Bu doğrultuda müteşâbih ayetlerin tenzih amaçlı tevil edilmesinin yanlışlığını vurgulayarak tevil edenin kendi aklına iman ettiğini belirtir. Nitekim Allah'ın inanmayı emrettiği bazı şeyler delille çelişir ve tenzihle teşbih arasında bir hükme sahiptir. Aklının ve teorik düşüncesinin kanıtıyla sınırlı kalanları da "tenzih edenler" olarak niteler ve bununla kelimelere işaret eder. Vurguladığı temel noktalardan biri kendi akıyla tenzihle bulunan kişinin teşbihten kurtulamayacağıdır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, 2007, c. V, s. 127, 128; c. VI, s. 105-109; c. VI, s. 382.

37 İbnü'l-Arabî, *Fütühât*'in "Kimyâ-yı Saâdet" bölümünde filozofu, akılcı olarak niteler. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, 2008, c. VIII, s. 41-68.

ibadete esas sayılmayacak, amel bilginin yolu olarak görülecek ve hakikat talebine dayandırılan bir Hak-insan ilişkisinin gereği savunularak insanın Hakk'a yaklaştırılması amaçlanacaktır.³⁸ Neticede fer'in asilla olan irtibatı Allah-âlem-insan ilişkisini açıklamada büyük bir önem kazanır. Ancak Hak ile insan arasında hangi manada bir asıl-fer' ilişkisinden söz edilebilir? İbnü'l-Arabî'ye göre Hak, hakikati yokluk olmakla birlikte var olmaya müsait yani sübut halinde olan a'yân-ı sâbiteye zuhur ederek onlara kendi varlık elbisesini giydirmiştir.³⁹ Bu suretle insan asıl varlığın bir fer'i haline gelir.⁴⁰ Öyleyse asıl-fer' kavramlaştırması varlık yönünden bir ilişki olarak mütalaa edilmelidir. Nitekim ezellik tartışmalarının sūfleri ilgilendiren yönü de burada ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre insanın ezelliliğinin onun varlığının başlangıcını ifade ettiğini belirtmiştik. Öyleyse aslımız başlangıcımızı ifade eder ve bu aynı zamanda bizim ezelimizdir. Bu durum Üftâde şiiirinde aslı vatan fikrinin her şeyden önce bir mebd ve meâd görüşü olmasının sebebini açıklar. İnsanın dönüşü, ait olduğu yeredir. İnsan bir fer' olarak daima aslını ister ve arar. Bununla birlikte Hakk'ın insan için "asıl" olduğunu söylemek, aradaki ilişkinin mahiyetini açıklamaya yetmez ve problem devam eder. Aslı vatana kavuşmamız nasıl mümkün olmaktadır? Bu soru başta belirttiğimiz üzere müteâl Tanrı'yla ilişkinin imkanına dair sorunla yakından ilişkilidir. Aslı vatana bu dünyada kavuşmaktan bahsetmek, Tanrı'yla irtibat imkânının vüs'ati hakkında konuşmaktır. Bu bakımdan denilebilir ki tasavvuf Hakk'a yaklaşmanın nihayeti ve sınırları konusunda İslam düşünce ekolleri arasında en cesur yaklaşımı getirmiştir. Bir hiyerarşik tasavvurdan hareketle a'yân-ı sâbite, taayyün mertebeleri içerisinde Hakk'a en yakın olduğumuz mertebedir. Zira a'yân-ı sâbite ilk zuhurdur ve eşyanın dışta var olmadan önce, Hakk'ın ezeli ilmindeki hakikatlerini ifade eder. Bu veçheden a'yân bizim başlangıcımız ve aslımızdır. İnsan bu hakikatleri keşfettiğinde aslına ulaşmış olur.

38 Tanrı ve insan arasında bir sevgi ve özlemin imkanından bahsetmek Allah hakkında teşbih hükümlerinin kabul edilmesiyle mümkündür. Ehl-i sünnet kelamının etkisindeki ilk dönem tasavvuf metinlerinde bir madde ve cisim olan insanın, maddesiz ve cisimsiz bir varlık olan Hakk'ı sevmesinin ontolojik olarak mümkün olmadığı iddiası görülür. Buna mukabil Râbiatü'l-Adeviyye gibi sūflerin cennet ve cehennem kaygısıyla yapılan ibadeti küçümseyerek Hakk'a, Hak için, ve Hak sevgisinden dolayı ibadet edilmesi gerektiği yönündeki ifadeleri dikkat çekicidir. Bk. Ferîdüddin Attâr, *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kbalcı Yayınevi, 2007, s. 107-108; Ali b. Osman Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982, s. 446-447.

39 *Fütühât*'ta bu ifadenin geçtiği yer, insanın hakikatini ve aslını temyiz etmesi bakımından önemlidir: "Hakk'ın zâtı tek iken kulun zâtı da tektir. Fakat kulun zâtı sübût halindedir ve aslından ayrılmadığı gibi kaynağından da çıkmamıştır. Ona Hak, varlığının elbisesini giydirmiştir. Kulun hakikati varlığının bâtını iken varlığı da onu var edenin ayındır. O halde, Haktan başkası zuhur etmemiştir ve O'ndan başkası da yoktur. Kulun hakikati ise, aslı üzerinde kalıcıdır. Fakat o, kendi hakkında olduğu gibi ona varlık elbisesini giydiren ve hemcinsleri hakkında da sahip olmadığı bir bilgiyi kazanmıştır. Âlem de bu sayede Rabbinin varlığının gözüyle birbirini görmüştür." Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. VI, s. 108. Fenâ halini yaşayan ruhlara ezeli varlığın giydirildiği anlamındaki ifadelerle Cüneyd'de de rastlarız. Bk. Cüneyd-i Bağdâdi, "Kitâbü'l-Misâk", *Tâcü'l-ârifin* içinde, s. 230; "Kitâbü'l-Fenâ", *Tâcü'l-ârifin* içinde, s. 248.

40 "Onun (âlemin) varlığı, Hakk'ın zatındaki varlığıyla sınırlanmıştır." Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. I, s. 251.

O halde İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite teorisini anlamak, Üftâde'nin aslı vatan fikrini kavramamız bakımından büyük önem taşır. A'yân-ı sâbite kavramı Hakk'ın birliği karşısında âlemin çokluğu problemini çözmeyi amaçlarken insanın mahiyeti, ezellikle ilişkisi ve varlığının Tanrı'nın varlığı yanındaki anlamı sorularına açıklık getirir. Bu görüşe göre Allah zatını, sıfatlarını ve isimlerini zatının gereği olarak bildiğinde, bu bilginin makul suretleri ortaya çıkar. Böylece Allah'ın isimleri bu suretlerle dışarıda aynileşmiş, yani tahakkuk etmiş olur. Bu ilmî suretler her ne kadar Allah'ın ilminde ezeli olarak sabit olsa da dışta varlık kokusu koklamamıştır. Bu sebeple yaratılmış olarak nitelendirilmezler. Varlık ve yokluk arasında bir ara duruma işaret eden bu hal, *sübût* kavramıyla açıklanmış olur. Allah zatını zatıyla bilince a'yân da zaman bakımından O'ndan geri kalmaksızın var olur. Bu hakikatler isimlerin suretleri olması bakımından ise Hakk'ın aynıdır.⁴¹ Bununla birlikte zuhurun gereği olarak onlara varlık ile nitelenme hükmünün verilmiş olması onları yokluk olmaktan çıkarmaz. Çünkü yokluk onların zatî bir niteliği, yani hakikatidir. Hükmümlerin ve nispetlerin çoğalması zatî niteliği değiştirmez, çünkü hakikatler sabittir.⁴² Özetle a'yân-ı sâbite hem "yok" hem "var" olarak nitelenebilir. Eşyanın yaratılmışlığı yanında Allah'ın kідemine dayanan bir tür ezellilikleri olduğu görüşü bu manada ortaya çıkar.⁴³ Burada kastedilen, âlemin "yokluktan ve varlıktan" yaratılmış olması durumu, İbnü'l-Arabî'nin insan hakkında kullandığı "ezeli-hâdis", "ebedî-sürekli yaratılan", "toplayıcı-ayıran kelime"⁴⁴ gibi tabirlerin de arka planını yansıtır. İnsanın bu gibi niteliklerle nitelenmesi onun aslı'ya olan yakınlığını ortaya koymasını bakımından önemlidir. İlk zuhur mahalli olması itibarıyla a'yân, kendinden altındaki mazharların, yani dıştaki varlıkların cinsi ve ruhu konumundadır.⁴⁵ Bu anlayışa göre her merteye bir önceki mertebeye göre ayrışma ve kesâfetin daha çok arttığı bir zuhur ve gölge olma vasfını taşır. Mertebeler arasındaki bu irtibat insanın çeşitli yöntemlerle letâfet kazanarak ilk mertebeye ulaşmasına imkan sağlar. Bu merteye idrak edildiğinde baştaki yokluk haline dönüşecek ve asıl ile fer' arasındaki mesafe ortadan kalkmış olacaktır. Öyleyse aslı vatana kavuşmanın yolu insanın ilk haline, mebdesine dönmesi şeklinde tebellür etmektedir. Bu durumun Cüneyd-i Bağdâdî dilindeki ifadesi bir tevhid tanımı olarak karşımıza çıkar. Cüneyd-i Bağdâdî tevhidi "kulun sonunun evveline, olmazdan önceki haline dönmesi"⁴⁶ şeklinde tanımlarken *elest bezmine* atıf yapmakta ve fenâ tecrübesini aktarmaktaydı. Bu noktada Üftâde'nin aşağıdaki ifadeleri açıkça Cüneyd'in görüşünü desteklemektedir:

41 Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât: Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 53-62.

42 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. VI, s. 256.

43 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 15.

44 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem (ve't-ta'likâtü aleyh)*, s. 50.

45 Kayserî, *Mukaddemât*, s. 58.

46 Cüneyd-i Bağdâdî, "Kitâbü'l-Fenâ", *Tâcü'l-ârifin* içinde, s. 247.

“Ki bir zaman idi anunla âşinâ idüm
Hitâb irmişdi câna dahi Yüce Mevlâ'dan
Ki şimdi firkate düşdüm gelüb bu âlem-i cisme
Gice gündüz yanarum kim çıkam bu hâl-i ednâdan
İrişe birliğe fikrüm ki dâim ol ola zikrüm
Yitürem kendümi her dem geçem suğrâ vü kübrâdan.”⁴⁷

Üftâde'nin bu şiiri Cüneyd'in *Kitâbü'l-Fenâ* ve *Kitâbü'l-Misâk*'ının bir özeti gibidir. Cüneyd elest bezmini, ruhların bu dünyada var olmadan önce, mahiyetini anlayamayacağımız türden ezeli bir varlıkla var oldukları bir zamanda, ezeli hitaba mazhar olmaları şeklinde anlatır. Üftâde'ye göre elest bezmindeki şahadetimiz bu dünyada yeniden hatırlanmaktadır. Oradaki mutluluğu burada tekrar elde etme arayışımız bunun bir kanıtıdır. Üzüntü ve sevinç zaman içinde olanın vasıflarıdır. İnsan Ezeli Varlık ile irtibat kurduğunda artık bu vasıflarla ilişkisi kalmaz. Üftâde insanın Ezeli Varlık'a ulaşmasının fenâ ile gerçekleştiğine işaret eder. Tıpkı Cüneyd'in yaptığı gibi o da fenâyı elest bezmindeki hale geri dönmekle ilişkilendirir. Elest bezminde vuku bulan konuşmayı Cüneyd şöyle izah etmektedir: “Onları yarattığı zaman onlardan kendisine cevap veren yine kendisi idi”⁴⁸ “Allah, onlar kendisinin varlığından başka bir varlıkla mevcut değillerken, onlara hitap ettiğini bildirdi. Onlar orada Hakk'ı bildiler ama kendi varlıklarıyla değil. Orada Hak, Hak ile mevcuttu. Bu mevcudiyetin mahiyetini kendinden başkası bilemez ve bulamaz.”⁴⁹ İnsan fenâ makamına ulaştığında da işte bu anlatılan hale geri döner. Yukarıda İbnü'l-Arabî'nin insan varlığının aslına dair zikredilen yorumları Cüneyd'in bu ifadelerini desteklemektedir. Cüneyd burada ruhlara verilen varlığın Hakk'ın kendi varlığı olduğuna işaret eder. Hatta soruyu soranın da cevap verenin de Hakk'ın kendisi olduğunu söyler. Üftâde bu minvalde şu veciz ifadeleri serdeder:

“Ey âşikân ey sâdikân
İsterseniz düşden haber
Bak kim vücudun şehrine
Gayrıya kılmagıl nazar
Bir olasın ol bir ile
Var olasın ol var ile
Kalmayasın ağyâr ile
Bulmayasın andan eser”⁵⁰

47 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 298.

48 Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 141.

49 Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 141.

50 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 318.

Fenâ halinde insan bütün varlığın Hakk'a ait olduğunu idrak ediyor ve kendi varlığından söz edemiyorsa kendi nefsinin bilgisinden de söz edememelidir. Bu manada Cüneyd bu makamdaki insanın Allah'ı kendi nefsiyle değil Allah ile bildiğini vurgular. Böylece varın ve yoğun bilgisi ile eşyanın hakikatleri o kimsenin kalbine doğar.⁵¹ Çünkü bu durum aslında insanın *'urûc* mertebelerini kat ederek letâfet kazanması ve beşerî varlığından arınmasıdır. Bu durumda ise geride yalnızca Hakk'ın varlığı kalır. Bunun gibi İbnü'l-Arabî de kâmil kulun fenâ neticesinde bir bilgiye ulaştığında yahut rüyetullah gerçekleştiğinde, bu hali "Allah'ı Allah bildi" veya "Allah'ı Allah gördü" şeklinde ifade edeceğini söyler ve bunu marifetin en üstün derecesi sayar.⁵² Şu halde insanın Hakk'ı bilme imkânları tasavvufta fenâ kavramı çerçevesinde belirginleşmektedir. Seyr ü sülûkte fenâ, nihâyet makamlarından olması itibarıyla tevhidin gerçekleştiği bir hal olarak nitelenir. Bir başka deyişle fenâ, tevhide engel teşkil eden bütün perdelerin ortadan kaldırılmasıyla alakalıdır. "Ol aldı çün beni benden/ Götürdi perdeyi candan"⁵³ diyen Üftâde'ye göre en büyük perde ise kişinin kendi varlığıdır. Bir şiirinde şöyle der:

"Yok ider kendüsini komaz vücûdunda nişân
Zira varlık perde olur vuslat olmaz âşikâr
Her ki bu menzile iletür ise kendi özini
Bulmaz ol kendüyi ararsa dahi leyl ü nehâr"⁵⁴

Sûfnin varlığını kaybedişi kendisi de bir *gayr* olan varlığına nazar etmemesi ve bütün bakışını *asla* çevirmesiyle gerçekleşecektir. Bu suretle sûfî kendi birliğine yani kemaline ulaşır.⁵⁵ Daha doğru bir ifadeyle Allah ile birlik manasındaki fenâyâ erer; tevhid ise onu takip eder. Bu düşünceler Cüneyd'in fenâyâ ermiş kimse için kullandığı "Kendi birliğine bir olursun!"⁵⁶ sözünü hatırlatmaktadır. Kaldı ki insanın birliğinin kaynağı da yine Hakk'ın birliğidir.⁵⁷

İnsan bu en yüce makama ulaştıktan sonra tekrar beşerî varlığına dönmekle yükümlüdür. Ancak bu kez Cüneyd'in ifadesiyle "O kemal halini yitirmenin daimi üzüntü ve kederi ruha yerleşir. (...) Tekrar o hale kavuşmak için derin bir iştîyak hisseder."⁵⁸ İşte Üftâde, divanının genelinde aslî vatana duyulan bu aşk ve iştîyak

51 Cüneyd-i Bağdâdî, "Kitâbü'l-Fenâ", *Tâcü'l-ârifin* içinde, s. 251.

52 İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. VI, s. 109.

53 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 320.

54 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 333.

55 Yetkinlik ve kemal anlamındaki "birlik (teklîk)" niteliğinin insana nisbet edildiği en çarpıcı örneklerden birine *Fusûsu'l-Hikem*'de rastlarız. İbnü'l-Arabî burada "teklîk" anlamındaki *ferdiyyeti* Hz. Muhammed'in hikmeti olarak vaz eder.

56 Cüneyd-i Bağdâdî burada ruhun birliğini *ferdâniyyet* kavramıyla ifade eder. Bk. "Cüneyd-i Bağdâdî, "Risâletün ilâ Yahyâ b. Muâz er-Râzî", *Tâcü'l-ârifin* içinde, s. 297.

57 Ekrem Demirli, *İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücud Geleneği*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009, s. 215.

58 Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 137.

halini anlatmaktadır. İnsana bir kez Hakk'ın varlığının tattırılmış olması, onu artık arzuların en büyüğüne ulaşma çabasına sevk edecektir. Üftâde bu çabayı imana taalluk eden bir mesele olarak temellendirir. Bu anlamda aşağıdaki dize yaşadığı bu hale ve bu halden doğan aslı vatan fikrine hadisten delil getirmesi olarak yorumlanabilir:

“Hubbül-vatan mine'l-îmân didi Resûl-i müsteân
Bunadurur işâreti aslumdan ayru düşmişem”⁵⁹

Bu şiirde aktarılan hadisteki⁶⁰ vatan sevgisi ilk tahlilde zâhiri bir mana çağırırsa da Üftâde onu ilâhî bir mana içerecek şekilde yorumlamıştır. Vatan sınırları çizilmiş bir kara parçası olmadığı gibi vatan sevgisi de bir müstehaplık hükmü ifade etmez. Çünkü vatan sevgisi, gerçekte, iman ile elde edilen Allah sevgisidir. Bu ise ancak vatani tanımakla mümkündür.⁶¹ Söz gelişi Mevlânâ (ö. 672/1273) bu hadise atıfta bulunarak vatani sevgilinin olduğu yer şeklinde tanımlar ve oraya ölümle rücu edilebileceğini söyler.⁶² Bu minvalde zikredilmesi gereken hadislerden biri de “Dünyada bir yabancı gibi hatta bir yolcu gibi ol! Kendini kabir halkından biri gibi kabul et.”⁶³ anlamındaki hadistir. Öyleyse sûfi bu dünyadan yüz çevirmeli ve asıl vatanına dönmek için çalışmalıdır. Tasavvufta zühd ile ifade edilen bu hal Üftâde'ye göre tevhide götüren mücâhedenin özünü teşkil eder. Zühd Üftâde'nin aslı vatan hakkındaki düşüncelerini en iyi takip edebileceğimiz kavramdır. Zira bu dünya mebde ve meâda göre yorumlandığından geçici bir mekân olarak tasavvur edilmektedir. Bu ise insanın kalıcı olan aslı vatan arayışına yönelmesini ve riyâzet yapabilmesini kolaylaştırır. Üftâde'de bu manada zühdle ilgili mısralar önemli bir yer tutar. Bir yerde

“Halâs it mâsivâdan kalbünü pâk
Hicâb olmaya sana hergiz eflâk”⁶⁴
diyen Üftâde bir başka yerde,
“Geçesin reng ü bûya iltifâttan
Giyesin hil'ati hoş meskenetten”⁶⁵

diyerek aslı vatana ulaşmanın bu dünyaya iltifat etmeyip miskinlik kaftanını giymekle mümkün olduğunu söyler. Bilhassa şu beyitler zühd ve aslı vatan irtibatını vurgulaması bakımından mühimdir:

59 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 304.

60 “Vatan sevgisi imandandır.” Aclûni, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1932, 2. Bs. c. I, s. 345.

61 Hadisin bu şekilde yorumlanması sûfilerin hem hadis yorumculuğunu hem de istidlal yöntemlerini göstermesi bakımından örneklik teşkil etmektedir.

62 Ahmed Avni Konuk, *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2006, c. VI, s. 371; c. VIII, s. 118, 124.

63 Tirmizî, *Zühd*, 25.

64 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 297.

65 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 298.

“Aslını bilen kişi itmez bu yerlerde karar
Anunçün mâsivâdan bu gönül eyler firâr
Şol gönül ki yâd ide bunda iken o aslını
Tiz irişür menzile olub aşka süvâr”⁶⁶

Üftâde, aşkı binek kılmayı asl'a en yakın yol şeklinde ifade ederken, aşkın zorunlu olarak doğurduğu hallerden birinin ise maşuk dışındakilerden yüz çevirmek olduğuna dikkati çeker. Fakat diğer birçok şiirinde de rastlanabilecek mâsivâ ve gayr vurgusu bizi başka bir probleme taşımaktadır. O da aslî vatan fikrinin zühdü ölçüsüz hale getirebilmesi ihtimalidir. Bu noktada sûfilerin zahitlik teorisinin zaman içerisinde değişiklik gösterdiğini belirtmeliyiz. Mesela ilk dönemlerde katı bir zühd anlayışıyla dünyayı küçümseme tavrı hâkim iken “cem birliği” ifadesini ortaya atan İbnü'l-Arabî ve *celvet* prensibini getiren Üftâde gibi sûfilerle birlikte bu manadaki zühd tasavvufta kat edilmesi gereken fakat tamamlandığında bir sonraki aşamayı istilzam eden iptidai bir süreç şeklinde görülmeye başlanmıştır.⁶⁷ Bununla beraber aslî vatan düşüncesi isimlerin sürekli tecellisi görüşüyle birlikte hayatın yüceliği, dünyada her bir şeyin Allah'ın mahlûkatı olması veçhesiyle mühim ve Hak katında sevgili olduğu, buna binâen insanın halkla beraber olmasının gerekliliği üzerinde durur. Tasavvufta fenâ-bekâ, cem-fark, sekr-sahv, telvin-temkin gibi her kavram çifti, sûfinin biri Allah'la diğeri âlemlerle irtibatlı iki yön üzere bulunması gerektiğine işaret eder. Neticede kemal gayesiyle irtibatlı olarak urûc ve nüzul kavsinin⁶⁸ tamamlanmasından ancak bu şartla söz edilebilir. Nitekim Üftâde bir yerde enbiyâ, evliyâ, asfiyâ gibi mürşidler yanında tüm mevcûdâta kendisini dosta götürmesi için seslenerek her şeyi Allah'a delil ve vatan-ı aslîye ileten bir yol ve mürşid olarak vaz eder.⁶⁹ Bu çerçevede ise zühd, tüm mertebelerde cem-i himmeti sağlayan içsel bir denge unsuru şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Öyleyse zühd ilk ortaya çıkışı itibarıyla dünyayı elden çıkarmak ve onunla ilişkiyi kesmek anlamına gelirken zaman içerisinde dünyayı ve hatta varlık iddiasını kalpten çıkarmak manasına kavuşmuştur. Bu husus ise fenâdan sonra bekâ kavramı ile irtibatlandırılabilir. Üftâde'nin “Fenâ fillâh makamında temâm eyleye seyrânı”⁷⁰ dediği gibi fenâ ile aslî vatana ulaşan ve varlığından kurtulan kimse bu kez Hakk'ın varlığıyla baki olur. Üftâde bu durumu şöyle ifade eder:

66 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 333.

67 Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005, s. 732.

68 Urûc, beşerî sıfatlardan arınarak “ilk mebde”e ve cem makamına ulaşmaktır. Nüzûl ise tekrar beşerî sıfatlarla vasıflanıp *fark* haline geri dönmektir. Bk. Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008, s. 781.

69 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 308-309.

70 Bahadıroğlu, *Üftâde ve Divanı*, s. 299.

“Ger dilersen vâsıl olmak derd-mend Üftâde sen
Kendüni mahv eylegil bâki heman var eyleyen”⁷¹
Benzer şekilde
“Cânumuza zikrün ile vir hayât-ı câvidân
Kim fenâdan kurtulub zikrünle bulsun bekâ”⁷²
beyti de aynı manaya delalet etmektedir.

Fenâ ve bekâyı tahakkuk ettirmiş sūfînin zühd anlayışı da müntehî bir sâlikin anlayışına dönüşecektir. Böylelikle önceleri halktan kaçan sūfî bu kez Hak ile halka yönelerek asıl-fer' ilişkisini kavramıştır. Artık fer'den bahsetmek asıl'dan bahsetmektir. Fer'in fer' ile muamelesi de olması gereken hale dönmüştür. Üftâde'nin dizeleri bu hakikati dile getirir:

“Gark olub envârına tevhîdün ol sâhib-i kemâl
Çok cevâhir çıkarub tâliblere eyler nisâr.”⁷³

Sonuç

Allah-âlem-insan ilişkisinin ve tasavvufî bilginin imkânlarını göstermesi bakımından tasavvuf düşüncesinde esaslı bir yere sahip olan aslî vatan fikri *Üftade Divanı*'nın temel meselesidir. *Asıl* tabiri *Üftade Divanı*'nda bizzat Hakk'a işaret etmektedir ve Üftade'ye göre insanın Allah'a ulaşmasının imkânı O'nu aslî vatan olarak bilmesine dayanır. Bu yaklaşım ise mukayyet ve itibarî bir varlık olarak insan için aynı zamanda ezeli bir yönün kabul edildiğini gösterir. İnsan, Mutlak Ezeli Varlık'a ancak zühd ve mücahede gibi yollarla nefisinden arınarak yaklaşılabilecekken onu *asıl*na ulaştıran yegâne ilke ise Allah'ın birliğidir. Üftade'nin oldukça sade bir dille ifade ettiği bu sorunun arka planını ise Cüneyd ve İbnü'l-Arabî gibi sūfîlerin kadim bir felsefî tartışma olan insanın ezeliliği probleminde getirdiği yorumlar teşkil eder. İnsanın ezeliliği anlayışı Allah ve insan arasındaki yakınlığı ontolojik ve epistemolojik olarak açıklayabilmenin imkânını içerir. Üftade'de ontolojik anlamda bir insanın ezeliliği vurgusunun olmaması onu elest bezmine ve fenâ kavramına yaptığı atıflardaki ifade şekli ile Cüneyd-i Bağdâdî çizgisine yaklaştırmaktadır. Ancak her ikisinin de zikredip ya da işaret edip ayrıntısına girmedikleri bu epistemolojik hususlar ancak İbnü'l-Arabî'nin asıl-fer' ve a'yân-ı sâbite kavramlaştırmaları çerçevesinde ontolojik bir arka planla anlaşılır hale gelmektedir.

71 Bahadroğlu, *Üftade ve Divanı*, s. 327.

72 Bahadroğlu, *Üftade ve Divanı*, s. 334.

73 Bahadroğlu, *Üftade ve Divanı*, s. 333.

Kaynakça

- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1997.
- Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdi Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.
- Attâr, Ferîdüddin, *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007.
- Bahadıroğlu, Mustafa, *Celvetiye'nin Piri Hazreti Üftâde ve Divanı*, Bursa: Üftâde Kur'an Kursu Öğrencilerini Koruma Derneği, 1995.
- Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkif*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, c. I.
- _____, *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Dalkılıç, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Demirli, Ekrem, *Aşk Nedir: İslam Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu*, İstanbul: Sûfi Kitap, 2014.
- _____, *İslâm Metafiziginde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücüd Geleneği*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2009.
- _____, *İbnü'l-Arabî Metafiziji*, İstanbul: Sûfi Kitap, 2013.
- _____, "Yunus Emre'de İnsanın Kadımlığı Sorunu: 'Ezelî Vatanda İdik'", *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslar arası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: İBB Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 26-2010, ss. 98-109.
- el-Bağdâdi, Cüneyd, "Risâletün ilâ Yahyâ b. Muâz er-Râzi", *Tâcü'l-ârifin: el-Cüneydü'l-Bağdâdi içinde*, thk. Suâd el-Hakîm, Kahire: Dârü's-Şürûk, 2. Bs., 2005.
- _____, "Kitâbü'l-Fenâ", *Tâcü'l-ârifin: el-Cüneydü'l-Bağdâdi içinde*, thk. Suâd el-Hakîm, Kahire: Dârü's-Şürûk, 2. Bs., 2005.
- _____, "Kitâbü'l-Misâk", *Tâcü'l-ârifin: el-Cüneydü'l-Bağdâdi içinde*, thk. Suâd el-Hakîm, Kahire: Dârü's-Şürûk, 2. Bs., 2005.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasen, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- el-Hakîm, Su'âd, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- el-Kayserî, Dâvûd, *Mukaddemât: Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- el-Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, İstanbul: İsam Yayınları, 5. Bs., 2013.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 5. Bs. 1985.
- _____, "Kitâbu'l-Cem beyne ra'yi-l'hakîmeyn Eflâtûn ve Aristo", *el-Mecmû'* içinde, Kahire: Matbaatü's-Saâde, (t.y.).

- _____, "Uyûnu'l-mesâil", *el-Mecmû'* içinde, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1907.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Hücvirî, Ali b. Osman, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sâdik el-Ubeydî, Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997, c. I.
- İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifa: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- _____, *el-İşârât ve't-tenbîhât: İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-hikem (ve't-talîkâtü aleyh)*, haz. Ebû'l-Alâ Affî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, (t.y.).
- _____, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2006.
- _____, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, c. I-XVIII.
- _____, *Resâilu İbnü'l-Arabî: İbni Arabî'nin Risâleleri*, çev. Vahdetin İnce, İstanbul: Kitsan Yayınevi, c. I, (t.y.).
- Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (metin-çeviri)*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, c. I.
- Kaya, Mahmut, "Farabî", *TDVİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XII, 1995, ss. 145-162.
- _____, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- Konuk, Ahmed Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, İstanbul: Kitabevi Yayıncılık.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Rasim Efendi, Seyyid Mustafa, *Tasavvuf Sözlüğü: İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan v.dğr., İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2002.
- Şehristânî, Abdülkerim, *Kitâbü Nihâyeti'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem /The Summa Philosophiae of Al-Shasrastani Kitab Nihayatu'l-ikdam fi ilmi'l-kalam*, ed. ve çev. Alfred Guillaume, (Arapça aslı ile birlikte) London: Oxford University Press, 1934.
- Türker-Küyel, Mübahat, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1969.

İSLÂM'IN İLK SANCAKTÂRI BÜREYDE BİN HUSAYB EL-ESLEMÎ'NİN HAYATI*

The Life of Burayda Bin Husayb Al-Aslami the First Standard Bearer of Islam

Abdylla ORAZSAHEDOV**

ÖZ

Büreyde b. Husayb el-Eslemî Horasan bölgesinde en son vefat eden sahabi olup İslâm Tarihinde önemli bir yere sahiptir. İslâmın ilk sancaktârı olan Büreyde, gerek Hz. Peygamber (sav), gerekse Hulefâ-i Raşidin ve Emeviler döneminde İslâmın yayılmasına büyük katkılarda bulunan sahabidir. Onun Medine'den Basra'ya, oradan Orta Asya topraklarındaki Merv şehrine uzanan hayat hikâyesi Tevhid inancının yayılması için verilen mücadelelerle doludur. Bu makale Hz. Büreyde'nin İslam dinine yaptığı hizmetleri, İslam sancağının dünyaya yayılması için yaptığı fedakârlıkları ve onun örnek şahsiyetini inceleme konusu edinmiştir.

Anahtar Kelimeler: Büreyde, Merv, Gazve, Sancaktâr, Eslem Kabilesi, Sahabe

ABSTRACT

Burayda Bin Husayb al-Aslami who is the last companion of Prophet Muhammed (pbuh) has occupied an important position in the Islamic History. As the first standard bearer of Islam Burayda played a significant role in spreading Islam both in prophet era and post prophet era. His journey from Madina to Basra, from there to Marw city is full of struggles for the sake of spread of Tawhid faith. This study focuses on Burayda's exemplary character, his sacrifice and struggle for spreading of Islam.

Keywords: Burayda, Marw, Ghazve, Standard Bearer, Aslam Tribe, Companion

* Bu makale Abdylla ORAZSAHEDOV'un Prof. Dr. Salih PAY'ın danışmanlığında tamamladığı "Büreyde b. Husayb el-Eslemî" (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2013) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi. (abdy-tm@mail.ru)

Giriş

İslâm dininin kısa sürede dünyaya yayılmasında etkili olan unsurların başında Hz. Peygamber'in (sav) emrinde olan, Kur'ân-ı Kerim'den feyz alan sahabiler gelmektedir. İslâm kültürünün en önemli parçası olan sahabiler, dinin yayılması, kuvvetlenmesi, insanlığın kurtuluşu için her türlü işkencelere, zorluklara katlanan, memleketlerinden göç etmeye zorlanan, malını mülkünü Allah yolunda feda eden kimselerdir. İşte böyle fedakar kimselerden birisi de Büreyde b. Husayb El-Eslemî'dir.

A. BÜREYDE BİN HUSAYB'IN SOYU VE AİLESİ

Asıl adı Âmir b. Husayb¹ olup Büreyde² lakabıyla bilinmektedir. Birkaç künyesi vardır. Bunlar Ebû Sehl, Ebu'l-Husayb, Ebû Sâsân ve Ebû Abdullah'tır. Künyelerinin en meşhuru ise Ebû Abdullah'tır.³

Büreyde, Huzâa kabilesinin Eslemoğulları soyunun Sehmoğulları koluna mensuptur.⁴ Nesebi Büreyde b. el-Husayb b. Abdullah b. el-Hâris b. el-A'rec b. Sa'd b. Rezâh b. Adıyy b. Sehm b. Mâzin b. el-Hâris b. Selâmân b. Eslem b. Efsâ b. Hârise b. Amr b. Âmir'dir.⁵

- 1 İbn Hâcer, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, I-IV, Mısır, 1328/1910, c. I, s. 146; İbn Hâcer, *Tezhibu't-Tezhib*, c. I-XII, Dâru Sadır, Beyrut, 1325/1907, c. I, s. 433; İsbehâni, *Ma'rifetu's-Sahâbe*, (tahk: M.H.İsmail-M.A.es-Sa'dânî), I-V, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2002, c. I, s. 373; İbn Asâkir, *Muhtasar Tarihu Dimaşk*, (tahk: Ruhıyye el-Hannas), I-XXIX, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk, 1408/1987, c. V, s. 178.
- 2 Büreyde, Hüreyre vezninde bir lakaptır. (Bkz: Abdullah Hikmet Atan, "Fazilet ve Mücadele Örneği; Orta Asya'da Bir Sahâbi Büreyde el-Eslemî (r.a) ve Hadis Rivayetindeki Yeri", *Ottarar Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, y. 1, sy. 1, Çimkent, 2007, ss. 89-122, s. 90). "Büreyde" kelimesi, Arapların giydikleri siyah, kare şeklinde elbise manasında "bürde" veya kuyruğunun bir tarafı beyaz olan tosun manasında "berede" kelimelerinin ism-i tasgiriidir. Aynı zamanda "bürde" kelimesinin hırka, "berede" kelimesinin dolu ve dolu tanesi, "ebred" kelimesinin panter, leopar, pars anlamları da bulunmaktadır. İbn Düreyd, kitabında şair Übeyrid'in isminin de aynı kelimeden geldiğini, "berde" kelimesinin ise Kur'an-ı Kerim'de de serinlik anlamında "*Orada ne bir serinlik ne de içecek bir şey tadacaklar*". (*Nebe*, 78/24) diye geçtiğini ifade etmektedir. (İbn Düreyd, *Kitâbu'l-İştikak*, (tahk.: Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetü'l-Müsenna, Bağdat, 1399/1979, s. 478). Taberî'ye göre ise "büreyde" kelimesi "gökyüzü suyu" anlamındadır. (Taberî Ebi Cafer Muhammed b. Cerir, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (tahk.: Ebu'l-Fadl İbrahim), I-XI, Dâru's-Süveydân, Beyrut, ts., Târîh, c. XI, s. 534; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, Dâru Sadır, Beyrut, 1405/1985, c. IV, s. 241).
- 3 İbn Abdilber, *el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, (tahk: Ali Muhammed el-Becâvi), I-IV, Dâru Nehdatu Mısır, Kahire, ts., c. I, s. 185; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, I-VI, Kitâbü'ş-Şi'b, Beyrut, 1409/1989, c. I, s. 209; Mizzi, *Tezhibu'l-Kemâl fi Esmâ-i Ricâl*, (tahk: Beşâr Avvad Ma'rûf), I-XXXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1403/1983, c. IV, s. 54; Şeyh Abdussettar, *A'lâm el-Huffâz ve'l-Muhaddisin*, I-IV, Dâru's-Sem'iyye, Beyrut, 1417/1997, c. II, s. 340; İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 177; Nevevî, *Tezhibu'l-Esmâ ve'l-Luğât*, I-II, Dâru'l-Kitab, Beyrut, ts. c. I, s. 133; Zehebî, *Siyer-i A'lâmü'n-Nübelâ*, I-XXIII, (tahk: Şuayb el-Arnâvud), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1401/1981, c. II, s. 469; İbn Hibbân, *Târîhu's-Sahâbe Ellezine Revâ anhumu'l-Ahbâr*, (tahk: Bevran ed-Danevi), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988, s. 44; İsbehâni, *Ma'rifetu's-Sahâbe*, c. I, s. 373; Nedvî-Ansarî, *Asr-ı Saadet'te Peygamberimizin Ashabi*, haz. Eşref Edib, I-IV, İstanbul, 1383/1964, c. III, s. 341.
- 4 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 241
- 5 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 241; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, c. I, 209; İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 185; Taberî, *Târîh*, c. XI, ss. 533-534; İbn Hibbân, *age*, ss. 43-44; Makrîzî, *İmtâu'l-Esmâ*, (tahk: Muhammed Abdulhamid en-Nümeysi), I-XV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/1999, c. II, s. 37;

Büreyde'nin Abdullah ve Süleyman adlarında iki çocuğu vardır.⁶ Onlar da ikiz olarak 15/636 yılında doğmuşlardır.⁷ Bazı kaynaklarda iki çocuğunun da aynı günde vefat ettiğine dair rivayet vardır⁸. Ancak vefat tarihleri arasında on sene fark bulunması bu bilginin hatalı olduğunu düşündürmektedir.⁹

Bazı kaynaklarda Büreyde'nin vefatının ardından, çocuklarının ve torunlarının Merv'de kalmaya devam ettikleri zikredilmektedir.¹⁰ Ancak İbn Sa'd, Büreyde'den sonra oğullarından sadece birisinin Merv'de kaldığını,¹¹ onun da daha sonra çocuklarıyla beraber Bağdat'a yerleşip, orada vefat ettiklerini belirtir.¹² Bununla birlikte Abdullah'ın kabri Merv'in köylerinden biri olan Câverse'de,¹³ Süleyman'ın kabri ise, gene Merv'in bir başka köyü olan Fenîn'de¹⁴ bulunmaktadır. Kanaatimizce, Büreyde'nin iki oğlu da Merv'de yaşamışlar, Büreyde'den sonra İbn Sa'd'ın da dediği gibi belli bir süre başka yerlere gitseler de, tekrar Merv'e geri dönmüşlerdir.

Büreyde b. Husayb'ın Müslüman olmadan önceki hayatına dair tabakât, tarih ve terâcim kitaplarında hiç bir bilgiye rastlanmamaktadır.

B. MÜSLÜMAN OLUŞU

Bazı peygamberler kâfirlerden görülen eziyet ve baskılar ile hak dini tebliğ imkânının ortadan kalkması nedeniyle yurtlarından göç etmek zorunda kalmışlardır.¹⁵ Bu durum Hz. Muhammed'in (sav) de başına geldi. Hz. Peygamber'in (sav) 12 yıl süren gayretine rağmen Tevhit inancı Mekke'ye hâkim olamadı, hatta müşrikler her türlü baskı ve şiddet uygulamak suretiyle ilk Müslümanlar için şehri yaşanmaz hale getirdiler. Bu nedenle Hz. Peygamber (sav) önce bir grup Müslümanı geçici olarak Habeşistan'a (m. 615), ardından da gizli gizli gruplar halinde Medine'ye hicret etmeleri için yönlendirdi (m. 622). Mekke'de sadece

6 Kaynaklarda sadece iki oğlundan bahsedilirken daha sonra yapılmış bir tezde kaynak belirtmeksizin isminin Muhammed olduğu ifade edilen bir oğlunun daha olduğu söylenmiştir. Bkz: Abdullah Erol, *Büreyde Bin Husayb'ın Hayatı ve Rivayetleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2015, s. 4.

7 Zehebi, *Siyer*, c. V, ss. 50, 52; Buhârî, *Târîhu'l-Kebir*, I-VIII, Beyrut, ts., c. IV, s. 4; İbn Asâkir, *age*, c. XXII, s. 46; Mizzi, *age*, c. IV, s. 54.

8 İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbu'l-Arab*, (tahk: Abdusselam Muhammed Harun), Dâru'l-Me'ârif, Kahire, ts., s. 240; İhsan Nas, *Kitâbu Kabâilü'l-Arabiyye Ensâbihâ ve A'lâmihâ*, I-II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1421/2000, c. II, s. 570.

9 Zehebi, *Siyer*, V, 52; Mizzi, *age*, c. XXIV, 332.

10 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. I, s. 209; İbn Abdilber, *age*, c. I, 185; Ahmed, Farûk, *Eshâb-ı Kirâm*, Hakikat Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 317; Ahmed, Pâketçi, "Büreyde b. Husayb", md., *Dâiretü'l-Me'ârif-i Bozorg-i İslam*, I-XII, 74-75, Tahran, 1383/1963, c. XII, s. 75; Mina el-Hasan, "Büreyde b. Husayb", md., *El-Mevsûati'l-Arabiyye*, c. V, 71, Dimaşk, 2002, c. V, s. 71.

11 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. VII, s. 8; Ayrıca bkz: Ya'kût El-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I-V, Dâru Sâdir, Beyrut, 1376/1957, c. II, s. 96.

12 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 242, c. VII, ss. 8, 365.

13 Merv'e 3 fersah (15 km) uzaklıkta bir köydür. Ya'kût, *Mu'cem*, c. II, s. 96; Sem'âni, *el-Ensâb*, (tahk: Abdullah Ömer el-Bârûdî), I-V, Dâru'l-Cenan, Beyrut, 1408/1988, c. II, s. 13.

14 Merv'e 3 fersah (15 km) uzaklıkta mamur köylerden biridir. Ya'kût, *Mu'cem*, c. IV, s. 278; Sem'âni, *age*, c. IV, 404; Jukovskiy V.A., *Razvalinny Starogo Merva*, Sankt-Peterburg, 1894, s. 146.

15 Hz. Muhammed'den (sav) önceki peygamberlerin hicreti hakkında geniş bilgi için bkz: Adnan Demircan, *Nebevi Direniş Hicret*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 36-48.

hicret etmeye gücü yetmeyen, gidişleri engellenen bazı müslümanlar ile Hz. Peygamber (sav), Hz. Ebû Bekir ve bunların aileleri ile Hz. Ali ve annesi kaldı. Müslümanların gruplar halinde Yesrib'e (Medine'ye) göç ettiklerine şahit olan Mekke müşrikleri, Hz. Muhammed'in (sav) de yakında buraya giderek kendilerine karşı etkili bir güç oluşturacağından endişe duyarak, O'nu (sav) öldürme kararı aldılar. Fakat bu durumdan Cebrail vâsıtasıyla haberdar olan Resûl-i Ekrem (sav), Hz. Ali'ye elindeki emanetleri vererek, onu yatağında yatırdı ve kendisini öldürmek için bekleyen müşriklerin arasından geçip gece yarısı Hz. Ebû Bekir ile bulaşarak hicret yolculuğuna başladı.¹⁶

Kureyş, Hz. Peygamber'in (sav) Medine'ye hicretini engellemekte başarılı olamayınca, hicret etmekte olan Resûlullah'ı (sav) diri veya ölü olarak ele geçirene yüz deve vaat etti.¹⁷ Bu haber çok kısa sürede Mekke ile Medine arasındaki herkese, yoldaki çobanlara da ulaştırıldı ve Hz. Peygamber'i (sav) aramaya koyuldular. Haber, Eslem kabilesinin reisi olan Büreyde b. Husayb'a¹⁸ ulaşınca, o da diğerleri gibi Hz. Peygamber'i (sav) yakalamak ve Kureyş'in vaat ettiği ödülü alabilmek için beraberinde kabilesi Sehmoğullarından yetmiş süvariyle birlikte yola çıktı.¹⁹

Büreyde, Temmuz sıcağında beraberindekilerle Medine yolu üzerinde Hz. Peygamber'i (sav) beklerken bir yandan da kendilerini serinletecek yer aramakta idiler.²⁰ Hz. Peygamber (sav), Cuhfe'de²¹ Ahyâ su kuyusunun²² yukarısındaki Seniyyetülmere'den ayrılıp, Râbiğ ile Cuhfe arasındaki Ğamîm mevkiine²³ ulaştığında bir gece vakti Büreyde ile karşılaştı.²⁴ Büreyde ve beraberindekiler Hz. Peygamber'i (sav) tanımıyorlardı, fakat içlerinden "Şayet bu aradığımız kişi ise, avımızı yakaladık, ödülü biz hak edeceğiz" diye düşündüler. Fakat bir insanın neye erişeceğini Cenab-ı Hak bilirdi. Hz. Muhammed (sav) hiç bir şey yokmuşçasına gayet sakin bir şekilde kfiledekilerle konuşup tanışmaya başladı.

16 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (tahk: Mustafa es-Sakka-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafız Şelebi), I-IV, Beyrut, 1391/1971, c. II, ss. 111-126; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. I, ss. 227-228. Ayrıca bkz: Adem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, I-IV, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010-2011, c. I, ss. 222-225; Muhammed, Hamidullah, *Hiz. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları*, (çev: Salih Tuğ), Yağmur Yayınları, İstanbul, 1972, ss. 28-29; Önkal, "Hicret", md., *DİA*, c. I-XLIV, İstanbul, 1998, c. XVII, ss. 458-466.

17 İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 179; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fî Târîhu'l-Umem ve'l-Müluk*, (tahk: Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata), I-XVIII, Beyrut, 1412/1992, c. III, s. 57; Mahmûd Ali el-Beblâvî, *Târîhu Hicreti'n-Nebeviyye ve Bed'i'l-İslâm*, Beyrut, 1406/1985, s. 135; Şeyh, *age*, c. II, s. 340; Makrîzi, *age*, c. VII, s. 164; Demircan, *age*, s. 125; Önkal, "Hicret", md., *DİA*, c. XVII, s. 460.

18 İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, (tahk: Servet Ukkâşe), Dâru'l-Me'ârif, Kahire, ts., s. 300.

19 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. I, s. 209; İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 185; İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 179; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, (tahk: Muhammed Hamidullah), I-III, Dâru'l-Ma'rife, Kahire, ts., c. I, s. 262; İbnü'l-Cevzi, *Muntazam*, c. III, 57; İbn Kayyim, *Tuhfetu'l-Mevdûd bi Ahkâmi'l-Mevlûd*, Beyrut, 1409/1989, s. 55; el-Beblâvî, *age*, s. 135; Makrîzi, *age*, c. VII, s. 164; Kurtubî, *et-Temhid lima fi'l-Muvetta mine'l-Meğâni ve'l-Esânid*, (tahk: Said Ahmed el-A'râb), I-XXIII, 1410/1990, c. XXIV, s. 73.

20 Belâzürî, *Ensâb*, c. I, s. 262.

21 Mekke ile Medine arasındaki büyük köy. Bk.: Ya'kût, *Mu'cem*, c. II, s. 111.

22 Seniyyetülmere'nin aşağısındaki kuyu. Bk.: Ya'kût, *Mu'cem*, c. I, s. 118.

23 Ya'kût, *Mu'cem*, c. IV, s. 214.

24 Taberî, *Târîh*, c. XI, s. 534; İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 179; İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 185; İbn Kayyim, *age*, s. 55; Mühibbüddin Ebi Ca'fer Ahmed b. Abdullah b. Muhammed Şafîi, *Kitâbu Riyâdi'n-Nâdirâ fi Menâkibi'l-Aşere*, I-IV, Dâru'l-Ğarb, Beyrut, 1996, c. I, s. 177; Kurtubî, *age*, c. XXIV, s. 73.

Hz. Peygamber (sav) ile Büreyde'nin arasında şöyle bir konuşma geçti²⁵: Hz. Peygamber (sav) Büreyde'ye "Sen kimsin?" diye sordu. Büreyde "Ben Büreyde'yim" deyince, Hz. Peygamber (sav) Hz. Ebû Bekir'e dönerek, ("Büreyde" kelimesi "serinlik" manası taşıdığı için) "Ey Ebû Bekir! İşimiz serinledi (yani kolaylaştı) ve düzeldi" dedi. Sonra Büreyde'ye "Kimlerdensin?" diye sordu. "Eslem'den" deyince, Ebû Bekir'e ("Eslem" kelimesi "selamet" anlamı taşıdığı için) "Selâmete erdik" dedi. Sonra "Eslem'in hangi kolundan?" diye tekrar sordu. "Sehmoğullarından" diye cevap verince, "Sen zafere ulaştın, umduğunu buldun ve isabet ettin (işimiz kolaylaştı)" dedi²⁶. Hz. Peygamber'in (sav) bu konuşmasından etkilenen ve göğsü İslâm'a açılan Büreyde, Hz. Peygamber'e (sav) "Peki, Sen kimsin?" diye sordu. "Ben Muhammed b. Abdullah; Allah'ın Resulüyüm" deyince, Allah'ın doğru yola iletmek istediği Büreyde'nin kalbi İslâm'a açılmış ve "Allah'tan başka ilah olmadığına ve Senin de O'nun kulu ve Resulü olduğuna şahadet ederim" diyerek beraberindekilerle birlikte²⁷ müslüman oldu.²⁸

25 Kaynaklarda geçen Hz. Peygamber (sav) ile Büreyde'nin karşılaşmasının isnat zinciri şöyledir: Zâhir b. Tâhir - Ebû Bekir el-Beyhaki - Ebû Abdillâh el-Hâkim - Ebû Ali el-Hüseyn b. Muhammed b. Sevra - Ahmed b. İsmail es-Sükkerî - Ahmed b. Zühre - Ali b. Mihrân - el-Hüseyn b. Vâkid - Abdullah b. Büreyde vasıtasıyla Büreyde'den (İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, c. III, s. 56). Bazı kaynaklarda ise, isnatsız zikredilir. Konu hakkında geniş bilgi için bkz: Zekeriyya Güler, "Hicret Sırasında Hz. Peygamber'in Üslûbundan Etkilenerek Müslüman Olan Büreyde b. Husayb ve Günümüze Yansımaları", *İSTEM*, y. 2, sy. 4, Konya, 2004, ss. 65-68.

26 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, c. I, s. 110; İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 185-186; İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 179; Makrîzî, *age*, c. VII, s. 164.

Güler, Hz. Peygamber ile Büreyde'nin arasında geçen konuşmayı, Muhammed Nâsiruddin Elbânî'nin (v. 1999) hiç bir hadis ve sünnet kitaplarında karşılaşmadığını söylediğini, fakat hadisi meşhur dokuz kitabın (Kütüb-i Tis'a) dışındaki Hâkim et-Tirmizî (v.320/932), İbn Abdilber (v. 463/1070) ve İbnü'l-Cevzî (v.597/1200) gibi bazı hadis ve tarih kaynaklarında yer aldığını belirtmektedir. Elbânî, "İşimiz oldu/kolaylaştı" (Bârede emrunâ) hadisini İbn Teymiye'nin sihahta olduğunu zikretmesine rağmen orda bulunmadığını, bu hadisin Hudeybiye Antlaşmasında Süheyl b. Amr merkezli hadis ile karıştırıldığını belirtmektedir. Fakat Güler, bunun uzak bir ihtimal olduğunu, İbn Kayyim el-Cevziye'nin (v. 751/1350) bahis konusu Büreyde hâdisesini İbn Ebî Hayseme'den tafsilatıyla naklederek delil olarak kullanması, onun Hocası olan İbn Teymiye'nin, Elbânî'nin iddia ettiği türden bir iltibasa maruz kalmadığını söylemektedir. Bkz: Güler, a.g.m., ss. 66-68.

27 Beraberindekilerin 80 aile olduğu kaynaklarda geçmektedir. Bkz: İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 242, Taberî, *Târîh*, c. XI, s. 534; Fakat bunlar o gece Hz. Peygamber'in İslâm'a davet ederek, tebliği sonucu Müslüman olmuş olabilirler. Çünkü bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in (sav) onlara İslâm'ı tanıttığı (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 242), veya İslâm'a girmelerini teklif ettiği (Nedvî-Ansârî, *age*, c. III, s. 341) geçmektedir.

28 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. VII, s. 365; İbn Kuteybe, *age*, s. 300; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, c. I, s. 209; Zehebî, *Siyer*, c. II, s. 469; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (tahk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki), I-XXI, Dâru Hicr, ys., 1418/1997, c. XI, ss. 610-611; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, c. III, s. 57; İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 179; İbn Hâcer, *İsâbe*, c. I, s. 146.

Büreyde ile Hz. Peygamber'in (sav) arasında geçen konuşma anlatılırken genellikle "Resûlullah (sav) (olayları) uğursuzlukla yorumlamaz (tatayyur) bilâkis hayra yorardı (tefâul)" ifadeleriyle başlamaktadır (İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 56; İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 179; İbn Teymiye, *el-Kelîmetu't-Tayyibe*, (tahk: Muhammed Nasiruddin Elbânî), Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut, 1405/1985, ss. 125-126; Muhammed b. Hasan Şeybânî, *Siyeru'l-Kebir*, (tahk: Selaheddin Müncid), I-V, ys., 1971, c. I, s. 80; Makrîzî, *age*, c. VII, s. 164). Nitekim Büreyde ile de karşılaştıklarında sorduğu soruların cevaplarını güzele tevîl etmiş, bunun sonucunda da Büreyde'nin İslâm'a girmesine sebep olmuştur. Cahiliyede ise, bazı işleri ve olayları kötüye yorma, onlardan kötü manalar çıkarma ve uğursuzluk sayma yaygındı. Onlar kuşların uçuşundan ve kondukları yerden dolayı kötü manalar çıkarırlar, bunları uğursuzluğa yorarlardı (Murat Sarıcık, Canân'ın Can Dostu Hz. Ebu Bekir (r.a), Nesil Yayınları, İstanbul, 2008, s. 115). Hicretin bir başka yerinde ise, Resûlullah (sav), Eslem kabilesinden Mes'ûd isimli rastlamış ve bir deveyi göstererek "Bu deve kimin?" diye sormuş, "Eslem'den bir kişinin" dediğinde ise, Hz. Ebû Bekir'e "Selâmete ereceğiz İnşallah!" demiştir. Sonra o kişiye ismini sormuş, "Mes'ûd" deyince de tekrar Hz. Ebû Bekir'e "Saadete eriştik, Allah'ın izniyle" demiştir. Bkz: İbn Teymiye, *age*, s. 126.

Kaynaklarda Büreyde'nin Bedir savaşından önce (Mizzî, *age*, c. IV, s. 54; Nevevî, *age*, c. I, s. 133; İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 185; İbn Hâcer, *Tehzîbu't-tehziib*, c. I, s. 433; Nas, *age*, c. II, s. 570; Hayruddin Ziriklî, *el-A'lâm Kâmus*

Resûlullah (sav) muhatabına güzel öğüt vererek, yumuşak davranarak onların gönlünü İslâm'a kazandırdı. Efendimize (sav) böyle davranmasını Yüce Allah "(Ey, Resulüm!) Rabb'inin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et" ifadesiyle tavsiye etmiştir²⁹. Resûlullah (sav) da bu ilahi emri en güzel şekliyle yerine getirdi. Bu husus da gene Allah kelamında "Allah'ın rahmeti sebebiyledir ki, sen onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, çevrenden dağılır giderlerdi" şeklinde zikredilmiştir³⁰. Nitekim Büreyde ile karşılaşmalarında da öyle oldu. Büreyde, Hz. Peygamber'e (sav) kendi kimliğini açıklarken verdiği cevaplar karşısında muhatabının sıradan bir kişi olmadığını anladı ve O'nun (sav) Allah'ın Resulü olduğunu duyunca da hemen müslüman oluverdi. Kur'an-ı Kerim'de "Allah kimi doğru yola koymak isterse, onun kalbini İslâmiyet'e açar"³¹ buyrulmaktadır. Allah Büreyde'yi de doğru yola koymak istemiş; Büreyde de İslâm'ı kabul ederek, hidayete erişmiştir. Yüce Allah bu hadise ile aynı zamanda Resulüne de (sav) güç vermiştir. Zira bu karşılaşmadan sonra, Allah Resulü (sav) sağ salim Medine'ye ulaştı, Büreyde ise dünya malı için çıktığı bu yolda ahiret saadetine ulaşmıştır.³²

I. BÜREYDE'NİN HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDEKİ FAALİYETLERİ

Büreyde ve yanındakiler, İslâmla müşerref olduktan sonra Resûlullah'a (sav) sütün ikram etmişler, Hz. Peygamber (sav) de onlar için bereket duası yapmıştır.³³

Hz. Peygamber'i (sav) bir gece misafir eden Büreyde, kabilesinden Müslüman olanlarla hicret yolculuğunun devam ettiği o gece yatsı namazını bizzat Hz. Peygamber'in (sav) arkasında kılmışlardır.³⁴ Hz. Peygamber'den (sav) Meryem suresinin ilk ayetlerini de öğrenen³⁵ Büreyde, bir gecede gerçek Rabb'i'ni tanıyarak, Allah'a kul olmanın şuuruna ermiş ve Hakk'ın huzurunda secdeye kapanmıştır. Allah'ın Kitabını okuyanlar, namazı dosdoğru kılanlar için büyük mükâfatlar vaat edilmiştir.³⁶ Büreyde ise Müslüman olduğu ilk gecede hem Allah'ın Kitabından ayetler ezberlemiş, hem de Allah Resulü'nün (sav) arkasında namaz kılarak, büyük bir şerefe ulaşmıştır.

Terâcim li Eşhürî-ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn, I-XI, Beyrut, 1389/1969, c. II, s. 22; Hanbelî, Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri min Zehab, Dâru'l-Haya, I-VIII, Beyrut, ts., c. I, s. 70), bazı kaynaklarda ise Bedir savaşından sonra Müslüman olduğu da söylenmektedir. Bkz: İbn Hâcer, İsbâbe, c. I, s. 146.

29 *Nahl*, 16/125.

30 *Âl-i İmran*, 3/159.

31 *En'âm*, 6/125.

32 el-Bebî, *age*, s. 136.

33 Belâzürî, *Ensâb*, c. I, s. 262; Makrîzî, *age*, c. I, s. 60; Sarıçık, *Hz. Ebû Bekir*, s. 116.

34 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 242; İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 175; İbn Kesîr, *age*, c. XI, s. 611; Taberî, *Târîh*, c. XI, s. 534; Muhammed Yusuf Kandehevî, *Hayâtü's-Sahâbe*, (çev: Ahmet Meylânî), I-IV, Divan Yayınları, İstanbul, 1400/1980, c. I, s. 122.

35 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 242; Taberî, *Târîh*, c. XI, s. 534; İbn Kesîr, *age*, c. XI, s. 611; İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 175; Kaynaklarda Eslem kabilesi Büreyde'ye uyarak İslam dinine girdiler ve Kur'an öğrendiler (Nedvî-Ansârî, *age*, c. III, s. 341) diye de geçmesi, sadece Büreyde'nin değil, kabilesinden bazılarının da Kur'an-ı Kerim'den ayetler öğrendiklerini göstermektedir.

36 *Fatır*, 35/29.

Hız. Peygamber (sav) ve Hız. Ebû Bekir geceyi Büreyde'nin yanında geçirdikten sonra, sabah Büreyde Hız. Peygamber'e "Medine'ye sancaksız girmeniz uygun olmaz" diyerek sarığını çözmüş, onu bir mızrağın ucuna bağlayarak grubun önüne geçerek yürümeye başlamış ve Medine'ye bu şekilde girmişlerdir.³⁷ Büreyde'nin gönlü, kâinatın Efendisinin (sav) Medine'ye bayraksız girmesine razı olmamıştır. Büreyde böylece İslâm'ın ilk sancaktârı unvanını almıştır.

Arap kabilelerinin, İslâmiyet'den önce de bayrak kullandıkları bilinmektedir. Hız. Peygamber (sav) ve Müslümanlar ise ilk bayrağı, hicret sırasında Büreyde'nin taşımasıyla kullanmışlardır³⁸. Peygamber Efendimiz (sav) bundan sonra da çeşitli bayraklar kullanmıştır. Peygamberimizin (sav) bayrağı siyah, sancağı beyaz renkli idi. Ayrıca Hız. Peygamber'in (sav) beyaz, siyah, sarı, kırmızı vb. renklerde bayraklarının olduğu da zikredilmektedir.³⁹ Hız. Peygamber (sav) katıldığı savaşlarda, gönderdiği seriyelerde bayrak ve sancak kullanmış, Medine'den hareket eden askerî birliklere ayrı ayrı bayraklar vermiştir. Ayrıca Ensâr'ın ve Muhacir'in bayrakları da ayrı ayrı olup bunları Resûlullah (sav) her savaşta ayrı bir şahsa verip taşıtmıştır.⁴⁰ Büreyde ise, genellikle kendi kabilesine ait sancağı taşımıştır.

Büreyde, Hız. Peygamber (sav) ile Medine'ye geldikten sonra, orada kalmayıp,⁴¹ İslâm'ı anlatmak üzere kavminin yanına geri döndü. Kabilesi olan Sehmoğulları da onun samimi ve gayretli tebliğ ve irşad faaliyetlerini karşılıksız bırakmadı ve toptan Müslüman oldu.⁴² Onun, kavminin topluca Müslüman olması karşısında duyduğu sevinci, hamd ederek şöyle dile getirdiği rivayet edilir: "Elhamdulillah; Sehmoğulları, zorla değil, kendi rızalarıyla İslâm'ı kabul ettiler".⁴³

Hız. Peygamber de (sav), Büreyde'nin bu irşad faaliyetinden oldukça fazla memnun kalmış ve onu methetmiştir. Nakledildiğine göre, bir gün Hız. Ebû Bekir, Resûlullah'a (sav): "Ya Rasulallah! Büreyde kavmi için ne iyi adamdır, onlar için büyük bir berektir; bizler Sizinle Medine'ye hicret ediyorken bir gece onunla

37 İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 179; el-Asker, *age*, s. 256; İbn Hibbân, *Tarîhu's-Sahâbe*, s. 44; Orhan F. Köprülü, "Bayrak", md., *DİA*, I-XLIV, c. V, ss. 247-254, İstanbul, 1992, c. V, s. 248.

38 Köprülü, *ag md.*, c. V, s. 248.

39 Mehmet Kara, "Peygamberimizin Sancak ve Bayrakları", *Diyanet Dergisi*, c. XXV, sy. 4, Ankara, 1989, ss. 287-292, s. 290; Köprülü, *ag.md.*, c. V, s. 248.

40 Geniş bilgi için bkz: Mustafa Ağıрман, *Hız. Peygamber'in Savaş Stratejisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1992, ss. 118-119.

41 Bir müddet Medine'de kalmıştır, bkz: Komisyon, *Sahâbiler Ansiklopedisi*, I-II, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1989, c. I, s. 278.

42 Şiblî, Gıfâr kabilesinin yanında yaşayan Eslem kabilesinin Gıfâr'la eskiden beri devam eden güçlü bir bağın olduğunu ve Gaffâr'ın etkisiyle Eslem'in de İslâm'ı kabul ettiğini söylemesi (Mevlânâ Şiblî Numânî, *Son Peygamber Hazret-i Muhammed (Siretü'n-Nebi)*, (çev: Yusuf Karaca), I-II, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, c. I, s. 392), Büreyde'nin irşad faaliyeti sonucunda kendi kabile boyu olan Sehm oğullarının Müslüman olduğunu, Eslem'in ise daha sonra Müslüman olduğunu göstermektedir. Fakat daha sonra da olsa, Eslem'in de gene Büreyde'nin irşad faaliyetiyle Müslüman oldukları söylenmektedir. Bkz. Ahmet Önkal, "Huzâa", md., *DİA*, I-XLIV, İstanbul, 1998, c. XVIII, ss. 431-433, 432.

43 İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 179; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, c. III, s. 57; el-Beblâvî, *age*, s. 136; Şeyh, *age*, c. II, s. 341; Ayrıca bkz: İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 185; Makrîzî, *age*, c. VII, s. 164.

karşılaşmıştık da o ve kavmi Eslem'den yanındakiler Müslüman olmuşlardı". Bu sözlere Hz. Peygamber (sav) şöyle icabet etmiştir: "Büreyde kavmi ve diğer insanlar için ne iyi adamdır, ey Ebû Bekir! Onları aziz etmiştir. Şüphesiz bir kavmin en hayırlısı onların günaha düşmemeleri için mücadele edendir. Zira günahkârda hiç bir hayır yoktur".⁴⁴

A. KATILDIĞI GAZA VE SERİYYELER

Büreyde'nin Medine'ye yerleşmesi Uhud savaşı (3/625) sonrasına rastlar. Nitekim o, Uhud savaşı sonrasında Hz. Peygamber'in (sav) yanına gelip,⁴⁵ kabilesiyle beraber Medine'nin kuzeyine yerleşmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla Büreyde'nin Bedir ve Uhud savaşlarında her hangi bir etkinliği söz konusu değildir. Bununla birlikte Büreyde, Uhud savaşı sonrasında meydana gelen on altı⁴⁷ gaza ya da fetihle bizzat Hz. Peygamber'in (sav) yanında yer almıştır.⁴⁸

Buhari, Büreyde'nin Peygamber Efendimiz (sav) ile katıldığı savaşların sayısını yedi olarak vermektedir ki, o bizzat çarpışmanın vuku bulunduğu savaşları saymış olmalıdır. Bunlar Benî Nadir Gazvesi, Benî Mustalik Gazvesi, Hendek Savaşı, Hayber'in Fethi, Mekke'nin Fethi, Huneyn Savaşı ve Taif Kuşatmasıdır. Bunlara, savaşın vuku bulmadığı seferlerden Zâtürrika Gazvesi, Bedrülmevid Gazvesi, Dümetülcendel Gazvesi, Benî Kureyzâ Gazvesi, Benî Lihyan Seferi, Ğâbe Gazvesi, Vâdilkurâ Gazvesi, Tebük Seferi eklenirse onun katıldığı savaşların sayısı on beşi bulur. Uhud savaşından sonra vuku bulan Hamrâulesed Seferi (3/625) de ilâve edilmesi halinde, bizzat Hz. Peygamber'in (sav) Uhud savaşı sonrası katıldığı gazve, sefer ya da fetihlerin toplamı on altıya ulaşmış olur.⁴⁹

1. Katıldığı Kesin Olan Gazveler

Kaynaklarda Büreyde'nin bizzat katıldığı gazveler ile bu gazvelerin bazılarında aldığı rol ve üstlendiği hizmetler açıkça zikredilmektedir. Bununla birlikte diğer bazı gazvelerde ise sadece katılımından söz edilmiş, aldığı rol veya yaptığı hizmet hakkında her hangi bir bilgi verilmemiştir. Büreyde'nin bizzat katıldığı ve aldığı

44 Vâkıdî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, (tahk: Marsden Jones), I-III, İlmu'l-Kitab, Beyrut, 1404/1984, c. II, s. 782; İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 179.

45 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 242, c. VII, s. 365; Taberî, *Târîh*, XI, 534; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. I, s. 110; İbn Hâcer, *İsâbe*, c. I, s. 146; Mizzi, *age*, c. IV, s. 54; Bazı kaynaklarda ise h. 6. senesinde Medine'ye geldiği söylenmektedir. Bkz: Komisyon, *age*, c. I, s. 278.

46 Michel Lecker, "Burayda b. al-Husayb", md., *The Encyclopedia of Islam*, IV, 80-81, Leiden, 2011, c. IV, s. 80.

47 Bazı kaynaklarda on gazveye katıldığı belirtilmektedir. Bkz: İsbahâni, *Ma'rifetu's-Sahâbe*, c. I, s. 374; Bazılarında ise, sayı vermeksizin "Uhud savaşından sonraki tüm gazvelere katılmıştır" diye geçmektedir. Bkz: İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 242. Bazılarında ise on altı veya on dokuz diye geçer. Bkz: İbn Kesir, *age*, c. V, ss. 17-18.

48 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-V, Beyrut, ts, c. V, s. 349; Taberî, *Târîh*, c. XI, s. 534; İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 185; İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 179; Şafii, *age*, c. I, s. 177; İbn Kesir, *age*, c. VIII, s. 9; Muhammedi, Hamd Ubeyd Hamd, *Dirasetu Merviyat Büreydetü'l-Eslemî fi Müsnedi İmam Ahmed b. Hanbel*, Melik Abdulaziz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekke, 1401/1981, s. 22; K.V. Zetterstéen, "Büreyde", md., *İA*, I-XIII, II, 838-839, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, c. II, s. 839.

49 Atan, agm., s. 96. Peygamber Efendimizin kaç tane gazvleye katıldığı hakkında bkz: Müslim, Cihad, 49.

görev açıkça bilinen savaşlar şunlar olup, biz bu savaşlar hakkında bilgi vermeden sadece Büreyde bağlamında değerlendireceğiz.

a. Benî Mustalik Gazvesi: İstihbarat ve Esirleri Muhafaza Görevi

Hz. Peygamber (sav), bu gazveye ordu kumandanı olarak katıldı ve Büreyde'yi de düşmanın savaş hazırlıklarını öğrenmek üzere istihbarat elemanı olarak görevlendirerek Mustalikoğullarının obasına gönderdi (5/627). Büreyde'nin, istihbarat ilmini iyi bildiği anlaşılmaktadır. Zira o, vazifesini tam yapabilmek amacıyla gerektiğinde yalan konuşmak için Resûlullah'tan (sav) izin istemiş; Hz. Peygamber de (sav) onun bu talebini uygun bulmuştu. Mustalikoğulları, yanlarına gelen Büreyde'ye Resûlullah (sav) hakkında sorular sordular. Büreyde onların niyetlerinin ciddi olduğunu anlayınca, kavmiyle birlikte kendilerine yardım edeceğini ve müslümanların köklerinin kazılması gerektiğini, kendi düşüncesinin de bu yönde olduğunu anlattı. Kavmini toplayarak yardım getirmek bahanesiyle Mustalikoğulları yurdundan ayrılan Büreyde, süratle Medine'ye döndü ve olan bitenden Resûlullah'ı (sav) haberdar etti.⁵⁰

Büreyde'nin bu savaşta yaptığı bir görev daha vardır. O da esirleri muhafaza vazifesidir. Nitekim Hz. Peygamber (sav), Mustalikoğulları savaşı sonrasında esirler bağlanıp bir tarafta tutulurken, muhafızlık vazifesini Büreyde'ye vermiştir.⁵¹

b. Hendek Savaşı

Bilindiği üzere bu savaşta, müslümanlar büyük sıkıntılar çekmişler, yürekler ağızlara gelmiş ve şiddetli bir sarsıntıya uğramışlardır (5/627). Bu durum, onlara bir imtihan olarak verilmiş ve böylece onlar da imtihanı kazanmaya muvaffak olmuşlardır.⁵² Bu sınavlardan geçip zafere ulaşan ve hiç bir sıkıntıda Hz. Peygamber'in (sav) yanından ayrılmayan büyük sahabiler de vardır. İşte, bunlardan biri de Büreyde b. Husayb'dır. Büreyde İbn Sa'd, İbnü'l-Esîr ve İbn Hâcer gibi tabakât kitapları yazarlarına göre Hendek savaşına katılan

50 Vâkidî, *Meğâzî*, c. I, ss. 404-405; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, ss. 23-24, c. IV, s. 242; İbrahim Karîbî, *Merviyât Gazveti Benî Mustalik*, Câmîatu'l-İslâmiyye, Medine, ts., ss. 70-71; Ayrıca bkz: Makrîzî, *age*, c. I, s. 202; Hamidullah, *Hiz. Peygamber'in Savaşları*, s. 182; Dimaşkî, *Peygamber Külliyyâtı*, (çev: Adem Yerinde), I-XII, Ocak Yayıncılık, İstanbul, 2006, c. IV, s. 347; Recep Erkocaaslan, *Hiz. Peygamber Savaşlarından Benî Mustalik Gazvesi ve İfk Olayı*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa, 2008, s. 14; Cengiz Kallek, "Casus", md., *DİA*, I-XLIV, VII, 163-166, İstanbul, 1993, c. VII, s. 136.

51 Vâkidî, *Meğâzî*, c. I, s. 410; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 242.
Sezikli, Müreysî Gazasının İslam tarihinde Mustalik oğullarıyla yapılan savaştan ziyade, münafıkların çevirdikleri entrikaların dikkat çektiğini söylemektedir. Müreysî gazasında müslümanlar zafer elde edince, münafıklar da İslam toplumu içerisinde iç savaşı başlatmak amacıyla önce Ensâr ve Muhacirlerin arasını açıp fitne çıkarmak ve cahiliye devrinde olduğu gibi iç savaşı başlatmak istediklerini, bunda başarılı olmayınca da Hz. Peygamber'in (sav) şahsına ve ehl-i beytine iftira kampanyası başlattıklarını (İfk olayı), fakat bunda da başarılı olmadıklarını söylemektedir. Geniş bilgi için bkz: Ahmed Sezikli, *Hiz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, ss. 109-127.

52 Bu durum Ahzab suresinde de geçmektedir. Bkz: *Ahzab*, 33/10-11.

sahabilerdendir.⁵³ Mamafih kaynaklarda Büreyde'nin bu savaşta üstlendiği vazife açıkça zikredilmemektedir.

c. Hudeybiye Yolculuğu: Kılavuzluk Görevi

Kureyş, Hz. Peygamber'in (sav) Mekke'ye doğru yola çıktığını öğrenince, Mekke - Medine yolu üzerine gözcüler gönderdi. Bunların arasında 200 kişilik süvari birliğin başında bulunan henüz Müslüman olmamış Halid b. Velid de vardı.⁵⁴ Akşam olunca Kureyş'in dağlara yerleştirdiği gözcülerin Merruzzehrân veya Dacnan'da olduğunu söyleyen Resûlullah (sav), "Hanginiz Zâtu'l-Hanzal tepesini biliyor?" diye ashabına sordu. Büreyde b. Husayb kalkarak yolu bildiğini söyledi. Resûlullah (sav) da onu öne geçirdi. Böylece kafilere, Büreyde'nin önderliğinde farklı bir yerden geçti. Bu nedenle de Halid b. Velid, Hz. Peygamber (sav) ile beraberindekilerin geçişini, onların bölgeden uzaklaşmasından sonra fark edebildi. Bunun üzerine Halid de, Hz. Peygamber'in Mekke'ye yaklaşmakta olduğunu Kureyş'e bildirmek için süratle oradan ayrılmış; Büreyde ise Sürâvî dağlarının önündeki Asal güzergâhını takip ederek yolculuğa devam etmiştir. Bu yolculuk esnasında Büreyde'nin ayakları taştan yarılmış ve yaralanmış; çalı ve çırpılara takılıp kalarak harareten hiç bir şey anlayamaz hale gelmiştir. Onun bu halini gören Resûlullah (sav), ondan devesine binmesini istemiş ve yolu bilen başka bir Eslemliyi görevlendirmiştir (6/628).⁵⁵

Büreyde, Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara yardım etmek amacıyla onlara kılavuzluk yapmış, böylece onları Mekke keşif kollarının takibinden kurtarmıştır. Bu görevi yerine getirirken de hiçbir fedakârlıktan geri durmamış; ayakları yarılarak yaralanmıştır.

d. Rıdvan Biatı: Biat Edenlerin Öncüsü

Rıdvan Biatında kaynaklarda farklı rakamlar olmakla birlikte bir münafık hariç 1400 kişinin tümü Hz. Peygamber'e (sav) biat etmiştir.⁵⁶ İşte, bu müslümanlar arasında şerefli yerini alan ve biata katılanlardan biri de Büreyde'dir.⁵⁷ Hatta onun ilk biat eden sahabi olduğu da rivayet edilmiştir.⁵⁸

Kur'an-ı Kerim'de bu biata şöyle atıflar vardır: "*Sana biat edenler gerçekte Allah'a biat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların elinin üzerindedir. Kim ahdini bozar sözünde durmazsa, kendi aleyhine bozmuş olur. Kim Allah'a verdiği sözü tutarsa*

53 Hendek savaşına katılanlar hakkında bkz: Yasemin Sarı, *Hendek Savaşı (5/627)*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, 2006, s. 159.

54 Vâkıdî, *Meğâzî*, c. II, ss. 579-580; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. III, ss 322-323; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, s. 95.

55 Vâkıdî, *Meğâzî*, c. II, ss. 583-584; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, ss. 95-96; Ayrıca bkz: İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, c. I, s. 209; İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 185; Şeyh, *age*, c. II, ss. 341, 343; Aynı, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, I-XXV, Dâru'l-Kitâbu'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001, c. XVIII, s. 8; Esra Atmaca, *Hudeybiye Seferi (6/628)*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, 2007, ss. 45-46;

56 Geniş bilgi için bkz: Fayda, Mustafa, "Bey'atürriğvân", md., *DİA*, I-XLIV, VI, İstanbul, 1992, c. VI, ss. 39-40.

57 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, c. I, s. 209.

58 İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 185.

Allah ona büyük bir mükâfat verecektir".⁵⁹ "Şüphesiz Allah, ağaç altında sana biat ederlerken, inananlardan hoşnut olmuştur. Gönüllerinde olanı bilmiş, onlara huzur, güven duygusu vermiş ve onları pek yakın bir fetihle ödüllendirmiştir".⁶⁰ Büreyde, Rıdvan biatına katılıp, ilk biat eden sahabi olması hasebiyle Allah'ın hoşnut olduğu insanlardan olmuş ve Peygamber Efendimizin (sav) "Ağaç altında biat edenlerden hiç biri Cehenneme girmeyecektir"⁶¹ hadisi gereğince Cennetle müjdelenen sahabilerdendir.

e. Hayber Savaşı: Kaleye İlk Girenlerden Biri

Hayberlilere karşı oluşturulan bu askeri birliğin içinde Büreyde b. Husayb da bulunmaktaydı. Hayber şehri muhkem kaleler ile çevrili olduğu için kuşatma yirmi gün sürmüştür. On gündür Nat'at kalesini kuşatma altında tutan, fakat başarı elde edemeyen, üstelik açlık felaketiyle karşı karşıya kalan Büreyde'nin kabilesi Eslemîler, durumu Resûlullah'a haber vermek isterler. Büreyde bu durum karşısında "Vallahi ben, Arapların hiç bu günkü gibi olduklarını görmedim" demekten kendini alamamıştır. Eslemîler durumu Resûlullah'a (sav) haber verdiklerinde Efendimiz (sav): "Vallahi elimde onları güçlü kılacak bir şey yoktur. Durumlarının farkındayım. Onların iyice güçsüz düştüklerini biliyorum" dedikten sonra, şöyle dua etmiştir: "Allah'ım! Onlara içinde en fazla yiyecek ve en fazla iç yağı bulunan kalenin fethini nasip et". Resûlullah'ın (sav) duası kabul olmuş, o gün, gün batmadan Eslemîler içinde en fazla yiyecek ve en fazla iç yağı bulunan Sa'd b. Muaz kalesini fethetmişlerdir (7/628).⁶²

Hayber, şehrin fâtihi unvanını alan Hz. Ali başta olmak üzere Hz. Peygamber'in (sav) sahabilerinin gösterdikleri büyük kahramanlıklar ve fedakârlıklar sonucunda fethedilmiştir. Hayber savaşında kahramanlık gösteren sahabilerden biri de savaşta yiğitçe savaşan Büreyde'dir.⁶³ Nitekim o fetih esnasında surlarda açılan gedikten ilk girenlerden biri olmuştur.⁶⁴

f. Mekke'nin Fethi: Sancaktârlık Görevi

Hz. Peygamber (sav) Medine dışındaki Süleym, Eslem, Gıfar, Müzeyne, Cüheyne, Temîm, Kays, Esed, Leys ve Gatafan gibi kabileleri de Mekke seferi için çağırıldı. Böylece sayısı 10-12 bin kişiye varan İslâm ordusu, Mekke'ye 15 km. mesafedeki Merrüzahrân'a ulaştı (8/630). Hz. Peygamber (sav) konakladıkları bu yerde binlerce meşale yakıtılarak Mekke'nin üst kısmının aydınlatılmasını sağladı. Şehre giden yollarda Huzâalılar tarafından kontrol altında tutulduğu için Mekkeliler İslâm ordusunun geldiğini daha önceden öğrenememişlerdi.⁶⁵

59 *Fetih*, 48/10.

60 *Fetih*, 48/18.

61 Ahmed, *Müsned*, c. III, s. 350.

62 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. III, s. 346.

63 İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 179; Mizzi, *age*, c. IV, s. 54; Zehebî, *Siyer*, c. II, s. 469; İbn Hâcer, *Tehzibu't-Tehzib*, c. I, s. 433.

64 Önkâl, "Büreyde b. Husayb", md., *DİA*, c. VI, s. 492; Atan, *agm*, s. 97.

65 Vâkıdî, *Meğâzi*, c. II, s. 806; Buhârî, *Meğâzi* 47; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, s. 135.

Gelişmeler Kureyş'i endişelendirmeye başlayınca Ebû Süfyan başkanlığında bir kaç kişi meseleyi öğrenmek amacıyla Müslümanların bulunduğu mevkie doğru geldiler, ancak Müslüman gözcüler tarafından yakalanarak Hz. Peygamber'in (sav) huzuruna getirildiler. Hz. Peygamber (sav), onların huzurunda İslâm ordusuna bir resmigeçit yaptırmıştır. Hz. Peygamberin amacı, kendilerinin ne kadar güçlü olduğunu Mekke liderlerine göstermek ve onların her hangi bir direniş faaliyetine girmeden teslim olmalarını sağlamaktı.⁶⁶ Hz. Peygamber (sav) resmigeçidi, özellikle Ebû Süfyan'ında takip etmesini istiyordu. Bunu da amcası Hz. Abbas vasıtasıyla gerçekleştirdi. Mekkelilerin kaderini hala elinde tutan Ebû Süfyan Gıfar, Eslem, Eşca', Müzeyne, Cüheyne, Süleym kabilelerinin muntazam birlikler halinde geçtiğini görünce dehşete düşerek Hz. Abbas'a geçenlerin kim olduğunu bir sormuştur.⁶⁷ Büreyde'nin mensup olduğu Eslem kabilesi de resmigeçide katılanlardandır. Başlarında elinde sancağı olan reisleri Büreyde ile birlikte otuzu atlı olmak üzere dört yüz kişilik askeri birlik halinde üç tekbir getirerek resmigeçit görevlerini tamamlamışlardır. Ebû Süfyan, Eslem kabilesinin geçişi esnasında da geçenlerin kimler olduğunu sormuş, Hz. Abbas da "onlar İslâm'a girmiş Müslüman bir kavimdir" cevabını vermiştir.⁶⁸

Hz. Peygamber (sav), resmigeçit sonrasında ordusunu dört kola ayırdı ve onlara Mekke'ye farklı yerlerinden girmelerini emretti. Buna göre, Büreyde'nin de mensup olduğu Eslem kabilesi ile Gıfar, Süleym, Müzeyne, Cüheyne ve daha birtakım kabileler sağ taraftan Mekke'ye girmişlerdir. Bu esnada Eslem kabilesine ait iki sancaktan birini Büreyde,⁶⁹ diğeri ise Nâciye b. el-A'cem taşımıştır.⁷⁰

g. Huneyn Savaşı: Sancaktârlık Görevi

Hz. Peygamber (sav) sefer esnasında (8/630) bir işaret olarak ve savaşa katılan kabile mensuplarının gruplarını takip etmelerini kolaylaştırmak amacıyla her kabileye ayrı bayrak ve sancak belirler ve bunları da kabilenin önde gelen temsilcilerine verirdi.⁷¹ Nitekim bu seferde de öyle oldu. Hz. Peygamber (sav) muhacirlere, ensara, Hazreç ve Evs'in kollarına, ayrıca diğerkabilelerden her birine ayrı sancaklar, bayraklar vererek kabilenin ileri gelenlerinden birer kişiye taşıtmıştır.⁷² Bu sefer esnasında da Eslem kabilesine ait iki sancaktan biri Büreyde, diğeri ise Cündüb b. el-A'cem'de bulunmakta idi.⁷³

66 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. IV, ss. 45-46.

67 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. IV, ss. 46-47; Vâkıdî, *Meğâzî*, c. II, ss. 819-820.

68 Vâkıdî, *Meğâzî*, c. II, s. 819; Kandehevî, *Hayâtu's-Sahâbe*, c. I, s. 198; Ayrıca Bkz: Mehmet Nur Akdoğan, *Mekke'nin Fethi*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır, 2008, ss. 40, 46.

69 İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 178; Mizzi, *age*, c. IV, s. 54; Zehebi, *Siyer*, c. II, s. 469; İbn Hâcer, *Tehzibu't-Tehzib*, c. I, s. 433.

70 Vâkıdî, *Meğâzî*, c. II, s. 800; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, ss. 242, 315, c. IV, s. 315; İbn Hâcer, *İsâbe*, c. III, s. 541.

71 Geniş bilgi için bkz: Şimşir, "Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler Döneminde Kullanılan Parola ve Bayraklar", *İSTEM*, y. 9, sy. 17, Konya, 2011, ss. 155-175 s. 169.

72 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, s. 150.

73 Vâkıdî, *Meğâzî*, c. III, s. 896.

h. Taif Kuşatması

Taif kuşatmasında Büreyde'nin hangi rolü üstlendiği belli olmamakla birlikte, Huneyn savaşına katılan ordunun Taif'i kuşatması; ayrıca bu savaşa da bizzat Resûlullah'ın (sav) iştirak etmesi, Hz. Peygamberle (sav) Uhud savaşından sonra tüm gazvelere katılan Büreyde'nin de bu savaşa katıldığı sonucunu doğurmaktadır.

i. Tebük Seferi: Kabilesini Savaşa Hazırlama Görevi

Bu sefer için çeşitli görevlendirmeler yapan Hz. Peygamber (sav), Büreyde'yi kabilesi olan Eslem'e onları düşmana karşı savaşmaya teşvik etmek üzere göndermiştir.⁷⁴ Tebük seferi yolun uzaklığı, yokluk ve kıtlık zamanına denk gelmesi gibi birtakım zorlukları içeriyor; bu nedenle de diğer seferlerden daha farklı bir hazırlık gerektiriyordu. Ayrıca Hz. Peygamber (sav), diğer savaşların aksine bu defa varılacak yer ve vurulacak hedef hakkında halkı açık bir şekilde de uyarıyordu.⁷⁵ Bu çerçevede Büreyde'ye de Eslem kabilesine savaş hakkında bilgi verip onlarla beraber Fûrû'da⁷⁶ orduya yetişmesini emretti.⁷⁷

İslâm ordusu Büreyde'nin kabilesi Eslem ve Gıfar, Cüheyne, Eşca', Süleym gibi diğer Arap kabilelerinin de katılımıyla 30 bin askere ulaşmıştır. Sıkıntılı bir yolculuk sonucunda Tebük'e gelip karargâh kuran İslâm ordusu burada 20 gün beklemesine rağmen ne Rumlardan, ne de Hıristiyan Araplardan her hangi bir grupla karşılaşmıştır. Çünkü onlar Müslümanlarla çarpışmaktan çekinmişlerdir. Suriye taraflarında taun hastalığının da zuhur ettiğini işiten Hz. Peygamber (sav), ashabıyla istişare ettikten sonra Tebük'ten ileri gidilmeyerek geri dönmüştür (9/630).⁷⁸

Tebük Seferi Müslümanların iman, ihlas ve Hz. Peygamber'e (sav) sadakat imtihanına dönüşmüştür. Müslümanlardan bir kısmının sefere katılma konusunda tereddüde düşmeleri, münafıkların katılmak istememeleri, asılsız mazeretler uydurmaları sonucunda ayetler nazil olmuş ve gerekli ikazlarda bulunulmuştur.⁷⁹ Fakat Büreyde, bu seferde sadakatını, Hz. Peygamber'e (sav) bağlılığını bir kez daha göstermiş; sıkıntılara ve meşakkatli yolculuğa rağmen kavmiyle beraber Resûlullah'ın (sav) çağrısına cevap vermiş ve Allah'ın "...Allah onlardan razı olmuş;

74 Vâkidi, *Meğâzi*, c. III, s. 990; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 242.

75 Vâkidi, *Meğâzi*, c. III, s. 990.

76 Medine'ye dört gece uzaklıktaki bir köy. Bkz: Ya'kût, *Mu'cem*, c. IV, s. 252.

77 Vâkidi, *Meğâzi*, c. III, s. 990; Kândehevî, *Hayâtu's-Sahâbe*, c. I, s. 524; Makrîzî, *age*, c. II, s. 47; Ayrıca bkz: Özgül Şahin, *Sebev ve Sonuçlarıyla Tebük Gazvesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2006, ss. 29-30; Güler, *agm*, s. 65; Nâserî, Hz. Peygamber'in (sav) Büreyde'ye Fûrû köyünün halkına da haber vermesini söylediğini yazmaktadır. Bkz: Mustafa Nâserî, *Merv'in Şöhleli Yıldızları*, Farsçadan Türkçeye çev. Azatgül Durdyeva, Aşgabat, 2009, s. 40.

78 Vâkidi, *Meğâzi*, c. III, ss. 1026-1047; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. IV, ss. 168-170; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, ss. 166-168; Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, ss. 83-85.

79 Kur'an-ı Kerim'deki bunlarla ilgili ayetler ve geniş bilgiler için bkz: Vâkidi, *Meğâzi*, c. III, ss. 1022-1025.

*Onlar da O'ndan razı olmuşlardır. Allah onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler hazırlamıştır*⁸⁰ ilahi müjdesine nail olanların arasına girmiştir.

2. Katıldığı Muhtemel Olan Gazveler

Buraya kadar zikredilenler, Büreyde'nin doğrudan Hz. Peygamber (sav) ile beraber çıktığı ve kaynaklarda Büreyde'nin yaptığı faaliyetlerin de belirtildiği gazvelerdir. Fakat Büreyde, Hz. Peygamber (sav) ile on altı gazveye iştirak etmiştir. Şu kadar var ki kaynaklarda bu gazve ve seferlerde Büreyde'nin ne tür faaliyetler yaptığı ve ne gibi görevler üstlendiği hakkında her hangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte cihat etmeyi seven ve Hz. Peygamber'in (sav) yanından hiç ayrılmak istemeyen Büreyde'nin bu savaflara da katılmış olabileceği muhtemeldir. Ayrıca bu gazvelerin çoğu diğer gazvelerin de zeminini hazırlamış veya diğer gazvelerden dönüşte, gazveye katılanlarla beraber yapılmıştır. Kabilesinin reisi olması hasebiyle Büreyde de bu gazvelerde büyük ihtimalle aktif rol almış olmalıdır. Biz bu gazvelerin sadece ismini zikretmekle yetineceğiz.

- a. Hamrâu'l-Esed Gazvesi (3/625)
- b. Benî Nadîr Gazvesi (5/627)
- c. Zâtürrikâ' Gazvesi (Muharrem 5/Haziran 626)
- d. Bedrülmevid Gazvesi (Zilkade 4/Nisan 626)
- e. Dûmetülcendel Gazvesi (Rebiülevvel 5/Ağustos 626)
- f. Benî Kureyza Gazvesi (5/627)
- g. Benî Lihyân Gazvesi (Rebiülevvel 6/ Temmuz-Ağustos 627)
- h. Gâbe/Zukared Gazvesi (Rebiülahir 6/Ağustos 627)
- i. Vâdilkurâ Gazvesi (Cemaziyelahir 7/Ekim 628)

Büreyde'nin, Hz. Peygamber (sav) zamanında Efendimizle birlikte bulunduğu gazvelerin dışındaki bazı seriyyelerde de yer aldığı görülmektedir.

Kaynaklarda Büreyde'nin Hz. Peygamber'in (sav) Yemen'e yönelik olarak Hz. Ali kumandanlığında gönderdiği seriyyede bulunduğu bilgisi yer almaktadır. Bu bilginin kaynaklara geçme nedeni de, Büreyde'nin, sefer esnasında aldığı bir görevdir. Zira Hz. Ali, müslümanların galip gelmesiyle elde edilen ganimetlere göz kulak olması için dürüstlüğü ile tanınmış olan Büreyde'yi görevlendirmişti.⁸¹

80 *Tevbe*, 9/100.

81 Vâkîdî, *Meğâzî*, c. III, ss. 1080-1081; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, ss. 169-170; Şeyh, *age*, c. II, s. 343.

Ayrıca Büreyde, Suriye'ye yönelik Üsâme ordusunda da bulunup Üsâme'nin sancağını Büreyde taşımıştır.⁸² Hz. Peygamber'in (sav) vefat haberi kendilerine ulaştırılıp, geri döndüğünde ise, sancağı Resûlullah'ın (sav) kapısının önüne dikmiştir.⁸³

Böylece, Hz. Peygamber'in (sav) hazırlamış olduğu son orduda da, Büreyde görev almış, sancak taşımış, fakat bu ordu Efendimizin (sav) vefatı üzerine daha Medine'den ayrılmadan geri dönmüştür.

B. DİĞER GÖREV VE HİZMETLERİ

Büreyde, Hz. Peygamber'in (sav) zamanında bir taraftan gazve ve seriyyelere katılarak İslâm'ın yayılması için gayret göstermiş, diğer taraftan da zekât toplama ve Hz. Peygamber'in (sav) kâtipliği gibi birtakım devlet hizmetlerinde bulunmuştur.

1. Zekât Memurluğu

Müslümanlar, zekâtın farz kılınışını (2/624) takip eden ilk yıllarda zekâtlarını bizzat getiriyor ve Hz. Peygamber'e (sav) teslim ediyorlardı. Ancak İslâmiyet Arap yarımadasına iyice yayılmaya başlayınca Hz. Peygamber (sav), kendilerine zekât ya da vergi memurları adı da verilen âmiller göndermeye başlamıştır.⁸⁴ Bu çerçevede Hz. Peygamber'in (sav), İslâm hâkimiyetine girmiş olan yerlere hicretin 9. yılı Muharrem ayında (630) gönderdiği zekât tahsil memurları⁸⁵ arasında Büreyde de bulunmaktadır. Resûlullah (sav), diğer memurlar gibi ona da zekât ve vergi tarifleri ile bunların oranlarını açıklayan bir mektup vermiş ve onu zekât toplaması için mensubu olduğu Eslem⁸⁶ ve Gıfar kabilelerine yollamıştır.⁸⁷

Hz. Peygamber'in (sav), gönderdiği zekât memurlarının anlayışlı, yumuşak huylu, dirayetli, takva sahibi, bilgili, şefkatli ve sempatik olmalarını istemesi ve

82 Vâkıdî, *Meğâzî*, c. III, s. 1118; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, ss. 189-190. Ayrıca bkz: İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 178; Mizzi, *age*, c. IV, s. 54; el-Asker, *age*, s. 380; Nedvi-Ansârî, *age*, c. III, s. 343; Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 213; Zehebî, *Siyer*, c. II, s. 469; Mehmet Kara, "Peygamberimizin Sancak ve Bayrakları", *Diyanet Dergisi*, c. 25, sy. 4, Ankara, 1989, ss. 287-292, s. 290.

Önkal, Hz. Peygamber'in (sav) sancağı Büreyde'ye verdiğini söylemektedir (Önkal, "Büreyde b. Husayb", md., *DİA*, c. VI, s. 492). Hz. Peygamber'in (sav) sancağı bizzat Üsâme'ye verdiğini söylemesi (Vâkıdî, *Meğâzî*, c. III, ss. 1118-1119), büyük ihtimalle önce Hz. Peygamber (sav) sancağı Üsâme'ye vermiş olsa da, seriyye kumandanı olan Üsâme Büreyde'ye vermiş olabilir. Nitekim Nâserî de, Üsâme'nin Hz. Peygamber'in (sav) yanından sancağı alıp çıktığını ve Büreyde'yi çağırarak ona teslim ettiğini söylemektedir. Bkz: Nâserî, *age*, ss. 40-41.

83 Vâkıdî, *Meğâzî*, c. III, s. 1120; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, s. 191; Dımaşkî, *age*, c. VI, ss. 210-211; Kândehevî, *Hayâtü's-Sahâbe*, c. I, s. 529.

84 Algül Hüseyin, *İslam Tarihi*, I-IV, Gonca Yayınevi, İstanbul, 1986, c. II, s. 144.

85 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, s. 160.

86 İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 178; Mizzi, *age*, c. IV, s. 54; Zehebî, *Siyer*, c. II, s. 469; İbn Hâcer, *Tehzibu't-Tehzib*, c. I, s. 433; Nas, *age*, c. II, s. 570; Zirikî, *age*, c. II, s. 22.

87 Vâkıdî, *Meğâzî*, c. III, s. 973; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, s. 160, c. IV, s. 242; Makrîzî, *age*, c. II, s. 37; Ayrıca bkz: Kapar, "Gıfâr", md., *DİA*, c. XIV, s. 49.

Şiblî, eserinde Büreyde'nin Akâr ve Eslem kabilelerine gönderildiğini yazmaktadır. Bkz: Şiblî, *Hazret-i Muhammed (Siretüh-Nebi)*, s. 431.

böyle insanları seçerek görevlendirmesi⁸⁸ göz önünde bulundurulduğunda Büreyde'nin, Hz. Peygamber'in (sav) nezdinde nasıl bir mevkie sahip olduğu daha da iyi anlaşılmaktadır.

2. Devlet Kâtipliği

Hz. Peygamber (sav), bilginin yazı ile tespit ve muhafazasını emrederek vahyin yazıya geçirilmesi başta olmak üzere ahitnameler, hükümdarlara gönderilecek mektuplar ve çeşitli yazışmalar için kâtipler görevlendirmiştir. Bunların toplam sayısı hakkında ittifak edilmiş bir rakam olmasa da yirmi üç ile kırk iki arasında olduğu bilinmektedir.⁸⁹ İşte Büreyde de Hz. Peygamber'e (sav) kâtiplik yapmış sınırlı sayıdaki üst düzey devlet memuru arasındadır.⁹⁰ Hatta Resûlullah'ın (sav) bazı kavimlere yollayacağı özel nitelikli bazı mektupları ona yazdığını dair rivayetler de bulunmaktadır.⁹¹ Mesela, Hz. Peygamber (sav), stratejik bir vadiyi Selim oğullarına verdiğiine dair Müca'a b. Mirar'a hitap eden mektubu Büreyde'ye yazdırmıştır.⁹²

II. HULEFÂ-İ RÂŞİDİN DÖNEMİNDEKİ FAALİYETLERİ

Büreyde, Hz. Peygamber'in (sav) vefatından ardından yine Medine'de ikamet etmeye devam etmiş ve devlet görevlerinde yaygın olarak bilinen bir anlayışı, müesseselerin sürekliliği prensibini benimseyerek Raşit halifelerin hizmetine girmiştir.

Büreyde, halife seçilmesinin ardından Hz. Ebû Bekir'in emrine girmiştir.⁹³ Doğal olarak onun bu desteği, bireysel bir katılımı sınırlı olmayıp, Hz. Peygamber (sav) döneminde olduğu gibi mensup olduğu kabileyi de kapsamaktaydı.

Büreyde'nin Raşit halifeler dönemindeki ilk faaliyetini, Üsâme ordusunda gerçekleştirdiği görülmektedir. Hz. Peygamber (sav), Üsâme b. Zeyd komutasında Suriye istikametine doğru göndermek amacıyla bir ordu hazırlamış, fakat Efendimizin (sav) hastalanması ve akabinde de vefatı üzerine ordu sefere çıkamamıştı. Hz. Ebû Bekir, Resûlullah'ın (sav) tayin ettiği komutanı tanıdığını vurgulayarak sancağı Büreyde'ye teslim etmiş ve onu Üsâme'nin evine götürmesini ve Üsâme'nin de sefer hazırlıklarına başlamasını emretmiştir.⁹⁴ Büreyde daha sonra sancağı alıp, ordunun, Hz. Peygamber'in (sav) sağlığında

88 Geniş bilgi için bkz: Algül, *İslam Tarihi*, c. II, ss. 144-145.

89 Mustafa Sabri Küçükkaşçı, "Kâtip", md., *DİA*, I-XLIV, 49-52, Ankara, 2002, c. XXV, s. 49.

90 Ensârî, *el-Misbâhu'l-Muddî fi Küttâbî'n-Nebiyi'l-Ümmi ve Rusulihî İla Mülûki'l-Ardî min Arabi ve Acemi*, I-II, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1405/1985, c. I, s. 77; Muhammed Mustafa A'zâmî, *Küttâbü'n-Nebi Sallallahu Aleyhi Vesellem, Şeriketü't-Tıbaati'l-Arabiyye*, Riyad, 1401/1981, s. 47; Muhammed Abdulhuy Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtibü'l-İdâriyye*, (çev: Ahmet, Özel), I-II, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, c. I, ss. 266-267; Sâlihî, *Sübülü'l-Hüda ve'r-Reşâd fi Sireti Hayri'l-İbâd*, I-XII, Kahire, 1418/1997, c. XII, s. 387; İbn Şâkir, Kutbî, *es-Siretü'n-Nebeviyyetü's-Şerife*, (tahk: Afif Naif Hatum), Dâru Hâtum, Beyrut, 2001, s. 589; Önkal, "Büreyde b. Husayb", md., *DİA*, c. VI, s. 492.

91 Salihi, *age*, c. XII, ss. 387-388.

92 A'zâmî, *age*, s. 47; Ensârî, *age*, c. I, s. 77.

93 Lecker, a.g.md., c. IV, s. 80.

94 Vâkidî, *Meğâzi*, c. III, s. 1121; Kândehevî, *Hayâtü's-Sahâbe*, c. I, s. 529.

sefere çıkarken kullandığı karargâh merkezinin bulunduğu yere götürmüştür.⁹⁵ Hz. Ebû Bekir de bir müddet sonra orduyu uğurlamak için karargâha gelmiştir.

Hz. Peygamber (sav) döneminde sancaktarlık görevi yapan sahabilerden olan Büreyde'nin Üsâme ordusunda da aynı hizmeti yerine getirdiği görülmektedir. Sefere çıkarken Hz. Ebû Bekir'den aldığı sancak, dönüşte, ordu Medine'ye girerken Üsâme'nin önünde yürüyen Büreyde'nin elinde idi. Mescidin kapısına gelindiğinde, Hz. Peygamber döneminde olduğu üzere iki rekât namaz kılındı.⁹⁶ Büreyde, Hz. Peygamber'in (sav) son görevlendirdiği seriyyenin de sancaktarı olma onurunu tattıktan sonra, Efendimizin (sav) bizzat sardığı sancağı Üsâme'nin evine teslim etmiş; Üsâme de sancağı vefat edinceye kadar yanında muhafaza etmiştir.⁹⁷

Hz. Ömer döneminde ise hicri 18 (639) yılında yanına Büreyde'yi de alan Hz. Ömer, Tebük vadisindeki Serğ köyüne⁹⁸ geldiklerinde, bölgede görev yapan kumandanlar, vebanın ortalığı kasıp kavurduğunu anlatmaları üzerine geri dönmüşlerdir.⁹⁹

Hz. Ömer, veba salgınını gözlemlene çerçevesinde Büreyde ile birlikte yaptığı Şam yolculuğunun ardından, onu, mensup olduğu Eslem kabilesinin yaşadığı bölgeye emir tayin etmiştir.¹⁰⁰ Önkal, Büreyde'nin aynı zamanda kumandan olarak da görev yaptığı kanaatindedir.¹⁰¹ Hz. Ömer, memur tayininde liyakat esasına göre görevlendirme yaptığı göz önünde bulundurulduğunda, Hz. Ömer'in Büreyde'yi devlet hizmetlerinde istihdam edilecek bir kişi olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Büreyde'nin hayatındaki önemli değişikliklerden biri yine bu dönemde gerçekleşmiştir. Nitekim o, Hz. Ömer döneminde Medine'den ayrılarak Basra'ya, daha sonra oradan da Hz. Osman döneminde Merv'e yerleşmiştir. Basra şehrinin kuruluşuna kadar Medine'de yaşayan Büreyde, sivil yerleşime açılmasından sonra bu şehre yerleşerek¹⁰² kendine ev yaptırmış ve bir süre burada ikamet etmiştir.¹⁰³

95 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, s. 191; Makrîzî, *age*, c. II, s. 126.

96 Dımaşkı, *age*, c. VI, s. 212.

97 Kândehelevî, *Hayâtu's-Sahâbe*, c. I, s. 529.

98 Muğise ve Tebük arasında Hicaz'ın başlangıcından, Şam'ın bitiminde yer alan, Şam hacılarının konak yerlerinden birinin adı. Bkz: Ya'kût, *Mu'cem*, c. III, ss. 211-212; Zehebî, *Siyer*, c. II, s. 470.

99 İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 178; Mizzi, *age*, c. IV, s. 54; Makrîzî, *age*, c. I, s. 369; Algül, *İslam Tarihi*, c. II, ss. 299-300; Şibli, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdâresi*, c. I, ss. 245-246; Sarıçık, *Adalet Timsali Hz. Ömer (r.a)*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 371-374.

100 İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 178; Mizzi, *age*, c. IV, s. 54.

101 Önkal, "Büreyde b. Husayb", md., *DİA*, c. VI, s. 492.

102 Buhârî, *Tarihü'l-Kebir*, c. II, s. 141; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 242; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, c. I, s. 209; Mizzi, *age*, c. IV, s. 54; İbn Hâcer, *İsâbe*, c. I, s. 146; Nevevî, *age*, c. I, s. 133; Zehebî, *Siyer*, c. II, s. 469; Taberî, *Târih*, c. XI, s. 534; İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 185; İbn Hâcer, *Tehzibu't-Tehzib*, c. I, s. 433; Nas, *age*, c. II, s. 570; Şafii, *age*, c. I, s. 177; Zirikli, *age*, c. II, s. 22; İbn Hibban, *Tarihü's-Sahâbe*, s. 44; İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, I-IX, Beyrut, 1371/1952, c. I, s. 424; İsbehâni, *Ma'rifetu's-Sahâbe*, c. I, s. 474; Makrîzî, *age*, c. I, s. 369; Abdulcelil Alpkıray, *Sahabenin Yerleşim ve Vefat Yerleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 2005, s. 147.

103 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. VII, s. 365; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, c. I, s. 209; İbn Kesir, *age*, c. XI, s. 611; Nedvî-Ansârî, *age*, c. III, s. 343; A'zâmî, *age*, s. 47.

Hız. Ömer döneminde Horasan¹⁰⁴ üzerine askerî harekât kesintisiz bir şekilde devam ettirilerek, pek çok şehir bu dönemde İslâm ordularına boyun eğmiştir. Bununla birlikte Müslümanların, bölgede tam hâkimiyet sağlamaları ancak Hız. Osman'ın hilâfeti döneminde gerçekleşebilmiştir.¹⁰⁵ Hız. Osman döneminde gerçekleştirilen fetihler için gönderilen ordular, o dönemde önemli bir üs vazifesi görmüş olan Basra'dan hareket etmiştir. O dönemde Basra'ya yerleşmiş olan Büreyde, Uhud savaşı sonrasında gerçekleştirilen çok sayıdaki gaza, seriyeye ve savaşa da katılmış olmanın verdiği cihat aşkıyla, bölgedeki bu fetihlere de katılarak İslâm'ın yayılması için gayret göstermiştir.¹⁰⁶

Hız. Peygamber'i öldürmek üzere yola çıkmasının ardından Müslüman olan Büreyde, çok sayıda savaşta bulunmasına karşın Hız. Osman'ın şehadeti (35/655) ve sonrasında sahabe arasında vuku bulan ihtilaflara ve iç savaşlara ne katılmış ne de taraflar hakkında fikir beyan etmiştir. Fikrini soranlara ise ellerini açıp, söz konusu hadiselerde yer alan sahabilere dua ederek cevap vermiştir. Bu konuda Bekir b. Vâil kabilesinden bir şahıs şunları anlatmaktadır: "Sicistan'da Büreyde el-Eslem'in yanında bulunuyordum. Düşüncesini ortaya çıkarmak maksadıyla Hız. Ali, Hız. Osman, Hız. Talha ve Hız. Zübeyr hakkında konuşmaya başladım.¹⁰⁷ O, kıbleye yönelerek ellerini kaldırdı ve "Ya Rab! Osman'ı, Ali b. Ebi Talib'i, Talha b. Ubeydullah'ı, Zübeyr b. Avvam'ı affet" diye dua etti. Sonra bana dönüp, "Ortada kalasica, sen beni öldürmek mi istiyorsun?" dedi. "Allah'a yemin ederim ki, öyle bir amacım yoktu. Fakat ben, onlar hakkındaki düşünceni öğrenmek istedim" dedim. Bana "Onlar öyle kimselerdi ki, Allah yolunda çok büyük hizmetler etmişlerdir. Eğer Allah dilerse, onları çeşitli hizmetlerinden dolayı affeder veya dilerse sonradan yaptıklarından dolayı kendilerine azap eder. Onların hesabı Allah'a aittir" dedi.¹⁰⁸

Büreyde'nin bu yaklaşımı, sahabe arasında vuku bulan fitnelere dair görüş belirtmesinde güzel bir örnek olarak değerlendirilebilir. Ayrıca o, Hız. Osman'ın

104 "Güneşin doğduğu yer, güneş ülkesi; doğu bölgesi" anlamına gelen Horasan, tarihte İran'ın kuzeydoğusunda yer alan çok geniş bir coğrafi bölgesinin adı olup, günümüzde bölgenin toprakları üç parçaya ayrılmış; Merv (Mari), Nesâ (Nusay) ve Serahs yöresi Türkmenistan, Belh ve Herat yöresi Afganistan, kalan kısmı da İran sınırları içinde bulunmaktadır. Osman, Çetin, "Horasan", md., *DiA*, I-XLIV, 234-241, İstanbul, 1998, c. XVIII, s. 234.

105 Horasan'ın fethinin Hız. Ömer döneminde mi yoksa Hız. Osman döneminde mi gerçekleştiği hakkındaki görüşler ve kaynaklar bakımından bir sentez şeklinde geniş bilgi için bkz: İsmail Pırlanta, "Horasan Bölgesinin Fethi Meselesi", *C.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sy. 1, Sivas, 2001, ss. 387-402.

106 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 242, c. VII, s. 365; Taberî, *Tarih*, c. XI, s. 534; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. I, s. 209; Zehebi, *Siyer*, c. II, s. 469; Şafii, *age*, c. I, s. 177; İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 175; Şeyh, *age*, c. II, s. 347; İsbahâni, *Ma'rifetu's-Sahâbe*, c. I, s. 474; Makrîzi, *age*, c. I, s. 369; A'zâmi, *age*, s. 47; Nedvi-Ansarî, *age*, c. III, s. 343; Fâruk, *Eshâb-ı Kirâm*, s. 317; Nâserî, *age*, s. 24; Muhammedî, a.g.tz., s. 23; Alpkıray, a.g.tz., s. 147; Hüseyin Akgün, *Sahâbe Coğrafyası*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, 1999, s. 86.

107 İsmi geçen sahabiler, h. 36 (656) yılında vuku bulan ve Hız. Osman'ın katilini bulup cezalandırması için halife Hız. Ali'ye karşı Hız. Aişe, Hız. Talha ve Hız. Zübeyr'in de yer aldığı Cemal savaşdır. Cemal savaşında Hız. Ali'ye karşı savaş açanların arasında bulunan, aynı zamanda Cemal ashabının önderleri Hız. Talha ve Hız. Zübeyr başta olmak üzere her iki taraftan 10 bin kişi vefat etmiştir. Bkz: Taberî, *Tarih*, IV, 534, 539, 549; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, (tahk: Ebu'l-Fida Abdullah Kadi), I-X, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407/1987, c. III, ss. 130-134.

108 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 243; İbn Asâkir, *age*, c. V, ss. 180-181.

katilinin kim olabileceğini soranlara da “Ben bilmem, Allah onların, yani, katle sebebiyet verenlerin cezasını versin!” diyerek bu hususta da sessiz kalmayı tercih etmiştir.¹⁰⁹

Bu bilgilerden Büreyde'nin ilk iki halifeden sonra, sahabe arasında vuku bulan hiçbir fitneye veya savaşa katılmadığı anlaşılmaktadır. Fakat Minkârî'nin, Büreyde'yi Siffin savaşında (656) Hz. Ali tarafından Tahkimnâme'yi imzalayanlar arasında belirtmesi¹¹⁰, onun Siffin savaşına Hz. Ali taraftarı olarak katıldığını göstermektedir.¹¹¹ Şii kaynaklar da bunu esas alarak, Büreyde'nin Hz. Ali taraftarı olduğunu ileri sürmektedirler.¹¹² Fakat Siffin savaşında Büreyde'nin Hz. Ali tarafında olması onun Şii olduğu veya Şii tarafına meylettiği anlamına gelmez. Zira birçok sahabe bu savaşta Hz. Ali tarafında yer almış ve onu savunmuştur. Ayrıca Büreyde'nin “Benim kılıcım, Müslümanlara karşı kınından çıkmaz” demesi,¹¹³ Siffin savaşına da katılıp katılmadığı hakkında şüpheler uyandırmaktadır.

III. BÜREYDE'NİN MERV'E YERLEŞMESİ

Cihat aşkıyla dolu olan Büreyde, Emeviler döneminde de Allah yolunda cihat etmekle meşgul olmuş ve birçok beldenin Müslümanların hâkimiyetine girmesine, oralarda İslâm dininin yayılmasına katkı sağlayanlar arasında yer almıştır.

Hicri 45. (665) yılda Basra'ya tayin edilen Ziyad b. Ebîh (v. 53/672)¹¹⁴ döneminde Arap komutanlar üç yıl süren mücadeleler neticesinde Ceyhun nehrini aşarak bölgede yaşayan Türkler karşısında başarılı sonuçlar almışlardır. Maverâünnehr'e gerçekleştirilecek seferlerin daha iyi planlanabilmesi amacıyla Ziyad, ordugâh merkezlerini Kûfe ve Basra'dan Horasan'ın doğusunda bulunan Merv'e taşımıştır.¹¹⁵ Ziyad b. Ebîh, 51 (671) yılında Horasan valisi olarak Rebî' b. Ziyad el-Hârisî'yi atamış ve beraberinde elli bin kişilik bir ordu da göndermiştir. Bu ordu içerisinde Büreyde ve Ebû Berze el-Eslemî de bulunmaktaydı. Büreyde'nin

109 Nedvî-Ansarî, *age*, c. III, s. 343.

110 Bkz: Nasr b. Müzâhim Minkârî, *Vak'atu Siffin*, (tahk: Abdusselam Muhammed Harun), Dârü'l-Ceyl, Beyrut, 1410/1990, s. 507.

111 Siffin savaşı h. 36 (656) yılında Hz. Ali ile Muaviye arasında cereyan etmiş olup, Muaviye ordusu Hz. Ali ordusu karşısında mağlup olmaya başlayınca da Amr b. el-Âs'ın teklifiyle iki taraf arasında Tahkimnâme imzalanarak, iki tarafın seçtikleri hakemlerin 37 (657) yılında buluşmalarına rağmen, Amr b. el-Âs'ın tek tarafı kararı neticesinde Müslümanlar bir araya gelemeden Hz. Ali'nin hilafeti kaybetme, Muaviye'nin de onun yerini alma hareketinin son perdesi olmuştur. Ayrıca bu olay, Haricîler'in de ortaya çıkmasına ve Hz. Ali'yi şehit etmelerine kadar ulaşmıştır. Siffin savaşı ve Hakemler olayı hakkında geniş bilgi için bkz: Minkârî, *e.g.e.*, ss. 160-546; Algül, *İslam Tarihi*, c. II, ss. 501-521; Apak, *İslam Tarihi*, c. II, ss. 322-353; Apak, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001., ss. 140-187; İsmail, Yiğit, md. “Siffin Savaşı”, *DİA*, I-XL, İstanbul, 2009, c. XXXVII, ss. 107-108.

112 Emin, *A'yânü's-Şi'a*, I-X, Dârü't-Tevârif, Beyrut, 1406/1986, c. III, s. 560; Ayrıca bkz: Pâketçi, a.g.md., c. XII, s. 74.

113 Nedvî-Ansarî, *age*, c. III, s. 343.

114 Suyûtî, *Tarihü'l-Hulefâ*, (tahk: M.E. İbrahim), Kahire, ts, s. 222.

115 Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, s. 576-577.

Bundan sonra doğu seferlerinde bulunan Müslümanlar, sefere Merv'den hareket etmişlerdir. Bkz: Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu*, (çev: Fikret İşıltan), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1963, s. 206.

de içinde bulunduğu ordu, Belh üzerine giderek burayı sulh yoluyla fethetmiş, ayrıca Kuhistan'da da birtakım seferlerde bulunmuştur.¹¹⁶

Büreyde, Basra'dan ayrıldıktan sonra iki oğluyla beraber Sicistan'a gitmiş ve bir müddet oralarda kalmıştır¹¹⁷. Sicistan'da bir süre ikamet eden Büreyde, daha sonra Herat yolunu takip ederek Merv'e gelip yerleşmiştir.¹¹⁸ Vefat edinceye kadar Merv'de kalan Büreyde,¹¹⁹ burayı kendisine vatan edinmiş,¹²⁰ bir muallim olarak, Merv'de İslâm'ın yayılmasına yaptığı katkı büyük olmuş¹²¹ ve ilmi faaliyetlerle meşgul olmuştur. Ayrıca Merv'de bulunduğu sıralarda Horasan'da isyan eden şehirlere ve Doğu Türkistan'ın henüz fethedilmeyen şehirlerine düzenlenen fethilere de iştirak etmiştir.¹²²

Aşağı yukarı on bir küsur sene Merv'de kalan Büreyde (51 (671) - 62/63 (682-683) yılları arası)¹²³ sohbet tarzında Horasanlılarla irşad faaliyetinde bulunmuştur.¹²⁴ Bu bölgenin İslâmlaşmasında hiç şüphesiz onun katkılarının büyük bir etkisi olmuştur.

Diğer sahabilerle birlikte Büreyde'nin de Merv'e gelmesi burada dinî ilimlerin yayılmasına sebep olmuştur. Özellikle Büreyde'nin birçok hadisin ravisi olması ve uzun yıllar Hz. Peygamber'in (sav) bizzat yanında bulunması hasebiyle hadis ilmi burada gelişmiştir. Oğulları Abdullah ve Süleyman hadisleri ilk defa kitap haline getirmişlerdir. Ayrıca Büreyde'den sonra da fıkhu'l-hadis alanında birçok Mervezî lakaplı hadisçiler yetişmiştir.¹²⁵ Horasan'ın fethinden sonra, başta başkent olarak belirlenen Merv olmak üzere bölgedeki diğer şehirlere, Arap ailelerinin ve halkın hukukî meselelerine bakacak kadılar tayin edildiği bilinmektedir. Uslu, adı kaynaklarda zikredilmemiş olsa da Büreyde'nin, muhtemelen Merv'in ilk kadısı olduğunu belirtmektedir.¹²⁶

116 İbn Haldun, *Târih*, I-VII, Beyrut, 1421/2000, c. III, s. 17; İbn Hacer, *İsâbe*, c. I, s. 146; Ayrıca bkz: M. Bahaüddin Varol, "İlk Dönem İslam Siyasi Tarihinin Şekillenmesinde Horasan Bölgesinin Yeri ve Önemi", *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, y. 18, sy. 2, Konya, 2004, ss. 115-135.

117 Buhârî, *Tarîhu'l-Kebîr*, II, 141; İbn Hibban, *Târîhu's-Sahâbe*, s. 44; Akgün, a.g.tz., s. 88; Halilulla Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü (ilk üç asır)*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 2004, s. 55.

Ayrıca, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, karışıklıklar hakkında görüşünü soran Bekr b. Vâil kabilesinden bir şahsın "...o zamanlar Büreyde ile Sicistan'da bulunuyordum." (Bkz: İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 243; İbn Asâkir, *age*, c. V, ss. 180-181) demesi de Büreyde'nin Sicistan'da da bulunduğunu teyit etmektedir.

118 Farûk, *age*, s. 317; Güler, *agm*, s. 65; Atan, *agm*, s. 102.

119 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 242; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, c. I, s. 209; İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 175; İbn Hâcer, *İsâbe*, c. I, s. 146; İyaz Kaadi, *Şifâ-i Şerif*, (çev: Naim Erdoğan-Hüseyin S.Erdoğan), Çile Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 295; Mizzi, *age*, c. IV, s. 54; Nevevî, *age*, c. I, s. 133; Nas, *age*, c. II, s. 510; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. I, s. 424; Alpkıray, a.g.tz., s. 147.

120 İsbekânî, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, c. I, s. 374.

121 Zehebî, *Siyer*, c. II, s. 469.

122 Makrîzî, *age*, c. I, s. 369; G.A. Pugaçenkova, *Gadimi Mari*, Aşgabat, 1982, s. 18; Pâketçî, a.g.md., c. XII, s. 74; Seyid Mehdi Hâirî, "Büreyde b. Husayb", md., *Dâiretü'l-Meârif-i Taşayyu'*, III, ss. 218-219, Tahran, 1371/1952, c. III, s. 218.

123 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. VII, ss. 8, 366.

124 Recep Uslu, *Hicri I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1997, s. 166.

125 Çetin, a.g.md., 239; Ayrıca bkz: M. Yaşar Kandemir, "Hadis", md., *DİA*, I-XLIV, XV, 27-64, İstanbul, 1997, c. XV, s. 35.

126 Bkz: Uslu, a.g.tz., s. 114.

Kaynaklarda yer alan bilgilerden, Büreyde'nin Merv'e, Resûlullah'ın (sav) emrini yerine getirme çerçevesinde gittiği anlaşılmaktadır. Rivayete göre Resûlullah (sav) Büreyde'ye: "Önce doğu heyetine, sonra Horasan heyetine katıl. Daha sonra da Merv'e yerleş" buyurmuştur.¹²⁷ Taberânî'nin rivayetinde ise, "Ey Büreyde! Heyetler olacaktır. Horasan heyetine katıl, sonra Merv şehri heyetinde bulun! Oranın halkına kötülük değmez. Çünkü orasını Zülkarneyn inşa etmiştir" diye geçmektedir¹²⁸. Yakut el-Hamevî, söz konusu rivayete şu ziyadelerle yer vermiştir: "...orasını Zülkarneyn inşa etmiştir ve orada namaz kılmıştır. Nehirleri bol olup bereketle akarlar. Her bir menfezinin üzerinde yalın kılıçlı bekleyen melekler vardır; kıyamete kadar halkından kötülüğü defederler".¹²⁹ Ahmed b. Hanbel'in Müsned'indeki rivayetinde ise Büreyde'ye hitap etmeksizin "Benden sonra birçok heyet olacaktır. Siz de Horasan heyetinde olunuz, sonra Merv şehrine yerleşiniz. Zira onu Zülkarneyn inşa etmiştir. Orası için bereket duası yapmıştır. Halkına kötülük isabet etmez" diye geçmektedir.¹³⁰

IV. BÜREYDE'NİN ŞAHSİYETİ VE FAZİLETİ

Büreyde oldukça mütevazı bir kişiliğe sahipti. O, Hayber'in fethine (7/628) Hz. Peygamber (sav) ile katıldığını, kalede açılan gediklerden içeri dalarak savaştığını, üzerinde kırmızı bir elbise bulunduğu için herkesin kendini fark ettiğini söylemiş ve ardından "Müslüman iken şöhrete hamledilebilecek bu halimden daha büyük bir günah bilmiyorum" demiştir.¹³¹

Yüzbinleri bulan sahabe içerisinde şen-şakrak, şakacı, gülen, güldüren vb. değişik karakter ve mizaçta insanlar da bulunmaktaydı. Fakat bu değişik mizaçtaki insanların ortak özelliği Allah ve Resulü'nü (sav) sevmeleri, dinin emirlerine büyük bir hüsnü kabul ile uymaları veya uymaya çalışmaları idi.¹³² İşte, böyle bir mizaha sahip sahabilerden biri de Büreyde olup, kaynaklarda onun mizah ve şakayı seven bir sahabi olduğu belirtilmektedir.¹³³

Allah yolunda cihat etmeyi çok seven Büreyde, "At sırtında cihat etmekten daha güzel bir yaşantı yoktur!" demiştir.¹³⁴ Bir başka rivayette "Benim damarlarımda

127 İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 178.

128 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (tahk: H.A. es-Selefi), I-XX, Kahire, ts., c. II, s. 19.

129 Ya'kût, *Mu'cem*, c. V, s. 113.

130 Ahmed, *Müsned*, V, 357; Hadis hakkında geniş bilgi için bkz: İbn Kesîr, *age*, c. IX, ss. 151-153. Atan, Şuayb el-Arnaud'dan ve Albânî'den naklen hadisin oldukça zayıf olduğunu, güvenilir kaynaklarda bulunmadığını ve beldelerin faziletine yönelik olduğu için şüpheler olduğunu söylemektedir. Bkz: Atan, *agm*, s. 103.

Mevzû hadislerle yönelik çalışmalar yapan Kandemir de, şehir veya memleketleri medh veya zemmeden hadislerin mevzu olabileceklerini belirtmiş ve böyle yerler içerisinde Horasan ile Merv'i de zikretmiştir. Bkz: Kandemir, *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*, Ankara, 1975, ss. 169-170.

131 Zehebî, *Siyer*, c. II, s. 470; İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 179.

132 Akif Köten, *Hiz. Peygamber'in Sünnetinde Şaka ve Bazı Şakacı Sahâbiler*, Bursa, 1991, s. 29.

133 Ahmed, *Müsned*, V, 32; Köten, *age*, ss. 39-40.

134 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 243, c. VII, s. 365; Zehebî, *Siyer*, c. II, s. 470; İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 181; Güler, *agm*, s. 65; Önkâl, "Büreyde b. Husayb", md., *DİA*, c. VI, s.492; El-Hasan, a.g.md., c. V, s. 71. Kaynaklarda Büreyde'nin bu sözü Ceyhun nehrini gördüğünde (Zehebî, *Siyer*, II, 469) veya Belh nehrini gördüğünde (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 243) söylediği zikredilmektedir ki, Büreyde cihat amaçlı ta bu yerlere kadar gelmiştir.

cihat kanı akmaktadır. Hayatım at sırtında geçer” demiştir.¹³⁵ Gerçekten de Büreyde İslâmiyet’i kabul ettikten sonra, kendi memleketinde kalmadan Allah Resulü’nün (sav) yanına Medine’ye hicret etmiş, cihat aşkıyla Hz. Peygamber (sav) ile on altı gazveye katılmış, Hulefâ-i Râşidîn döneminde de fetihlere iştirak etmiş, daha sonra Basra’da kendisine ev yaptırmasına rağmen, gene cihat aşkıyla Horasan seferine katılarak memleketinden binlerce kilometre uzaklıktaki Merv şehrine gidip yerleşmiştir. Böylece Büreyde, Allah Teâlâ’nın “*İman edip hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihat eden kimselerin mertebeleri, Allah katında daha üstündür. İşte onlar, başarıya erenlerin ta kendileridir*”¹³⁶ ilahi müjdesine de layık olmuştur.

Büreyde, muhatabı halife dahi olsa hakkı söylemekten geri durmayan cesaretle bir kişi idi. Anlatıldığına göre, bir gün Muaviye’nin yanına girmiş, adamın birinin Hz. Ali’yi çekiştirdiğine şahit olmuştur. Bunun üzerine halifeye “Ey Muaviye! İzin verirsen bir şey söyleyeceğim” demiş, “Konuş!” cevabını alınca da, Muaviye’nin Ali’yi çekiştiren kişi gibi konuşacağını zannettiği Büreyde, şunları söylemiştir: “Ey, Muaviye! Resûlullah’tan (sav) “Şüphesiz ben, yaş-kuru yeryüzünde ne varsa hepsine şefaati umit ederim” buyururken işittim. Bu şefaati sen istiyorsun da Ali istemiyor, öyle mi?” demiştir.¹³⁷ Görüldüğü üzere, Büreyde kendi yanında Hz. Peygamber’in (sav) damadı, aynı zamanda daha önceki halife olan Hz. Ali hakkında ileri geri konuşmalara gönlü razı olmamış ve hakikatin tarafında olmayı tercih ederek halifeden bile çekinmeden gereken cevabı vermiştir.

Fazilet ve kemâl hususunda sahabe-i kiram arasında mümtaz bir mevkide bulunan Büreyde, daima Resûlullah’ın (sav) huzurunda bulunmaya gayret göstermiş ve huzura teklifsizce girip çıkabilen sahabe arasında yer alabilmiştir.¹³⁸ Kaynaklarda onun, Resûlullah’a Hz. Ömer’den de daha yakın olduğu belirtilmektedir.¹³⁹ Oğlu Abdullah, Büreyde hakkında şöyle demiştir: “Büreyde, İslâm’ın dörtte biridir”. Bu sözün şerh eden Ebû Abdillâh, “Yani, birincisi Resûlullah (sav), ikincisi Ebû Bekir, üçüncüsü Ebû Bekir’in azatlısı Âmir b. Führeyre, dördüncüsü ise Büreyde’dir” demiştir.¹⁴⁰

135 Nedvî-Ansarî, *age*, c. III, s. 343; Komisyon, *age*, c. I, s. 278.

Muhtemelen Büreyde’nin “La işu illa Turade’l-Hayl” sözünün cihat aşkı olduğu için söylediği düşünülerek böyle netice çıkarılmıştır.

136 *Tevbe*, 9/20.

137 Ahmed, *Müsned*, V, 347; İbn Asâkir, bu hadisi şu ziyade ile eserine almıştır: “Bunun üzerine Muaviye ona “Sus, akılsız ihtiyar.” dedi” Bkz: İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 178; Ayrıca bkz: Nedvî-Ansarî, *age*, c. III, s. 344; Atan, *agm*, s. 110. Büreyde’nin cesur sahabîlerden olduğu kaynaklarda geçmektedir. Bkz: Şeyh, *age*, c. II, s. 347.

138 Ahmed, *Müsned*, V, 350; Nedvî-Ansarî, *age*, c. III, s. 344.

139 Bkz: Şeyh, *age*, c. II, s. 347.

140 İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 180; Burada bahsedilen husus hicrette karşılaşmadır ki, onda Hz. Peygamber (sav), Hz. Ebû Bekir ve azatlısı Medine’ye gidiyorlardı, orada da İslâm yayılacaktı. Büreyde’nin de hicrette karşılaşmış, Müslüman olmasıyla birlikte, daha önce İslâm’ı temsil ederek Hz. Peygamber (sav) üç kişiyle hicret ederken, Büreyde’nin de katılması, İslâm’ın dörtte biri denilmesine sebep olmuştur.

Büreyde ibadetine düşkün bir zât olup, başkalarını da bu konuda ikaz etmekten geri durmamıştır. Ebû Melîh onun hakkında şunları anlatmaktadır: Bir gazâ sırasında bulutlu bir günde Büreyde ile birlikte idik. Havanın bulutlu olması veya meşguliyetinin fazlalığı sebebiyle uğraşırken¹⁴¹ “ikinci namazını kılmakta acele ediniz, zira Resûlullah’ın (sav) şöyle buyurduğunu işittim: “Kim ikinci namazını terk ederse, ameli boşa gider” demiştir.¹⁴² Büreyde sefer sırasında etrafındakilerin gevşek davrandığını görmüş olmalı ki, bu duyuruyu yapma durumunda kalmış ve Allah’a ibadetin geciktirilmemesini hatırlatmıştır.

Büreyde’nin Resûlullah’ın (sav) emrine olan bağlılığını şu hadise çok güzel sergilemektedir: Hz. Peygamber’in (sav) vefatından sonra çıktıkları Şam seferinde ordu komutanı olan Üsâme, karşılaştıkları düşmana ani baskın yapmayı planlamıştır. Bunun üzerine Büreyde: “Ey Ebû Muhammed! Şüphesiz ki ben Resûlullah’ın (sav) baban Zeyd b. Hârîse’ye savaşa giderken gittiği beldelerin insanlarını İslâm’a davet etmesini, şayet itaat ederlerse serbest bırakılmasını, eğer isterlerse (savaşa katılmadıkları için) Müslüman Araplar gibi fey¹⁴³ ve ganimet almaksızın evlerinde kalabileceklerini... nasihat ederken şahit oldum” demiş, Üsâme ise onu tasdik etmekle birlikte Resûlullah’ın (sav) kendisine en son emrinin uyguladığı şekilde olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine Büreyde “Resûlullah’ın (sav) emri, başım gözüm üstüne” diyerek itaatini belirtmiştir.¹⁴⁴

Resûlullah’ın (sav) emirlerini harfiyyen dinleyerek itaat eden Büreyde, Ondan (sav) işittiği “Ümmetim üç defa ihtilal geçirecektir. Biri Arabistan’da ufak bir mikyasta olur ve kısa bir müddet devam eder. İkincisi yine bu civarda olacak ki bu ihtilal nedeniyle bazı kimseler helak olacaktır. Üçüncüsü ise dışarıdan gelecektir. Bu ihtilalde atlar Müslümanların camilerine girecektir” hadisinden çok korkmuştur. Büreyde, yolculuğa iki-üç deve yükü erzakla hazırlıklı olarak çıkardı. Böyle bir ihtimali her zaman göz önünde bulundururdu. Çünkü onun, Resûlullah’ın (sav) her şeyi bildiğine kat’î imanı vardı.¹⁴⁵

Her zaman Hz. Peygamber’in (sav) yanında bulunmaya çalışan Büreyde’ye Efendimiz dua da öğretmiştir. Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (sav), bir gün Büreyde’ye: “Ya Büreyde! Allah Teâlâ’nın hayır murat ettiği kimseye talim buyurduğu ve hiç bir zamanda unutturmadiği duayı sana öğreteyim mi?” demiş, Büreyde de “Öğret, Ya Resulellah (sav)!” deyince, Hz. Peygamber (sav) ona şu duayı öğretmiştir: “Allah’ım ben zayıf ve âciz bir kimseyim, Rızanı kazanmam için Sen beni kuvvetlendir. Beni perçemimden tutarak iyiliğe götür. Son amelimi

141 İbn Hâcer, *Fethu'l-Bârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-VII, Beyrut, 1416/1996, c. II, ss. 218-219.

142 Buhârî, *Mevâkîf*, 15, 34; Nesai, *Salat*, 15; Ahmed, *Müsned*, c. V, ss. 449-450, 357, 360-361; İsbahânî, *Ma'rifetu's-Sahâbe*, c. I, s. 375; Şeyh, *age*, c. II, s. 349; Atan, *agm*, s. 107.

143 İslam devletinin gayrimüslim tebaadan aldığı cizye, haraç ve ticaret malları vergilerinin ortak adı. Geniş bilgi için bkz: Fayda, “Fey”, md., *DİA*, I-XLIV, XII, 511-513, İstanbul, 1995, c. XII, s. 511.

144 Vâkîdî, *Meğâzî*, c. III, ss. 1122-1123.

145 İbn Kesîr, *age*, c. XIX, s. 13; Nedvî-Ansârî, *age*, c. III, s. 345. Hadis için bkz: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. V, ss. 349-350;

İslâmiyet kıl! Allah'ım! Ben âcizim, Sen beni kuvvetlendir. Ben zelim bir kimseyim, Sen beni izzetlendir. Ben fakirim, Sen beni zenginleştir!"¹⁴⁶

Hız Peygamber (sav) Büreyde'ye iltifat etmiş ve ondan övgüyle de bahsetmesinin Paygamber nezdindeki derecesini göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber (sav), bir sefer sırasında konakladıkları yerde kalan bazı eşyayı Büreyde'nin sırtına koyup, ona "zâmile-yük devesi"¹⁴⁷ diyerek iltifat etmiştir. O seferde Büreyde, 16-17 adamın erzakını Allah yolunda sırtlandığı için Hz. Peygamber (sav) ona böyle bir yakıştırmada bulunmuştur. Resûlullah'ın (sav) ona bu şekilde iltifat etmesinde, hizmete manevi bir teşvik söz konusudur. Ayrıca Büreyde'nin bu kadar insanın yükünü yükleneyecek kadar hizmette gözü kara olması, bu şekilde Allah Resulü'nün (sav) iltifatını hak etmesine sebep olmuştur.¹⁴⁸

Kavmini irşad bahsinde değinildiği üzere Resûlullah (sav), Büreyde'nin, kavmini irşad ederek onların İslâm'a girmesine vesile olduğu için onu hayırlı bir insan olarak nitelemiştir.¹⁴⁹ Büreyde'nin oğlu Abdullah'ın babasından naklettiğine göre, Resûlullah (sav), Büreyde ve Hakem b. Amr el-Gifârî hakkında şöyle buyurmuştur: "Siz ikiniz doğu halkı için iki gözsünüz (yani, kollayıcısınız). Ehl-i Meşriq, ikinizle birlikte haşrolunur".¹⁵⁰ Bir başka hadiste Hz. Peygamber (sav) Büreyde'ye hitaben "Ey Büreyde! Allah Teâlâ gözüne ve kulağına zevâl vermesin; sen doğu halkı için bir nursun!" buyurmuştur.¹⁵¹ Yine Abdullah b. Büreyde'nin babası hakkında şöyle dediği rivayet edilmektedir: "...O (babam), kıyamet günü doğu halkının önderi ve nurudur. Zira babam bana Resûlullah'tan (sav) "Ashabımdan herhangi biri bir memlekette vefat ederse o, kıyamet günü onların önderi ve nurudur" hadisini nakletti".¹⁵²

146 İbn Ebi Şeybe Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, (tahk: Muhammed b. Abdullah-Muhammed b. İbrahim), I-XVI, Mektebetü'l-Rüşd, Riyad, 1425/2004, c. X, s. 64; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, I-X, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, 1415/1995, c. VI, ss. 346-347.

Atan, hadisin İbn Ebi Şeybe ve Taberânî'nin eserlerinde olduğunu hadisin isnadının sahih olduğunu fakat Buhârî ve Müslim'in sahihlerine almadıklarını ve mevzu olduğunu söyleyenlerin de olduğunu belirtmektedir. Geniş bilgi için bkz: Atan, agm, s. 107.

147 İnsanların yolculuk esnasında üzerine yiyecek ve eşya yükledikleri deveye "zâmile" adı verilmektedir. Zemahşerî, *el-Fâik fi Ğaribi'l-Hadis*, (tahk: A.M. El-Becâvî-M.Ebu'l-Fadl İbrahim), I-IV, ys., 1971, c. II, s. 124.

148 Haysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, I-X, Dâru'l-Kitabu'l-Arabi, Beyrut, 1402/1982, c. IX, s. 398.

Hız Peygamber'in (sav) bu iltifatını Büreyde'nin lakabı olarak zikreden Güler, bu lakabın bazı kaynaklarda "Râcile" şeklinde de verildiğini, fakat bunun müstensihini veya naşirin hatası olduğunu belirtmektedir. Bkz: Güler, agm, s. 64.

149 Vâkıdî, *Meğâzî*, c. II, s. 782; İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 179; Nâserî, *age*, ss. 35, 50-51; Atan, agm, s. 106.

150 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. I, s. 209; İbn Asâkir, *age*, c. V, ss. 180, 181.

151 İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 180.

152 Buhârî, *Kebir*, c. II, s. 141; Buhârî, *Târîhu's-Sağir*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1406/1986, c. I, s. 167; Tirmizî, Menâkıb, 58.İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. I, s. 209; İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 186; İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 181; Bekrî, *Mu'cemu Mesta'cem min Esmâ'il-Bilâd ve'l-Mevâdî*, I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1998, c. I, ss. 27-28; İsbahânî, *Ma'rifetu's-Sahâbe*, c. I, s. 374; Mercânî, *Behcetü'n-Nüfûs ve'l-Esrâr fi Târîhi Dâri Hicreti'n-Nebiyyi'l-Muhtâr*, (tahk: Muhammed Abdulvehhab Fadl), I-II, Dâru'l-Ğarb, Beyrut, 2002, c. II, ss. 794-795.

Bu hadis için "zayıf", "garip", ravilerinin içinde ise, "rivayet eden hadisleri hiç bir surette alınmaz", "itibar için kullanılır" diyenler de vardır. Geniş bilgi için bkz: Atan, agm, s. 105.

H. Peygamber'in (sav) bazı zamanlar yürürken ashabın elinden tuttuğu, bazılarına yaslandığı, bineğini aldığı, kucaklayıp bağına bastığı olmuştur. Allah Resulü'nün (sav) ashabına bu şekilde yakınlık göstermesi onlar için bir ayrıcalık ve şeref olmuştur. İşte böyle bir ayrıcalık ve şerefin sahibi nadir insanlardan biri de Büreyde'dir. Anlatıldığına göre, Büreyde bir gün bir ihtiyaç için evinden çıkmış, aniden Resûlullah'ı (sav) yanında yürürken bulmuştu. H. Peygamber (sav) Büreyde'nin elinden tutmuş ve beraber yürümüşlerdir. Büreyde bu hadiseyi aktarırken, devamında karşılaştıkları bir olayı da anlatmıştır: "Biz böyle yürürken namaz kılan bir adama rastladık ki, rükû ve secdeleri (mübalağalı bir biçimde) uzun uzun yapıyordu. H. Peygamber (sav) "Ne dersin, riya için mi böyle yapıyor?" diye bana sordu. Ben de "Allah ve Resulü daha iyi bilir" deyince, elimi bırakarak ellerini (avuçları birleşecek şekilde) kavuşturdu, aşağı yukarı hareket ettirerek "Orta yolu tutunuz! Orta yolu tutunuz! Orta yolu tutunuz! Zira her kim din ile (kendisini), güç yetiremeyeceği ibadete zorlayarak) yarışır, bu din onu yener" buyurdu".¹⁵³

V. BÜREYDE'NİN HADİS İLMİNDEKİ YERİ

Büreyde, H. Peygamber'le (sav) yollarının kesiştiği hicret yolculuğunda Müslüman olmuş ve ömrünün sonuna kadar bu hal üzere kalmış, ayrıca H. Peygamberle (sav) birlikte seferlere katılmıştır. Bu vb. nedenler onu, hadis ilmi açısından da önemli bir şahsiyet haline getirmiştir. Müslüman olup Medine'ye yerleştikten sonra daima H. Peygamber'in (sav) yanında bulunan Büreyde, Allah Resulü'nden (sav) 164 hadis rivayet etmiştir.¹⁵⁴ Bununla birlikte onun 150¹⁵⁵ veya 167¹⁵⁶ hadis rivayet ettiğini belirtenler de vardır.¹⁵⁷

Büreyde'den hadis rivayet edenlerin başında öncelikli olarak iki oğlu Abdullah ve Süleyman gelir. Abdullah b. Abbas, Âmir eş-Şa'bî, Ebû Davud Nüfeyl b. el-Hâris, Abdullah b. Evs el-Huzaî, Ebu'l-Melih Âmir b. Üsâme el-Hüzeli, Abdullah b. Mevele, Abdurrahman b. Cevşen de Büreyde'den hadis rivayet edenler arasındadır.¹⁵⁸

153 Ahmed, *Müsned*, V, 350; Taberânî, *Kitâbu'd-Duâ*, (tahk: Muhammed Said b. Muhammed Hasan el-Buhârî), I-III, Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, Beyrut, 1408/1987, c. II, s. 832.

Nâserî, Büreyde'nin daima Resûlullah'ın (sav) yanında bulunduğunu, Allah Resulü (sav) nereye giderse Büreyde'yi de yanında götürdüğünü, öyle bir beraberlerdi ki, hatta kendi aile fertlerini ziyaret için gittiğinde de Büreyde'yi götürdüğünü belirtmektedir. Bkz: Nâserî, *age*, ss. 44-45.

Hadisin zayıf olduğunu söyleyenler de vardır. Geniş bilgi için bkz: Erol, a.g.tz, ss. 98-99.

154 Nevevî, *age*, c. I, s. 133; Jumabayev, a.g.tz., s. 55; Güler, agm, s. 65; Önkâl, "Büreyde b. Husayb", md., *DİA*, c. VI, s. 492.

155 Zehebi, *Siyer*, c. II, s. 471; Makrîzî, *age*, c. I, s. 369; Uslu, a.g.tz, ss. 166-167.

156 Nas, *age*, c. II, s. 570; Şeyh, *age*, c. II, s. 350.

157 Concordance'de rivayet ettiği hadislerin sayısı 201 olarak geçiyorsa da Kütüb-i Tis'a içerisinde ondan rivayet edilen tekrarlarla birlikte toplam 299 hadis mevcuttur. Bkz: Atan, agm, s. 110.

158 Ayrıca bkz: Zehebi, *Siyer*, c. II, s. 469; İbn Hâcer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. I, s. 433; İbn Ebî Hatem, *age*, c. I, s. 424; Mizzî, *age*, c. IV, s. 54; Nevevî, *age*, c. I, s. 133; Nedvî-Ansârî, *age*, c. III, s. 344; Muhammedî, a.g.tz., s. 25; Jumabayev, a.g.tz., s. 55; Atan, agm, ss. 110-111; Güler, agm, s. 65; Önkâl, "Büreyde b. Husayb", md., *DİA*, c. VI, s. 492.

Ayrıca Büreyde Ümmü Seleme, Abdullah b. Mes'ûd ve Ebû Musa el-Eş'arî'den de hadis rivayet etmiştir.¹⁵⁹

VI. VEFATI VE KABRİ

Ömrünün son senelerini Merv'de geçiren Büreyde, vefat etmeden önce kabrine iki hurma dalı dikilmesini vasiyet etmiştir¹⁶⁰. Bu vasiyette Hz. Peygamber'in (sav) sünnetine uyma ve bundan hâsıl olacak faydayı elde etme gayreti gözlenmektedir. Zira Resûlullah (sav) bir gün iki kabrin yanından geçerken, onların kabirlerinde azap gördüklerini haber vermiş ve yaş bir hurma dalını ikiye bölerek her bir kabre dikip: "Bu dallar yaş kaldığı müddetçe, belki azapları hafifletilir" buyurmuştur.¹⁶¹

Allah yolunda cihat etmek için kendi memleketinden çıkıp, Merv'e kadar giden Büreyde, geride merkep bağlamaya yarayan deri bir ipten başka dünyalık bir şey bırakmadan¹⁶² Yezid b. Muaviye'nin hilafeti zamanında 62/682¹⁶³ veya 63/683¹⁶⁴ senesinde Merv'de vefat etmiştir.¹⁶⁵ Büreyde Horasan bölgesinde en son vefat eden sahabedir.¹⁶⁶

Büreyde gösterişi sevmediği için mezarının gözden uzak bir yerde bulunmasını, yol üzerinde olmamasını vasiyet etmiştir. Ancak onun bu vasiyetine uyulmayarak yol kenarına, her kesin göreceği bir yere defnedilmek üzere mezar kazılmıştır. Ancak açılan mezar, henüz defin işi gerçekleştirilmeden çökmüştür. Bu nedenle yol kenarına mezar yapılmasından vazgeçilerek,¹⁶⁷ başka sahabe ve

159 Atan, agm, s. 110; Muhammedî, a.g.tz., s. 25.

Büreyde'nin ravileri, rivayet ettiği hadislerin konuları hakkında geniş bilgi için bkz: Atan, agm, s. 110-116. Ayrıca rivayet ettiği 164 hadis hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Erol, a.g.tz., s. 13-111.

160 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. VII, s. 8; Zehebî, *Siyer*, c. II, s. 470; Şeyh, *age*, c. II, s. 351.

161 Atan, agm, s. 108. Hadis için bkz: Buhârî, *Taharet*, 55, Cenaiz, 88, Edeb, 46; Müslim, *Tahâret*, 34;

Nâserî, bazılarının Büreyde'nin kendisiyle beraber iki mızrağın da kabrine koyulmasını vasiyet ettiğini ve büyük ihtimalle de mızraklarla beraber defnedildiğini belirtmektedir. (Bkz: Nâserî, *age*, s. 52). Nâserî'nin bu söylediği, kaynaklarda geçen "iki hurma dalı" tabirinin müstensih tarafından yanlış okunmuş olmasından kaynaklına gerek.

162 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. VII, s. 8; Zehebî, *Siyer*, c. II, s. 470.

163 Zehebî, *Tarihü'l-İslam*, s. 22; Zehebî, *Siyer*, c. II, s. 470; Zehebî, *İber*, c. I, s. 48; Nevevî, *age*, c. I, s. 133; Hanbelî, *age*, c. I, s. 70; Taberânî, *age*, c. II, s. 19; İsbahânî, *Ma'rifetu's-Sahâbe*, c. I, s. 374.

164 İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 178; Taberî, *Târîh*, c. XI, s. 534; Şafîî, *age*, c. I, s. 177; İbn Hacer, *Takrib*, c. I, s. 96; İbn Hâcer, *İsâbe*, c. I, s. 146; Mizzi, *age*, c. IV, s. 65; Temimi, *age*, c. II, s. 450; İbn Kesir, *age*, c. XI, s. 611.

165 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. VII, ss. 8, 365; Buhârî, *Tarihü'l-Kebir*, c. II, s. 141; Halife b. Hayyât, *Târîh*, (tahk: Ekrem Ziya el-Umerî), Dâru't-Tayyiba, Riyad, 1405/1985, s. 251; Zehebî, *Duvelu'l-İslâm*, I-II, Dâru Sadir, Beyrut, 1999, c. I, s. 55. Vefat tarihinin 62/682 veya 63/683'de olduğunu söyleyenlerle birlikte, 60/680 (Lecker, a.g.md., c. IV, s. 80), 61/681 (Jukovskiy, *age*, s. 11) diyenler de vardır. Zehebî ise en sıhhatli olanının 62/682 olduğunu belirtmiştir. Bkz: Zehebî, *Siyer*, c. II, s. 470.

166 Mizzi, *age*, c. IV, s. 55; Nevevî, *age*, c. I, s. 133; Mercânî, *age*, c. II, s. 794; Şeyh, *age*, c. II, s. 351.

Muhammedî, Horasan'da en son Ebû Berze el-Eslemî'nin h. 64 senesinde vefat ettiğini söyleyenlerin de olduğunu, fakat bu konuda farklı bilgilerin mevcut olduğunu tezinde belirtmiştir. Ayrıca Vâkîdî ve Halife b. Hayyât'ın, Ebû Berze el-Eslemî'nin Nişabur'da vefat ettiğini, Sicistan ve Herat'ta cihatta bulunduğunu söylediklerini belirten Muhammedî, kaynaklarda onun Basra'da vefat ettiğini söyleyenlerinde bulunduğunu belirtmiş; dolayısıyla Horasan'da en son vefat eden sahabenin Büreyde olduğunu zikretmiştir. Bkz: Muhammedî, a.g.tz., s. 26.

167 İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 178.

tabînin de bulunduğu Tennûrkeran denilen Merv'in kabristanlıklarından Cissîn¹⁶⁸ mezarlığına¹⁶⁹ defnedilmiştir. Büreyde'nin oğlu Abdullah'ın "Babam Merv'de vefat etti. Kabri Cissîn'dedir..."¹⁷⁰ ifadesi de kabrinin yeri hakkındaki rivayetleri desteklemektedir. Büreyde'nin daha sonra yapılmış Arapça küfi yazıları bulunan mezar taşında da kabrin Büreyde'ye ait olduğu ifade edilen yazılar mevcuttur.¹⁷¹

Büreyde'nin kabri, Merv'de medfun olan bir diğer sahabe, Hakem el-Gıfârî'nin kabriyle yan yanadır.¹⁷² Bilindiği üzere Hakem el-Gıfârî daha önce h. 50 (670) de vefat etmiş¹⁷³, Büreyde de onun yanına defnedilmiştir.¹⁷⁴ Bu sahabelerin mezarları bölge sakinleri ve diğer Müslümanlar tarafından her zaman ziyaret edilen yerlerden biri olmuştur. Nitekim araştırmacı Jukovskiy, 12-13. yüzyıllarda da bu kabirlerin ziyaret edildiğini düşünmektedir.¹⁷⁵ Hâlihazırda da bu mezarlar sürekli olarak ziyaret edilen yerler arasında olup, yöre halkı sahabe mezarlarının yer aldığı bu kabirleri "Burıdalar" ya da "Burıda Babalar" adlarıyla zikretmektedir. Ayrıca bu kabirler Türkmenler arasında en kutsal yerler olarak bilinmektedir.¹⁷⁶

Büreyde ve Hakem el-Gıfârî'ye ait kabirlerin mezar taşları ve kabirler üzerinde türbeler de mevcuttur. Ancak bu türbelerin yapıldığı tarihe dair bilgiler farklıdır. Arhelog rus bilim adamı Jukovskiy (1858-1918), söz konusu türbe ve mezar taşlarının ne zaman yapıldığının bir muamma olduğu, ancak yapılaş biçiminden onun Timurlar zamanına, yani XV. yüzyıla ait olabileceği kanaatindedir. Ayrıca mezar taşı yazısının da aynı zamanda yapılmış olabileceğini, çünkü onların daha önceden yapılmış gibi gözükmediğini söylemektedir.¹⁷⁷ Tarihi bilgiler de onun

168 Ya'kût el-Hamevî (v. 626/1229) Mu'cem'inde "Cissîn" hakkında şu bilgileri vermektedir: Ebû Sa'd "Cissîn", Ebû Nuaym el-Hafız ise "Cassîyn" diye okumuştur. Merv'de bir mahalle olup, zamanla yıkılıp, mezarlık yapılmıştır. Adına tandır yapanlar anlamında "Tennûrkeran" denilen bu mezarlığa bazı sahabeler defnedilmiştir. Bkz: Ya'kût, *Mu'cem*, c. I, s. 498; Ayrıca bkz: Jukovskiy, *age*, s. 39; Elhame Meftah, "İstoriçeskaya Geografiya Murgaba-Merva i Merverrûda", *Mervnâme: Kniga o Merva*, sy. 6-7, Aşkabat, 2003, ss. 68-141, s. 133; Ayrıca Ya'kût, halihazırda (kendi dönemi için) mezarının Merv'de bulunduğunu ve üzerinde bayrak gördüğünü söylemektedir. Bkz: Ya'kût, *Mu'cem*, c. V, s. 113.

Cissîn mahallesi şimdi Eski Merv'in "Kiçi Soltangala" ya da "Günorta Aylav" diye isimlendirilen bölgesinde bulunmaktadır. Bkz: Kakajan Bayramow, *Türkmenistanın Meşhur Ziyaratlık Yerleri*, "Mlym", Aşkabat, 2012, s. 33.

Bu yerin ismi "Hissîn", "Hisn" (İbn Abdilber, *age*, c. I, s. 186) şeklinde de geçmektedir.

Pâketçi, Nişâbü'rî'den naklen "Hisayn" diye adlandırılan bu yeri Merv'e muhacir olarak gelen müslümanların ordugâh olarak kullandıklarını belirtmektedir. Bkz: Pâketçi, a.g.md., c. XII, s. 75.

Jukovskiy, Merv şehrinin dışında olan kabrin Gavürkale ve Sultankale mahallelerinin arasında olduğunu, eskiden bu yere "Cissîn" denildiğini belirtmektedir. Jukovskiy, *age*, s. 134.

169 Bekrî, *age*, c. I, s. 27.

170 İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 181; Buhârî, *Tarîhu's-Sağîr*, c. I, s. 167; Mizzî, *age*, c. IV, s. 55.

171 Yazılar hakkında bkz: Jukovskiy, *age*, ss. 128-131; Bayramow, *age*, ss. 36-38; Ayrıca bkz: Nâserî, *age*, s. 18.

172 İbn Asâkir, *age*, c. V, s. 178; Buhârî, *Tarîhu'l-Kebîr*, c. II, 141.

173 Sönmez, a.g.md., *DİA*, c. XV, s. 175.

174 Muhammedî, a.g.tz., s. 26.

175 Jukovskiy, *age*, s. 134.

176 Bayramow, *age*, ss. 33-34.

"Burıda" ya da "Bureyda" kelimesi Büreyde'nin Türkmenler arasında kullanılan şeklidir. "Baba" kelimesi ise, Türkmencede dede anlamına gelmektedir ki, aynı zamanda bu kelime sahabe, evliya vs. meşhur şahıslar ve saygıdeğer insanlar için onlara karşı saygı amaçlı kullanılmaktadır.

177 Jukovskiy, *age*, s. 134; Ayrıca bkz: A.İ. Dmitrieva-Mamanova, *Putovoditel po Türkmenistanu i Jelezniını Dorogami Sredne Aziatskoy i Taşkentskoy*, İ.Şruht Yayınevi, Sankt-Peterburg, 1913, ss. 225-226; Puğaçenkova, *İsskusstvo*



Büreyde b. Husayb el-Eslemî ve Hakem b. Amr el-Gifârî'nin Mezarlarının Bulunduğu Türbelerin Günümüzdeki Şekli

görüşünü desteklemektedir. Nitekim XV. yüzyılın başlarında Timurlu hükümdarı Şahruh, Büreyde ve Hakem el-Gifârî'nin kabrinin üstüne türbe yaptırarak, bunların kuzey yönünde iki eyvan ve batı yönünde bir mescit inşa ettirmiştir. Kare planlı ve üzeri kubbeli olan türbeler, renkli kerpiçlerin etkisiyle en güzel bir biçimde yapılmaya çalışılmıştır. Mezarların üzerine yazılı ve işlemeli mermer taş koyulmuştur.¹⁷⁸ Türbeler XX. yüzyılın başlarında yeniden onarım görmüş ve o

Turkmenistana, Moskva, 1967, s. 168.

Sayan, Türbelerin Moğol işgalinden önce de mevcut olduğunu, Timurlular zamanında ise yeniden yapıldığını belirtmektedir. Bkz: Yüksel Sayan, "Merv", md., *DA*, I-XLIV, XXIX, ss. 223-225, Ankara, 2004, c. XXIX, s. 224.

178 Timurlulardan Şahruh, Bağdis'te bulunurken, Moğol istilasından beri tahrip edilmiş bir halde kalan Merv şehrinin imarını, ayrıca bütün Horasan'da baştanbaşa imar faaliyetlerinde bulunulmasını istemiştir. Bu emir gereğince birçok yol düzeltilmiş, yeni köprüler inşa edilmiş ve eskileri yenilenmiştir. Şahruh'un emirleri gereğince Murgap ırmağından çıkan Merv suyunun harap olan seddinin tamiri ve Merv şehrinin yeniden inşası kısa zamanda gerçekleştirilmiştir. Geniş bilgi için bkz: İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991, s. 118-126.

günkü şekliyle ayakta durmaktadır. Yıkılan mescidin yerine ise son yıllarda yenisi yapılmıştır.¹⁷⁹ Fakat zamanla tekrar türbeler hasar gördüğü için TİKA (Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı) tarafından aslına uygun şekilde restorasyon çalışmaları sürdürülmektedir.

Sonuç

Büreyde b. Husayb, Huzâa kabilesinin Eslem kolunun Sehmoğulları boyuna mensuptur. İslâmiyet'in geldiği yıllarda da Büreyde, Eslem oğullarının reisliğini yürütmekte idi. Hz. Peygamber (sav) Tevhit inancının Mekke'de hâkim olamayacağını anlayınca, Medine'ye hicret etmeye karar vermiş, fakat müşrikler buna da engel olmaya çalışarak yolda Hz. Peygamber'i (sav) yakalayana ödüller vereceklerine dair vaatlerde bulunmuşlardı. Büreyde de bu ödüle sahip olmak için yola koyulmuş, fakat Hz. Peygamber (sav) ile aralarında geçen konuşmadan etkilenerek Müslüman olmuş, Resûlullah'ı (sav) kendi arazilerinde misafir etmiş, Kur'an ayetlerini öğrenmiş ve namaz kılmıştır. Hz. Peygamber'in (sav) Medine'ye sağ salim ulaşmasına, elinde İslâm'ın ilk sancağını alarak vesile olduktan sonra, Hz. Peygamber'in (sav) emriyle kabilesinin yanına dönerek irşad faaliyetlerinde bulunmuştur.

Uhud savaşını müteakiben Hz. Peygamber'in (sav) yanına gelen Büreyde, bundan sonra cereyan eden on altı gazveye Allah Resulü (sav) ile beraber iştirak etmiş; kâtiplik ve zekât amili olarak da görevler almıştır. Yaptığı hizmetlerden memnun kalan Hz. Peygamber (sav) Büreyde'yi methetmiştir. Büreyde ise daima Allah Resulü'nün (sav) yanında olmuştur. Hz. Peygamber (sav) döneminde seriyyelere de iştirak eden Büreyde, Resûlullah'ın (sav) son hazırladığı Üsâme ordusunun da sancaktarlığını yapmıştır.

Hz. Peygamber'in (sav) irtihalinden sonra kabilesiyle beraber Hz. Ebû Bekir'in emrine giren Büreyde, Hz. Peygamber'in (sav) son hazırladığı askerî birlik olan Üsâme ordusunun sancaktarlığını yapma şerefine de nail olmuştur. Hz. Ömer döneminde halifeye beraber Şam seferine katılmış, daha sonra kendi kabilesinin de yaşadığı bölgeye emir tayin edilmiştir. Basra şehrinin kurulmasıyla buraya yerleşen Büreyde, Hz. Osman döneminde Horasan bölgesine düzenlenen fetihlere katılmıştır. Şiî kaynaklarda farklı bilgiler olmasına karşın, Büreyde ilk üç halife sonrasında sahabiler arasında vuku bulan savaşlara ne katılmış, ne de fikir beyan etmiştir. "Benim kılıcım Müslümanlara karşı kınından çıkmaz" diyen Büreyde, Müslümanların kendi arasındaki ihtilaflardan uzak durmaya çalışmıştır.

İslâm uğruna yapılan cihada büyük önem veren Büreyde, Emeviler döneminde Ziyad b. Ebîh'in ordugâh şehrini Basra'dan Merv'e taşınmasıyla, Horasan fetihlerine katılmış ve ailesini de yanına alarak yeni ordugâh şehri olarak belirlenen Merv'e

179 Pugaçenkova, *Gadimi Marı*, ss. 18-19; Bayramow, *age*, ss. 34-35; Sayan, a.g.md., *DİA*, c. XXIX, s. 224; E. Esin, "Merv", md., *Türk Ansiklopedisi*, Ankara, 1976, c. XXIV, ss. 20-21.

yerleşmiştir. Memleketinden binlerce kilometre uzaklıktaki bu şehirde İslâm dininin yayılması ve dinî ilimlerin neşri için uğraşmış, ayrıca doğu Türkistan'a düzenlenen seferlere de katılmıştır. Hayatı boyunca İslâm dininin yayılması için gayret gösteren Büreyde, geride merkep bağlamaya yarayan deri bir ipten başka dünyalık bir şey bırakmadan 62/63 (682/683) yılında vefat etmiştir. Onun aynı zamanda Horasan bölgesinde vefat eden en son sahâbi olma özelliği de bulunmaktadır.

Büreyde mütevazı, mizah ve şakayı seven, cihat aşkıyla dolu, cesaretli, adalet ve hakkaniyet taraftarı, ibadete düşkün, Allah Resulü'ne (sav) bağlı sahabilerdendir. Daima Resulullah'ın (sav) yanında bulunmaya gayret gösteren Büreyde, 164 hadis rivayet etmiş, ondan sonra çocukları da bu hadisleri Merv şehrinde ilk defa kitap haline getirmişlerdir.

Büreyde'nin İslâm için yaptığı bütün bu hizmetler ve gayretler sayesinde onun kabri de ayrı bir fonksiyon icra etmiştir. Zira kabri genelde Horasan, özelde ise Türkmenistan ve Merv ile İslâm'ın bütün doğu topraklarında İslâm'ın varlığını devam ettirmesinde etkili olmuştur. Haddizatında Büreyde gibi sahabilerin Orta Asya'ya yerleşmeleri, dinin yayılması ve gelişmesi için yaptıkları faaliyetler neticesinde sonraki yıllarda bölgede medreselerin ve kültür merkezlerinin temellerinin atılmasına vesile olmuştur. O zamanlar belki bunun farkında olmayan yerli halk, bu gün onun kabrini ziyaret ederek minnet duymaktadır.

Kaynakça

- Ahmed, B. Hanbel, Ebû Abdullah (v. 281/855), *Müsned*, I-V, Beyrut, ts.
- Aka, İsmail, *Timur ve Devleti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991.
- Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, I-IV, Gonca Yayınevi, İstanbul, 1986.
- Alpkıray, Abdulcelil, *Sahabenin Yerleşim ve Vefat Yerleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 2005.
- Apak, Âdem, *İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
- , *Anahatlarıyla İslâm Tarihi*, I-IV, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010-2011.
- Atan, Abdullah Hikmet, "Fazilet ve Mücadele Örneği; Orta Asya'da Bir Sahâbi Büreyde el-Eslemî (r.a.) ve Hadis Rivayetindeki Yeri", *Ottarar Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, y. 1, sy. 1, Çimkent, 2007, ss. 89-122.
- Atmaca, Esra, *Hudeybiye Seferi (6/628)*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, 2007.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed (v. 855/1451), *Umdetü'l-Kârî Şerhü Sahihî'l-Buhârî*, I-XXV, Dâru'l-Kitâbu'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.
- A'zâmî, Muhammed Mustafa, *Küttâbü'n-Nebi Sallallahu Aleyhi Vesellem*, Şeriketü't-Tıbaatî'l-Arabiyye, Riyad, 1401/1981.
- Bayramow, Kakajan, *Türkmenistanın Meşhur Ziyaratlık Yerleri*, Ylym, Aşgabat, 2012.

- Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülaziz b. Muhammed (v. 487/1094), *Mu'cemu Mesta'cem min Esmâ'îl-Bilâd ve'l-Mevâdî*, I-V, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1998.
- Belâzûrî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir (v. 279/892), *Fütûhu'l-Buldân*, (thk: Abdullah Enis et-Tabbâ-Ömer Enis et-Tabbâ), Müessesetü'l-Me'ârif, Beyrut, 1407/1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *Târîhu'l-Kebîr*, I-VIII, Beyrut, ts. -----, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-IV, Matba'atu's-Selefiyye, Kahire, 1400/1980.
- Çetin, Osman, "Horasan", md., *DİA*, I-XLIV, XVIII, ss. 234-241, İstanbul, 1998.
- Demircan, Adnan, *Nebevî Direniş Hicret*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Dımaşkî, Muhammed b. Salih (v. 972/1536), *Peygamber Külliyyâtı*, (çev: Adem Yerinde), I-XII, Ocak Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- el-Beblâvî, Mahmûd Ali, *Târîhu Hicretü'n-Nebeviyye ve Bed'u'l-İslâm*, Beyrut, 1406/1985.
- el-Hasan, Mina, "Büreyde b. Husayb", md., *El-Mevsûati'l-Arabiyye*, c. V, s. 71, Dımaşk, 2002.
- Emîn, Muhsin el-Hüseynî el-Âmilî, *A'yânü's-Şî'a*, I-X, Dâru't-Tevârif, Beyrut, 1406/1986.
- Ensârî, Ebi Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Hudeyde (v. 783/1381), *el-Misbâhu'l-Muddî fî Küttâbî'n-Nebîyyî'l-Ümmî ve Rusulihî ila Mülûki'l-Ardî min Arabî ve Acemî*, I-II, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1405/1985.
- Erkocaaslan, Recep, *Hz. Peygamber Savaşlarından Benî Mustalik Gazvesi ve İfk Olayı*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa, 2008.
- Erol, Abdullah, *Büreyde Bin Husayb'ın Hayatı ve Rivayetleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2015.
- Esîn E., "Merv", md., *Türk Ansiklopedisi*, c. XXIV, ss. 18-21, Ankara, 1976.
- Fârûk, Ahmed, *Eshâb-ı Kirâm*, Hakikat Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2002.
- Fayda, Mustafa, "Bey'atürri'dân", md., *DİA*, I-XLIV, c. VI, ss. 39-40 İstanbul, 1992.
- , "Fey", md., *DİA*, I-XLIV, c. XII, ss. 511-513, İstanbul, 1995.
- Güler, Zekeriya, "Hicret Sırasında Hz. Peygamber'in Üslûbundan Etkilenerek Müslüman Olan Büreyde b. Husayb ve Günümüze Yansımaları", *İSTEM*, y. 2, sy. 4, Konya, 2004, ss. 63-72.
- Hâirî, Seyid Mehdi, "Büreyde b. Husayb", md., *Dâiretü'l-Meârif-i Taşayyu'*, c. III, ss. 218-219, Tahran, 1371/1952.
- Halife B. Hayyât, Ebû Ömer el-Leysî (v. 240/854), *Târîh*, (thk: Ekrem Ziya el-Umerî), Dâru't-Tayyiba, Riyad, 1405/1985.
- Hamidullah, Muhammed, *Hz. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları*, (çev: Salih Tuğ), Yağmur Yayınları, İstanbul, 1972.
- Hanbelî, Ebî Fellah Abdülhey b. İmad (v. 1089/1678), *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri min Zeheb*, Dâru'l-Haya, I-VIII, Beyrut, ts.
- Haysemî, Nûruddin Ali b. Ebi Bekir (v. 807/1404), *Mecmau'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, I-X, Dâru'l-Kitabu'l-Arabi, Beyrut, 1402/1982.
- İbn Abdilber, İbn Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed (v. 463/1071), *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, (thk: Ali Muhammed el-Becâvî), I-IV, Dâru Nehdatu Mısır, Kahire, ts.

- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah ed-Dimaşkı (v. 711/1311), *Muhtasar Târihu Dimaşk*, (thk: Ruhiyye el-Hannas), I-XXIX, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1408/1987.
- İbn Düreyd, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan el-Ezdî (v. 321/933), *Kitâbu'l-İştikâk*, (thk: Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetü'l-Müsenna, Bağdat, 1399/1979.
- İbn Ebî Hatim, Ebi Muhammed Abdurrahman b. İdris b. el-Münzir er-Razî (v. 327/939), *el-Cerh ve't-Ta'dil*, I-IX, Beyrut, 1371/1952.
- İbn Ebi Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, (thk: Muhammed b. Abdullah-Muhammed b. İbrahim), I-XVI, Mektebetü'l-Rüşd, Riyad, 1425/2004.
- İbn Hâcer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hâcer el-Askalânî (v. 852/1448), *Tezhîbu't-Tezhîb*, I-XII, Dâru Sadır, Beyrut, 1325/1907.
- , *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, I-IV, Mısır, 1328/1910
- , *Takribu't-Tezhîb*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1395/1975.
- , *Fethu'l-Bârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-VII, Beyrut, 1416/1996.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed (v. 808/1456), *Târih*, I-VII, Beyrut, 1421/2000.
- İbn Hazm, Ebî Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelûsî (v. 456/1064), *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*, (thk: Abdusselam Muhammed Harun), Dâru'l-Me'ârif, Kahire, ts.
- İbn Hibban, Ebu Hatim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî el-Busti (v. 354/965), *Târihu's-Sahâbe Ellezîne Revâ anhumu'l-Ahbâr*, (thk: Bevrân ed-Danevî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik el-Himyerî (v. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (thk: Mustafa es-Sakka-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafız Şelebî), I-IV, Beyrut, 1391/1971.
- İbn Kayyim, Şemsüddin Ebî Abdullah Muhammed b. Ebi Bekir b. Eyyub el-Cevziyye (v. 752/1351), *Tuhfetu'l-Mevdûd bi Ahkâmi'l-Mevlûd*, Beyrut, 1409/1989.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kurâşî ed-Dimaşkı (v. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki), I-XXI, Dâru Hicr, ys., 1418/1997.
- İbn Kuteybe, Ebi Muhammed Abdullah b. Müslim (v. 276/889), *el-Me'ârif*, (thk: Servet Ukkâşe), Dâru'l-Me'ârif, Kahire, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, Dâru Sadır, Beyrut, 1405/1985.
- İbn Teymiye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî ed-Dimaşkı (v. 728/1328), *el-Kelimetu't-Tayyibe*, (thk: Muhammed Nasiruddin Elbânî), Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut, 1405/1985.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (v. 597/1200), *el-Muntazam fi Târihi'l-Umem ve'l-Mülûk*, (thk: Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata), I-XVIII, Beyrut, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî (v. 630/1232), *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, I-VI, Kitâbü'ş-Şi'b, Beyrut, 1409/1989.
- , *el-Kâmil fi't-Tarih*, (thk: Ebu'l-Fida Abdullah Kadi), I-X, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1407/1987.
- Jukovskiy, V.A., *Razvaliniy Starogo Merva*, Sankt-Peterburg, 1894.

- Jumabayev, Halilulla, *Hadiste Merv Ekolü (ilk üç asır)*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 2004.
- Kallek, Cengiz, "Casus", md., *DİA*, I-XLIV, c. VII, ss. 163-166, İstanbul, 1993.
- Kândehevî, Muhammed Yusuf, *Hayâtu's-Sahâbe*, (çev: Ahmet Meylâni), I-IV, Divan Yayınları, İstanbul, 1400/1980.
- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*, Ankara, 1975.
- , "Hadis", md., *DİA*, I-XLIV, c. XV, ss. 27-64, İstanbul, 1997.
- Kapar, M. Ali, "Gıfar", md., *DİA*, I-XLIV, c. XIV, s. 49, İstanbul, 1996.
- Kara, Mehmet, "Peygamberimizin Sancak ve Bayrakları", *Diyanet Dergisi*, c. 25, sy. 4, Ankara, 1989, ss. 287-292.
- Kâribî, İbrahim b. İbrahim, *Merviyât Gazvetü Benî Mustalik*, Câmîatu'l-İslâmiyye, Medine, ts.
- Kettânî, Muhammed Abdulhey, *Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtibu'l-İdâriyye*, (çev: Ahmet, Özel), I-II, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Komasyon, *Sahabîler Ansiklopedisi*, I-II, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1989.
- Köprülü, Orhan F., "Bayrak", md., *DİA*, I-XLIV, c. V, ss. 247-254, İstanbul, 1992.
- Köten, Akif, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Şaka ve Bazı Şakacı Sahâbîler*, Bursa, 1991.
- Kurtubî, Ebi Ömer Yusuf b. Ubeyd b. Muhammed b. Abdulber en-Nehri (v. 463/1071), *et-Temhîd lima fi'l-Muvetta mine'l-Meğânî ve'l-Esânîd*, (thk: Said Ahmed el-A'râb), I-XXIII, 1410/1990.
- Kutbî, İbn Şâkir, *es-Sîretü'n-Nebeviyyetü'ş-Şerife*, (thk: Afif Naif Hâtum), Dâru Hâtum, Beyrut, 2001.
- Lecker, Michel, "Burayda b. al-Husayb", md., *The Encyclopedia of Islam*, c. IV, ss. 80-81, Leiden, 2011.
- Makrizî, Takıyyuddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir b. Muhammed (v. 845/1444), *İmtâu'l-Esmâ*, (thk: Muhammed Abdulhamid en-Nümeysi), I-XV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/1999.
- Meftah, Elhame, "İstoriçeskaya Geografiya Murgaba-Merva i Merverrûda", *Mervnâme: Kniga o Merva*, sy. 6-7, Aşkat, 2003, ss. 68-141.
- Mercânî, Muhammed Afifuddin Abdullah b. Abdülmelik (v. 770/1368), *Behcetü'n-Nüfus ve'l-Esrâr fi Târîhi Dâri Hicreti'n-Nebiyyi'l-Muhtâr*, (thk: Muhammed Abdulvehhab Fadl), I-II, Dâru'l-Garb, Beyrut, 2002.
- Minkârî, Nasr b. Müzâhim (v. 212/827), *Vak'atu Siffin*, (thk: Abdusselam Muhammed Harun), Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1410/1990.
- Mizzî, Cemaleddin Ebu'l-Haccac Yusuf b. ez-Zeki (v. 742/1341), *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâ-i Ricâl*, (thk: Beşâr Avvad Ma'rûf), I-XXXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1403/1983.
- Muhammedî, Hamd Ubeyd Hamd, *Dirâsetu Merviyât Büreydetü'l-Eslemî fi Müsnedi İmam Ahmed b. Hanbel*, Melik Abdulaziz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke, 1401/1981.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (v. 261/875), *Sahîh-i Müslim*, I-V, Dâru'l-Hayâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ys., 1375/1956.

- Nas, İhsan, *Kitâbu Kabâilî'l-Arabiyye Ensâbihâ ve A'lâmihâ*, I-II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1421/2000.
- Nâserî, Mustafa, *Merv'in Şöhleli Yıldızları*, (FarsçadanTürkmençeye çev: Azatgül Durdyeva), Aşgabat, 2009.
- Nedvî-Ansârî, Şah Muluüddin Ahmed-Said Sahib, *Asr-ı Saadet'te Peygamberimizin Ashabı*, (haz: Edib Eşref), I-IV, İstanbul, 1383/1964.
- Nesâî, Ebî Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (v. 303/915), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-XII, Beyrut, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhiyyuddin b. Şeref (v. 676/1277), *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lügât*, I-II, Dâru'l-Kitab, Beyrut, ts.
- Önkâl, Ahmet, "Büreyde b. Husayb", md., *DîA*, I-XLIV, c. VI, s. 492, İstanbul, 1992.
- , "Hicret", md., *DîA*, I-XLIV, c. XVII, ss. 458-466, İstanbul, 1998.
- , "Huzâa", md., *DîA*, I-XLIV, c. XVIII, ss. 431-433, İstanbul, 1998.
- Pâketçi, Ahmed, "Büreyde b. Husayb", md., *Dâiretü'l-Me'ârif-i Bozorg-i İslâm*, c. XII, ss. 74-75, Tahran, 1383/1963.
- Pırlanta, İsmail, "Horasan Bölgesinin Fethi Meselesi", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sy. 1, Sivas, 2001, ss. 387-402.
- Pugaçenkova, G. A., *İsskusstvo Turkmenistana*, Moskva, 1967.
- , *Gadımı Marı*, Aşgabat, 1982.
- Sâlihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf eş-Şâmî (v. 942/1438), *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi Sîreti Hayri'l-İbâd*, I-XII, Kahire, 1418/1997.
- Sarıcı, Murat, *Canân'ın Can Dostu Hz. Ebu Bekir (r.a.)*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2008.
- , *Adalet Timsali Hz. Ömer (r.a.)*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2009.
- Sayan, Yüksel, "Merv", md., *DîA*, I-XLIV, c. XXIX, ss. 223-225, Ankara, 2004.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (v. 562/1167), *el-Ensâb*, (thk: Abdullah Ömer el-Bârûdî), I-V, Dâru'l-Cenan, Beyrut, 1408/1988.
- Sezikli, Ahmed, *Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994.
- Sönmez, Mehmet Ali, "Hakem b. Amr", md., *DîA*, I-XLIV, c. XV, s. 175, İstanbul, 1997.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir (v. 911/1505), *Tarîhu'l-Hulefâ*, (thk: M. E. İbrahim), Kahire, ts.
- Şafîî, Mühibbüddin Ebi Ca'fer Ahmed b. Abdullah b. Muhammed (v. 694/1295), *Kitâbu Riyâdî'n-Nâdirâ fi Menâkibi'l-Aşere*, I-IV, Dâru'l-Ğarb, Beyrut, 1996.
- Şahin, Özgül, *Sebep ve Sonuçlarıyla Tebük Gazvesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2006.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Siyeru'l-Kebîr*, (thk: Selaheddin Müncid), I-V, ys., 1971.
- Şeyh, Abdussettar, *A'lâm el-Huffâz ve'l-Muhaddisîn*, I-IV, Dâru's-Sem'iyye, Beyrut, 1417/1997.
- Şibli, Mevlânâ Numânî, *Son Peygamber Hazret-i Muhammed (Sîretü'n-Nebî)*, (çev: Yusuf Karaca), I-II, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.

- , *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, (çev: Talip Yaşar Alp), I-II, Çağ Yayınları, İstanbul, 1979.
- Şimşir, "Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler Döneminde Kullanılan Parola ve Bayraklar", *İstem*, y. 9, sy. 17, Konya, 2011, ss. 155-175.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed (v. 360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (thk: H. A. es-Selefi), I-XX, Kahire, ts.
- , *Kitâbu'd-Duâ*, (thk: Muhammed Said b. Muhammed Hasan el-Buhârî), I-III, Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, Beyrut, 1408/1987.
- , *el-Mu'cemü'l-Evsat*, I-X, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, 1415/1995.
- Taberî, Ebî Cafer Muhammed b. Cerîr, (v. 310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (thk: Ebu'l-Fadl İbrahim), I-XI, Dâru's-Süveydân, Beyrut, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (v. 279/892), *Câmiu'l-Kebîr*, (thk: Beşşâr Avvâd Ma'ruf), I-VI, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996.
- Uslu, Recep, *Hicri I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1997.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (v. 207/823), *Kitâbu'l-Meğâzî*, (thk: Marsden Jones), I-III, İlmu'l-Kitab, Beyrut, 1404/1984.
- Varol, M. Bahaüddin, "İlk Dönem İslâm Siyasi Tarihinin Şekillenmesinde Horasan Bölgesinin Yeri ve Önemi", *S. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, y. 18, sy. 2, Konya, 2004, ss. 115-135.
- Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukûtu*, (çev: Fikret İşıltan), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1963.
- Ya'kût El-Hamevî, Şihabüddin Ebî Abdillâh Ya'kût b. Abdillâh (v. 626/1229), *Mu'cemu'l-Buldân*, I-V, Dâru Sâdir, Beyrut, 1376/1957.
- Yiğit, İsmail, md. "Sıffin Savaşı", *DİA*, I-XLIV, İstanbul, 2009, c. XXXVII, ss. 107-108.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (v. 748/1347), *Düvelü'l-İslâm*, I-II, Dâru Sadır, Beyrut, 1999.
- , *Siyer-i A'lâmü'n-Nübelâ*, I-XXIII, (thk: Şuayb el-Arnâvud), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1401/1981.
- Zemaşşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer (v. 538/1144), *el-Fâik fi Ğarîbi'l-Hadis*, (thk: A. M. El-Becâvî-M. Ebu'l-Fadl İbrahim), I-IV, ys., 1971.
- Zetterstéen, K.V., "Büreyde", md., *İA*, I-XIII, c. II, ss. 838-839, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979.
- Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm Kâmûs Terâcim li Eşhuri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, I-XI, Beyrut, 1389/1969.

OSMANLI'DA DÂD HARFİ TARTIŞMALARINI BAĞLAMINDA ALİ B. SÜLEYMAN EL-MANSÛRÎ'NİN YERİ

The Place of Ali b. Suleiman el-Mansûrî in the Context of Dad Letter Discussions in the Ottoman Empire

Ahmet GÖKDEMİR*

ÖZ

Makalede sırasıyla; dâd (د) harfine dair genel bilgiler verilecek, el-Mansûrî öncesinde dâd harfiyle ilgili yazılan eserler, Osmanlı'daki dâd harfiyle alakalı tartışmalar ve eserler zikredilecek, Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin konuyla ilgili risâleleri ve kendisinden sonrasına etkisine değinilecektir. Buradaki amaç problemin baştan beri izlediği seyir, Osmanlı'da almış olduğu hal ve el-Mansûrî'nin tartışmalardaki düşüncelerini ve tepkilerini ortaya koymak suretiyle kendisinin bu mesele hakkındaki konumunu ve etkisini tespit etmektir. İncelemeler sonucunda el-Mansûrî'nin nitelediği eserleri ve yetiştirmiş olduğu talebeleri vasıtasıyla bu konuda büyük bir etkide bulunduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dâd Harfi, Osmanlı, Ali b. Süleyman el-Mansûrî, Müşâfehe, İsnad.

ABSTRACT

In this article respectively; General information about the letter "daad", studies made in this regard before al-Mansûrî, discussions and works on this letter in Ottomans era, related treatises of Ali b. Suleiman al-Mansuri and their influence on ensuing works are discussed. This work aims to reveal the course of the problem and its form in Ottoman times and to prove the prominence and influence of al-Mansûrî's arguments through his studies. As a result of the research, one can easily reach to the point that al-Mansûrî has a great influence on this issue by his own works and the works of students raised by him.

Keywords: Letter "daad", Ottoman, Ali b. Suleiman al-Mansuri, Mushafaha, Isnad.

* Dr. Arş. Gör., Yalova İslami İlimler Fakültesi, (ahmetgokdemir81@hotmail.com)

Giriş

Arapların dahi telaffuzunda sorun yaşadığı dâd(ض) harfiyle ilgili sorun Arap olmayanların da Müslüman olmalarıyla beraber kendi dillerinde böyle bir harfin olmaması hasebiyle artarak devam etmiştir. Bu problemin ortadan kaldırılması için dâd harfinin değişik yönleriyle ilgili eserler vücuda getirilmiştir. Bu eserler daha ziyade dâd harfinin zâ(ظ) harfiyle karıştırılmamasına yöneliktir. Ayrıca bahsi geçen harfle ilgili sorun sadece teoride kalmamış, bu harfe dair çok büyük tartışmaların olduğu da görülmüştür.

Dâd harfine dair eser yazımı ve tartışmalar Osmanlı'da da devam etmiştir. Öyle ki konuyla ilgili sorunlar, Sultan III. Ahmed'in huzurunda tartışılıp bunun sonucunda birtakım kimselerin sürülmesine ve Damat İbrahim Paşa'nın (ö. 1143/1730) öldürülme sebeplerinden biri olmasına varacak kadar ciddi boyutlara ulaşmıştır. Adı geçen harfle ilgili Osmanlı'daki tartışmalar daha ziyade Saçaklızâde, İbnĞanem el-Makdisî'nin konuya dair görüşleri ve bunlara reddiye mahiyetinde sürdürülmüştür. Osmanlı'daki dâd harfine dair oluşan edebiyatta ve tartışmalarda Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin de rolü büyüktür. Aşağıda, bahsi geçen zatın bu konudaki görüşleri ve kendinden sonrasına etkilerine değinilecektir.

Dâd Harfi ile İlgili Genel Bilgiler

"Ed-dâdü'l-mu'ceme" diye de isimlendirilen dâd harfi Arap alfabesinde on beşinci sırada bulunur.Arapça'nın dışındaki dillerde bu harfin bulunmaması dâd harfini diğer harflerden ayıran en önemli özelliklerden biridir. Dâd harfinin öne çıkan vasıflarından biri telaffuzunu kaynaklarda belirtilen şekilde yapmada oldukça zorluk çekilmesidir. Söylenişteki sıkıntı Araplar için de Arap olmayanlar için de söz konusudur. Itbâk, cehr, rihvet, istitâle ile isti'lâ sıfatlarını haiz olmasındaki gibiaralarındaki benzerlik sebebiyle dâd (ض) harfinin zâ (ظ) harfi ile karıştırılmıştır. Bu karışıklık İslâm'ın ilk yıllarında da görülmekle beraber Farslılar'laTürkler'in Müslümanlığı kabul etmeleriyle beraber artmaya başlamıştır. Kur'ân tilavetindeki gibi birçok durumda ortaya çıkan bu problemi gidermek amacıyla müstakil eserler kaleme alınmıştır.¹

Dâd harfine dair problemlerin en önemlisi dâd harfinin seslendirilmesiyle ilgilidir. Problemin ortaya çıkmasında dâd harfinin zayıf dâd olarak da isimlendirilenzâ(ظ) şeklinde çıkarılmasının etkisi büyüktür. Sibeveyh (ö. 180/796) konuyla ilgili dâd harfinin zayıf dâd olarak da nitelendirilen zâ (ظ) şeklinde çıkarılmasının Kur'ân tilaveti ile şiir bakımından güzel görülemeyeceğini söyler.²

1 Ahmet Turan Arslan, "Dâd", *DİA*, İstanbul: 1993, c. 8, s. 396-397.

2 Ebû Beşer Amr b. Osman Sibeveyh, *el-Kitâb*, (thk.Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire:Mektebetü'l-Hancı, 1988, IV, s. 432. Ali b. Süleyman, *Reddü'l-İlhâd* adlı eserinde dâd harfinin zayıfça bir şekilde (ظ) şeklinde çıkarılmasını uygun görmezken, Sibeveyh'in bu görüşünden istifade etmiştir. Bkz. Ali b. Süleyman el-Mansûrî, *Reddü'l-ilhâdî'n-nutkibî'd-dâd*, Süleymaniye Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 626, vr. 4a-5b.

Ali b. Süleyman'ın İbnü'l-Cezerî'den naklettiği üzere dâd harfinin kendi telaffuzunun dışında (ظ), (ظ), (د), (ز) gibi değişik harflerin telaffuzlarıyla seslendirilmesi kıraat ve tecvid ilmi açısından tartışmalara sebep olmuştur.³İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd* adlı eserinde bazı kimselerin dâd harfini, (ظ)harfinde olduğu gibi, olması gerekenin dışında değişik şekillerde seslendirdiğini; oysa her harfin Kur'ân'ın manasına etkisi olması hasebiyle bu şekilde seslendirmelerin manayı değiştireceğini, bu sebeple Kur'ân tilaveti açısından dâd harfinin kendi sesi haricinde bir başka sesle telaffuzunun caiz olmadığını söylemiştir.⁴

Dâd harfinin değişik yönleriyle ilgili birçok eser yazılmıştır. Arap dili ve edebiyatında mâhir Endülüslü Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî'nin (ö. 521/1127), (ظ), (ض), (د), (س), (ص) harfleri ile (س), (ص) harflerinin değişik kelimeler ancak aynı kalıplar içinde ifade ettiği anlamlara dairesel-*Fark beyne'l-ahrufi'l-hamse'si*,⁵ büyük kıraat âlimi Endülüslü Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) öncelikli olarak (ض) ve (ظ) harflerinin mahrelerini zikredip sonrasında (ض) ve (ظ) harflerinin Kur'ân'da bazen de hadislerde geçtiği halleri ele aldığı *el-Fark beyne'd-dâd ve'z-zâ fi kitâbillâhi Azze ve Celle* adlı eseri,⁶ Endülüslü Arap dili ve tefsirdeki otorite isimlerden EbûHayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *el-İrtidâfi'l-fark beyne'd-dâdve'z-zâ'sı*,⁷ Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) alfabetik sıraya göre (ض) ve (ظ) harfiyle başlayan bazı kelimeleri zikredip bunların ne anlama geldiğine dair bilgiler verdiği *el-İtimâd fi nezâiri'z-zâve'd-dâd* isimli eseri,⁸ Ebû Bekir Muhammed el-İşbilî es-Sâbûnî'nin (ö. 634/1237) harf sırası gözetmeksizin (ض) ve (ظ) harflerinin içinde bulunduğu kelimelerden bazılarını ve (ض) ile (ظ) harfinin bu kelimelerde ifade ettiği manaları dile getirdiği *M'arifetü'l-fark beyne'd-dâdve'z-zâ'sı*,⁹ Ca'berî'nin (ö. 732/1332) Fâtihâsûresi tecvidinde geniş yer verdiği içinde dâd harfinin olduğu (ولا الضالين) kelimesiyle ilgili bilgiler içeren *el-Vâdiha fi tecvidi'l-Fâtihâ'sı*,¹⁰ Ebû Bekir Abdullah b. Ali eş-Şeybânî el-Mevsilî'nin (ö. 797/1395) sadece içinde (ظ) harfinin geçtiği bazı kelimelerinin anlatımından oluşan *el-Fark beyne'd-dâdve'z-zâ*¹¹ isimli eserleri dâd harfinin değişik yönleriyle anlatıldığı eserlerden bazılarıdır.¹²

3 el-Mansûrî, *Reddül-ilhâd*, vr. 16a.

4 Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Hayrİbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*, (tahk.Ali Hüseyin el-Bevvab), Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1985, c. 1, s. 131.

5 Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî, *el-Fark beyne'l-ahrufi'l-hamse*, (tahk.Abdullah Nasır), Dimaşk: Dârü'l-Me'mûnli't-Türâs, 1984.

6 Ebu Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Fark beyne'd-dâdve'z-zâ fi kitâbillâhiAzze ve Celle*, (tahk. Hâtim Salih ed-Dâmin), Dimaşk: Dâr'ul-Beşâir, 2007.

7 Bkz. EbûHayyân el-Endelüsî, *el-İrtidâfi'l-fark beyne'd-dâdve'z-zâ*, (thk.Muhammed Hasan), Bağdat: yy, 1961.

8 Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâhİbn Mâlik et-Tâî, *el-İtimâd fi nezâiri'z-zâve'd-dâd*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

9 Ebû Bekir Muhammed el-İşbilî es-Sâbûnî, *M'arifetü'l-fark beyne'd-dâdve'z-zâ*,(thk.HâtimSâlih ed-Dâmin), Dimaşk: Dâr-u Ninövî, 2005.

10 Ca'berî ve *et-Tecvidi'l-Fâtihâ* ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Yaşar Kurt, "Ca'berî ve el-Vâdiha fi Tecvidi'l-Fâtihâ", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2012, sayı:22, s. 153-194.

11 Ebû Bekir Abdullah b. Ali eş-Şeybânî el-Mevsilî, *el-Fark beyne'd-dâdve'z-zâ*, (tahk. HâtimSâlih ed-Dâmin), Dimaşk: Dâr'ul-Beşâir, 2003.

12 Dâd harfiyle ilgili geniş literatür bilgisi için bkz. Ahmet Yüksel, "Arap Dilinde Me'âni'l-Hurûf İlmîne Dair Literatür Çalışmaları", *EKEV Akademi Dergisi*, 2004, sayı: 20, s. 295-306.

Osmanlı'da Dâd Harfine Dair Tartışmalar

Dâd harfiyle ilgili tartışmalar ve eser yazımı işi Osmanlı'da da devam etmiştir. Mesela Ali b. Süleyman el Mansûrî'nin de İstanbul'da bulunduğu tarihlere denk gelen 7 Mayıs 1718'de Ayasofya Vâizi Süleyman Efendi'nin Fâtihâsûresi sonunda bulunan (ولا الضالين) ifadesindeki (ض) harfinin (ظ) şeklinde okunması gerektiği ancak böyle okunmadığı dolayısıyla o zamana kadarki namazların iade edilmesi ile ilgili görüşlerinin olması; bunun üzerine âlimler, kâriler ve meşâyihin, Süleyman Efendi'yi padişaha şikâyete gitmesi, dâd harfiyle ilgili sorunların Osmanlı'da da devam ettiğini gösterir.¹³ Süleymaniye Kütüphanesinde dâd harfiyle ilgili yazılan ve müellifi belli olmayan *Risâle fi beyânidâdi's-sahihâ* isimli risâlede Sultan III. Ahmed'in huzurunda yapılan dâd harfiyle ilgili tartışmalar ve bunun sonucunda bidatçilerin sürgüne gönderildiğine dair bilgiler vardır.¹⁴ Yine müellifinin belli olmadığı bir başka risâlede ise Süleyman Efendi ile tartışmaya giren kurrâlar cahillikle nitelendirilirken, tartışmanın gereksiz yere çok fazla uzatıldığı dile getirilir. Bu risâle ise öncekinin aksine Süleyman Efendi'ye destek mahiyetinde kaleme alınmıştır.¹⁵

Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin vefatından kısa bir zaman sonrasına denk gelen Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa döneminde Sultan Ahmed Vaizi diye bilinen İspirizâde (ö. 1143/1730) Ahmed Efendi ile Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1157/1744) arasındaki tartışma konularından birinin dâd harfi olması bu harfin telaffuzuyla ilgili meselenin devam ettiğini gösterir. O zamanki tartışma konusunun içeriğinde dâd harfinin zâ (ظ) şeklinde okunması vardır. Dönemin şeyhülislâmı Yenişehirli Abdullah Efendi sadrazamla birlikte İspirizâde'ye uyarılarda bulunmuş bunun için de bir maruzat yazmıştır.¹⁶ Tartışmalar sonrasında 1730 isyanında İspirizâde'nin de rolü olmuş bu isyan sonrasında Damat İbrâhim Paşa canından olurken Yenişehirli şeyhülislâm Abdullah Efendi ise ulemadan bazılarının ricası üzere affedilmiştir.¹⁷

Dâd harfi ile ilgili tartışmalar Osmanlı'nın son dönemlerinde de sürdürülmüştür. Örneğin Osmanlı son dönem ve Cumhuriyet ilk dönem âlimlerinden Siirtli Molla Mahmûd Zokaydî'nin (ö. 1945) özelde kendi bölgesi ve genelde birçok bölgede vatandaşın dâd ve tâ (ط) harflerini tam olarak seslendirememeleri ve fıkıh

13 Erünsal, İsmail E., "Sadreddinzâde Telhisi Mustafa Efendi ve Ceridesi-Bir Osmanlı Kadısının Günlüğü", *Yedikata*, 2015, s. 46.

14 Bk. *Risâle fi beyânidâdi's-sahihâ*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 32, vr. 205b-209a.

15 Bk. *Risâle fi keyfiyyetiedâid-dâd*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî, nr. 10/3, vr. 18b-21b.

16 Bk. Şeyhülislâm Abdullah b. Muhammed Yenişehrî, *Ma'rûzât-ı Şeyhülislâm (Abdullah Efendi)*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî, nr. 2054/2, vr. 19-44.

17 İspirizâde Ahmed Efendi ve içinde bulunduğu tartışmalarla ilgili bilgi için bkz. Selim Karahasanoğlu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizetörlerinden Ayasofya Vaizi İspirizâde Ahmed Efendi ve Terekesi", *Ankara Üniv. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 2010, sayı: 24, s. 97-128.

kitaplarınca da bu durumun oluşturacağı mahzurlar sebebiyle bu konuda bir risâle telif etmesi dâd ile ilgili sorunların o dönemde de devam ettiğini gösterir.¹⁸

Osmanlı'da Dâd Harfine Dair Yazılan Eserler

Osmanlı'da dâd harfiyle ilgili yazılan eserler daha çok Nûrüddin Ali b. Muhammed İbn Ğânim el-Makdisî (ö. 1004/1596)¹⁹ ve Saçaklızâde'nin dâd harfine dair risâlelerinde öne sürdüğü görüşler ile bu görüşlerle ilgili eleştiriler hususunda yazılmış reddiye mahiyetindeki eserlerdir.

Mustafa Hüseyinî Ermenekî'nin (ö. 1188/1774) *Mefâdü'l-feyyâz bi'r-riyâdât* isimli eserinde (ض) harfinin (ظ)ya benzediğini delillendirmeye çalışırken el-Makdisî'den nakiller yapması²⁰ el-Makdisî'nin Osmanlı kıraat âlimleri üzerine yaptığı etkinin delillerindedir. Buna reddiye mahiyetinde Muhammed b. Selim'in (ö. 1188/1774) *Risâle fi dâdi's-sahiha'sını* yazma ihtiyacı hissetmesi,²¹ el-Makdisî'nin risâlesinin Osmanlı kıraat yazımındaki bir başka etkisidir.

Mar'aşî'nin risâlesi (ص), (ض), (ط), (ظ) harfleri, bu harflerin özellikleri ile (ض) harfinin (ظ) şeklindeki okunması hususundadır. Mar'aşî (ض) harfinin (ظ) şeklinde okumalarını yanlış bulur. Bununla beraber kendisine göre bu şekildeki bir okuma diğer yanlış okumalara nisbeten ehvidir.²²

Adı geçen eserlere cevap olarak yazılan risâleler daha ziyade Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin talebeleri olmakla beraber, el-Makdisî ile Mar'aşî'ye reddiye mahiyetinde eserler telif eden ve kendisinin öğrencisi olmayan âlimler de bulunmaktadır. Bunlardan Dâvûd-u Karsî (ö. 1169/1756)²³ ve İsmail b. Muhammed Konevî (ö. 1195/1783)²⁴ Makdisî ile Saçaklızâde'ye cevap mahiyetinde dâd harfine dair risâle yazan zatlardandır. İsmi geçen âlimlerin risâlelerinde daha ziyade ön plana çıkan husus kıraat ilminin hocalardan müşafehe yoluyla elde edilmesi gerekliliğidir.

18 Molla Mahmud Zokaydı ve risâlesinin tahkik edilmiş hali için bkz. Adnan Memduhoğlu, "Molla Mahmud Zokaydı ve er-Risâletü'fî'd-dâd ve'z-zâ", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, 2015, sayı:2, s. 127-165.

19 Hazreclisâhâbi Sa'd b. Ubâde'nin soyundan geldiği için el-Hazrecînisbesiyle de anılır. Hanefî fakihî olup döneminin Hanefî fıkhî otoritelerinden kabul edilir. Şehâbeddin Ahmed b. Ali el-Makdisî'nin yanında önce hafızlık yapıp sonrasında kıraat-i seb'âyı okumuştur. İmamlık ve müderrislik görevlerinde bulunmuştur. İslâm dünyasının değişik yerlerinden talebeleri olan İbn Ğânim'in talebeleri arasında Şehâbeddin el-Hafâcî, Şürûnbülâli, Nûreddin el-Halebî gibi âlimler vardır. Tefsir, hadis, kelam Arap dili ve fıkıh gibi İslâmî ilimlerin birçok sahasında eseri olan İbn Ğânim, simya ilminde de mahirdir. Ömrünün sonlarına doğru Halvetiye tarikatına girmiştir. Dâd harfiyle ilgili tartışmalara konu olan eseri *Buğyetü'l-Mürtâd fi (li) tashihî'd-dâd*'dir. Eserin Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *Mukâsebât*'i ile beraber neşredildiği zikredilir. Bkz. Cengiz Kallek, "İbn Ğânim, Nûrüddin Ali b. Muhammed b. Ali el-Hazrecî el-Makdisî", *DİA*, İstanbul 1994, c. 19, s. 503-504.

20 Mustafa Hüseyinî Ermenekî, *Mefâdü'l-feyyâz bi'r-riyâdât*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 32, vr. 1b-48.

21 Muhammed b. Selim, *Risâle fi dâdi's-sahiha*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 32, vr. 102b-104a.

22 Mar'aşî ve dâd harfiyle ilgili Risâlesi için bkz. Remzi Ateşyürek, "Dâd Harfinin Okunuş Özelliği/Muhammed Mar'aşî'nin (Saçaklızâde) Hayatı ve Eserleri", *Ondokuz Mayıs Univ. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2005, sayı: 2021, s. 238-252.

23 Dâvûd b. Muhammed Karsî, *er-Risâletü'l-Fethiyye fi beyânîdâdi'l-kat'iyye*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 32, vr. 210b-213b.

24 Bkz. İsmail b. Muhammed Konevî, *Risâle fi'd-dâdi's-sahiha*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 68/10, vr. 63-68.

Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Dâd Harfine Dair Eserleri

XVII. yüzyılın başlarında Mansûra²⁵ şehrinde doğan el-Mansûrî, on yaşındayken hafızlığını tamamlamış, daha sonra eğitimini Ezher'de sürdürmüştür. İcâzetnâmesinde Ezher'de eğitim görüp bir kısım ilimleri tahsil ettiğini bildiren el-Mansûrî'nin tahsil ettiği ilim dallarından biri de kıraattir. Kendisinin kıraat tahsilinde bulunduğu hocaları devrin önde gelen kıraat âlimlerinden Sultan el-Mezzâhî (ö. 1075/1664), Bakarî (ö. 1111/1699) ve eş-Şebrâmellisî'dir (ö. 1087/1676). el-Mansûrî, kendi deyimiyle, hocalarından tüm kıraat kitaplarını rivayet ve tarikleriyle birlikte okumuştur.²⁶ Yetişkinlik döneminde Mısır'da bulunan el-Mansûrî, Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa'nın (ö. 1102/1691) davetiyle önce Belgrad'a sonra İstanbul'a gelmiş, buralarda Belgrad Köprülü Ahmed Paşa Dârülkurrâsı, Köprülü Mehmed Paşa Türbesi gibi değişik kurumlarda vazife almıştır. Bu kurumlarda şeyhülkurrâlık, hâfız-ı kütüblük, ders-i âmmlık, muhaddislik gibi değişik hizmetlerde bulunan el-Mansûrî'nin görev yaptığı yerlerde talebelerine verdiği dersler ise sarf, nahiv, tefsir, kıraat, hadis, aruz vs. değişik ilim dallarına yöneliktir.²⁷

el-Mansûrî'nin yetiştirmiş olduğu talebeleri Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa (ö. 1087/1676), Köprülü Nûman Paşa (ö. 1131/1719),²⁸ Abdullah b. Muhammed b. Sâlim el-Basrî (ö. 1134/1722), Hoca Paşa İmamı Hasan Efendi (ö. 1136/1723-24),²⁹ Mustafa b. Abdurrahman b. Muhammed el-İzmîrî (ö. 1154/1741),³⁰ Hüseyin b. Hüseyin Murâd el-Erzurûmî (ö. 1163/1750),³¹ Abdullah HilmîYûsufefendizâde (ö. 1167/1754), Köprülü Abdullah Paşa'dır (ö. 1171/1758).el-Mansûrî'nin eserlerine gelince bunlar daha ziyade kıraatle alakalıdır. el-Mansûrî, kıraatin dışında Arap diline ve siyere dair eserler de kaleme almıştır.³²

el-Mansûrî, yetiştirdiği talebeleri ve telifleriyle Osmanlı ilim dünyasında önemli bir şahsiyettir. İlmî birikimi içinde bulunduğu ilmi muhitin ve hocalarından edindiği eğitimin büyük etkisi olan el-Mansûrî'nin sahip olduğu bu birikimin kendisinden sonraki nesillere aktarılmasında yetiştirmiş olduğu öğrencileri ile yazmış olduğu eserlerin önemli bir yeri vardır.³³

25 Mısır Dekahliye merkezi Mansûre, Nil deltasının kuzeydoğusunda bulunup Akdeniz sahiline 60 km., Kahire'ye ise 120 km. uzaklıktadır. Şehre Mansûre denmesi haçlılara karşı burada kazanılan zafer sebebiyledir. Zira Haçlılar'ın 618/1221 tarihli seferindeki ilerleyişleri Mansûre'de durdurulmuştur. Bkz. Hilal Görgün, "Mansûre", *DİA*, Ankara 2003, c. 28, s. 16.

26 el-Mansûrî, *İcâzetnâme*, Muhammed b. Suûd Üniversitesi Ktp.,nr. y.,vr. 6b.

27 el-Mansûrî, *İcâzetnâme*, Muhammed b. Suûd Ü. Ktp.,nr. y.,vr. 6b; el-Mansûrî, *İcâzetnâme*, Süleymaniye Ktp.,Reşid Efendi, nr. 24, vr. 97a.

28 el-Mansûrî,*İcâzetnâme*, Muhammed b. Suûd Ü. Ktp.,nr. y.,vr. 3a.

29 el-Mansûrî, *İcâzetnâme*, Süleymaniye Ktp.,Reşid Efendi, nr. 24, vr. 97a.

30 Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., İstanbul 2016, s. 81.

31 el-Mansûrî, *İcâzetnâme*, Muhammed b. Suûd Ü. Ktp.,nr. y.,vr. 6b.

32 Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, I, s. 765; Zirikli, *el-A'lâm*, IV, s. 292; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, s. 448.

33 el-Mansûrî, *İcâzetnâme*, Muhammed b. SuûdÜniv. Ktp.,nr. y.,vr. 5a-6b; Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Yalova Üniv. Sosyal Bilimler Ens.,Yalova 2017, s. 59-60.

el-Mansûrî'nin kendisinden sonrasına etkisinde dâd harfiyle alakalı iki adet risâlesinin büyük etkisi olmuştur. Bunlardan birincisi *Reddü'l-ilhâdfî'n-nutki bi'd-dâd* isimli eserdir. Ali b. Süleyman'ın bu eseri yazmasının temel iki sebebi, içinde bulunduğu zamanda hemen hemen tüm beldelerde dâd harfinin yanlış bir şekilde telaffuzu ile talebelerinin bidat ehli kimselere karşı hocalarından reddiye yazmasını istemeleridir. Kendisinin risâlesine *Reddü'l-ilhâdfî'n-nutkibi'd-dâd*³⁴ ismini vermesinin sebebi de zikri geçen nedenlerdir.

el-Mansûrî risâlesinde dâd harfini isnadesaslı ele almış ve bu hususu da isnad konusuyla temellendirmiştir. Kendisinin bu konudaki referansları ise *âyetleri* ile ³⁶انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون³⁵, فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ise ³⁷كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار hadisidir. Kendisine göre isnad meselesinin bu denli önemli olmasının sebebi Allah'ın isnad vesilesiyle bu ümmeti diğer ümmetlere üstün kılmış olmasıdır. Zira bu ümmet isnad sayesinde diğerlerinin düştükleri hatalara düşmemiş ve bu sayede kitaplarını tahriften korumuştur. Yine isnad ve müşafehe ile harflerin sıfatları, medlerin ölçüleri gibi hususlarda yanlışlardan korunmuştur.

el-Mansûrî, müşafehe ile ilgili hususlara değinirken önemli bir konuya daha dikkat çekmiştir. O da şudur ki; kıraat ilminde olduğu gibi bazı ilimler sadece kitaplardan öğrenilemeyecek olup bilakis bu ilimlerin ehlerinden alınarak öğrenilebileceğidir. Dolayısıyla bir kimse kıraate dair kitapları ezberleyecek olsa dahi kıraatleri muttasıl bir sened ve müşafehe yoluyla elde etmediği sürece kıraate dair eğitim veremez.³⁸

el-Mansûrî'nin müşafeheyle ilgili ısrarının sebebi *لا تختلفوا فان من كان قبلكم اختلفوا* ³⁹ hadisinde geçtiği üzere bu ümmetin önceki ümmetlerin kitaplarıyla ilgili ihtilaflara düşmeleridir. Kendisine göre zikredilen ihtilaflar kitaplarının lafzen ve manen muhafazasıyla ilgilidir. Dolayısıyla müşafeheye dayalı eğitim sayesinde bu ümmetin akıbeti önceki ümmetlere benzememiş olur. Eğer müşafehe söz konusu olmasa kişi ve kişiler zikri geçen hatalara dolayısıyla ihtilaflara düşmüş olur.⁴⁰

el-Mansûrî'nin isnad ve müşafehe meselesi sonrasında dâd harfine dair en çok üzerinde durduğu hususlardâd harfinin bir harf olarak ele alınmasından ziyade bu harfin sıfattan ibaret görülmesidir. Görüldüğü üzere buradaki problem dâd harfinin mahiyetiyle ilgilidir. el-Mansûrî dâd harfinin müstakil olarak harf olmasından ziyade sıfatına vurgu yapılmasını eleştirir ve "öyleyse dilbilimciler neden (ض) müstakil bir harf olarak kabul eder" diye sorar.⁴¹

34 el-Mansûrî, *Reddü'l-ilhâd*, vr. 1b.

35 *en-Nahl*, 16/43.

36 *el-Hicr*, 15/9.

37 Nesâî, *İdeyn*, 19.

38 el-Mansûrî, *Reddü'l-ilhâd*, vr. 3b.

39 Buhârî, *Husûmât*, 1.

40 el-Mansûrî, *Reddü'l-ilhâd*, vr. 3a.

41 el-Mansûrî, *Reddü'l-ilhâd*, vr. 4b.

Dâd harfi (د)ın tefhimli halidir, düşüncesi de el-Mansûrî'ye göre yanlış bir düşüncedir. Nitekim kıraat ve dil ehline böyle bir harf söz konusu olmayıp böyle bir harf Acem lügatinde de mevcut değildir. (ض) harfinin harflere benzetilmesi konusuyla ilgili bir başka sorun da (ط)ya benzetilmesi meselesidir. el-Mansûrî dâd harfiyle tâ harfinin mahreç ve sıfatlarının farklılığını ayrıntılarıyla ortaya koyarak böyle bir benzetmenin yanlışlığı üzerinde durur.⁴² (ض)ın(ظ)ya benzetilmesi hususu da dâd harfinin diğer harflere benzetilmesine dair bir başka sorundur. el-Mansûrî Arapçası iyi olanlar nezdinde böyle bir kullanımın hoş görülmediğini ileri sürüp bu şekilde bir kullanımın kıraat ve şiirde de pek vaki olmadığını, böyle bir yanlışla düşmemek için de en güzel yol olarak harflerin müşafefe ile edinilmesini gösterir.⁴³

el-Mansûrî bahsi geçen risâlesinin telifinden sonra Ali b. Ğanem el-Makdisî'ye ait olduğu söylenen *Buğyetü'l-mürtâd li tashihi'd-dâdisimli* risâleye rastlar. Kendisi eseri incelemesi sonrasında risâlenin isminin *Buğyetü'l-fesâd bi ibtidâibi'd-dâd* olsaydı daha uygun olacağını söyler ve risâlenin el-Makdisî'ye aidiyetine dair şüpheleri olduğunu dile getirir. el-Mansûrî bidat ehli kimseler görüşlerini benimsetebilmek adına risâleyi ona nispet ettiklerinden kendisinin ve takipçilerinin eserde geçen bilgileri dikkate almayacaklarını beyan eder.⁴⁴

el-Mansûrî diğer risâlesinde olduğu gibi bu risâlesinde de isnad meselesine değinir. el-Mansûrî'nin diğer eserinde olduğu gibi bu risâlesinde üzerinde durduğu diğer bir husus da kıraatleri bizzat hocanın ağzından alma anlamına gelen müşafehedir. el-Mansûrî'ye göre ilim, içinde حدثنا قال tarzında ifadelerin bulunduğu şeyyani senedir. Kıraat ilmi içinse ilim, senedle birlikte bizzat hocadan ahzettir.⁴⁵ Kıraat ilminde doğrusunun muttasıl bir senedle Resûlullah'tan alınmasının olacağını dile getiren el-Mansûrî'ye göre rivayete uymayan dirayete itibar yoktur ve her hayır selefte olup her şer de seleften uzak olandadır.⁴⁶

el-Mansûrî'nin risâlesinde el-Makdisî'nin ض harfinin Acem lisanında da yani Türkçe'de de olduğu düşüncesinin yanlış olduğuna dikkat çekip bu harfin sadece Arapça'ya ait bir harf olup Rum diyarındakilerin bu harfi çıkarabilmek için çok fazla çaba sarf ettiklerini dile getirir.⁴⁷ Yine el-Makdisî'nin Mısırlıların ض harfinin tefhimli د ve mühmel ط'ya benzer şekilde çıkardığı düşüncesinin doğru olmadığını dile getiren el-Mansûrî, böyle bir söylemin harfi doğru bir şekilde çıkararak ilim ehline iftira anlamına geleceğini söyler.⁴⁸

42 el-Mansûrî, *Reddü'l-ilhâd*, vr. 4a.

43 el-Mansûrî, *Reddü'l-ilhâd*, vr. 4a-5b.

44 Ali b. Süleyman el-Mansûrî, *Risâletü'r-reddiyye fi risâlet-i İbnĞanem*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 24, vr. 9a.

45 el-Mansûrî, *Risâletü'r-reddiyye*, vr. 9a.

46 el-Mansûrî, *Risâletü'r-reddiyye*, vr. 13b.

47 el-Mansûrî, *Risâletü'r-reddiyye*, vr. 11b.

48 el-Mansûrî, *Risâletü'r-reddiyye*, vr. 10b.

Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin Dâd Harfine Dair Etkisi

el-Mansûrî genelde kıraat ilmi özelde de dâd harfinin muhafazası hususunda oldukça titizdir. Kendisinin Saçaklızâde ile İbn Ğanem el-Makdisî'nin dâd harfiyle ilgili eserlerinde dile getirdiği görüşlere reddiye mahiyetinde eserler telif etmesi ve yeri geldiğinde bu risâlelerde sert bir dil kullanması el-Mansûrî'nin bu meseleye verdiği önemi gösterir. el-Mansûrî'nin mezkur titizliği talebelerine de sirayet etmiştir. Nitekim Yûsufefendizâde (ö. 1167/1754),⁴⁹ el-Mansûrî'nin, el-Makdisî ile Mar'âşî'ye reddiye yazan talebelerindendir. Kendisi Mar'âşî'nin (ض) harfini (ظ) harfine benzettiğini ileri sürerek dâd harfiyle ilgili risâlesini kendisine reddiye mahiyetinde ele almıştır.⁵⁰

el-Mansûrî'nin bahsi geçen zatlara cevap olarak eser telif eden bir başka öğrencisi Muhammed b. Mustafa el-İzmirî'dir (ö. 1154/1741).⁵¹ el-İzmirî de Yûsufefendizâde gibi Saçaklızâde'nin (ض) harfini (ظ) harfine benzettiğini ileri sürerek bu konuda *Risâle fi'd-dâd*⁵² adlı risâlesini telif etmiştir. Mustafa İzmirî'nin Saçaklızâde'ye reddiye şeklinde yazdığı bu risâlesine cevap olarak yazılmış ve müellifi belli olmayan *Haşiye alâ risâle fi keyfiyeti edâ'i'd-dâd* isminde bir risâlenin varlığından bahsedilmesi dâd harfiyle ilgili el-Mansûrî'nin talebeleri vasıtasıyla oluşmuş dolaylı yoldan bir etkisidir.⁵³ Burada el-Mansûrî'nin talebelerinin dâd harfiyle ilgili risâlelerinin tıpkı hocalarının yazmış olduğu risâlelerdeki gibi Saçaklızâde'ye reddiye mahiyetinde olmasına dikkat çekmek gerekir.

Ali b. Süleyman el-Mansûrî dâd harfi ile ilgili risâlelerinde müşâfehe, isnad konusuna dikkat çekerek sık sık kıraat ilminde hocadan ahzetmenin önemi üzerinde durur. el-Mansûrî'nin Osmanlı kıraat eğitiminde yaygınlaştırmış olduğu

49 Asıl ismi Abdullah Hilmi olmakla birlikte dedesine nispetle Yûsufefendizâde, memleketine nispetle de el-Amâsî olarak bilinir. Hafızlığının ardından babasından kıraat eğitimi alan Yûsufefendizâde'nin kıraatteki isnad silsilesi babası ve dedesi kanıyla İbnü'l-Cezerî'ye varır. Birgili Kara Halil Efendi, Ali b. Süleyman el-Mansûrî, Süleyman Fâzıl Efendi gibi devrinin önde gelen âlimlerinden dersler alan Yûsufefendizâde, 1721'de Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin yerine Sultanahmet Camii Şeyhülkurrâlığ'ına atanmıştır. Osmanlı'da kıraat ilminde iki ana akımdan "İstanbul tariki" denilen ekolün alt kollarından biri olan İtilâfmesleğ'i'nin kurucusu olması Yûsufefendizâde'nin Osmanlı kıraat dünyasındaki önemini gösterir. Kiraate dair birçok eseri vardır. Kendisiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî*, s. 166-169.

50 Yûsufefendizâde Abdullah Hilmi, *Risâle fi harf-i dâdi's-sahiha*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1261, vr. 71b-75b.

51 Mustafa b. Abdurrahman b. Muhammed el-İzmirî, İzmir Menemen doğumludur. İstanbul'da Yûsufefendizâde ve Köprülüzâde Abdullah Paşa'dan dersler alan İzmirî'nin talebeleri ise Haşim b. Muhammed el-Mağribî ile Şeyh Ahmed er-Reşidî'dir. Eserleri kıraat ilmine dair olan İzmirî'nin en önemli eseri ise *Tahrîru'n-Neşrmin tariki'l-âşrisimî* eserdir. İzmirî ile ilgili geniş bilgi için bkz. Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî*, s. 92-93.

52 Muhammed b. Mustafa el-İzmirî, *Risâle fi'd-dâd*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 32, vr. 141b-148b.

53 Abdullah Akyüz, Mustafa İzmirî'nin Saçaklızâde'ye reddiye şeklinde yazdığı bu risâlesine cevap olarak yazılmış ve müellifi belli olmayan *Haşiye alâ risâle fi keyfiyyetiedâ'i'd-dâd* isminde bir risâlenin varlığından bahseder. Bkz. *Haşiye fi keyfiyyetiedâ'i'd-dâd*, Balıkesir II Halk Ktp., Balıkesir, nr. 369, vr. 87b-102b; Akyüz, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, s. 170.

Mısır tarikine mensup Hacı Mahmud Efendi'nin (ö. 1166/1753)⁵⁴ *Hidâyetü't-tullâb*'ı ve Muhammed b. Mustafa el-İzmirî'nin *Risâle fi'd-dâd* isimli eserinde bu hususun üzerinde önemle durması Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin kendisi ve talebeleri vasıtasıyla genel olarak Osmanlı kıraat ilminde özellikle de dâd harfine dair meseledeki tesirinin göstergelerindedir. Mahmud Efendi'nin *Hidâyetü't-tullâb*'ı isimli eserinde dâd harfi ile ilgili en doğru bilgiye ulaşmak için birtakım risâleleri tavsiye etmesi ve tavsiye ettiği bu eserlerin içinde el-Mansûrî ile talebesi Yüsufefenzâde'nin risâlelerinin de bulunması bu etkinin en bariz göstergesidir.⁵⁵

Mahmud Efendi'nin dâd harfine dair risâlelerinde en çok önemsedığı hususların isnad ve müşafehenin olması,⁵⁶ risâlelerde değinilen diğer hususlar içerisinde dâd harfinin mahreci,⁵⁷ dâd harfiyle karıştırılan harfler ve dâd harfinin bu harflerden farklılıkları⁵⁸ Saçaklızâde ile İbn Gânim'in isnad hususunu görmezden gelip de⁵⁹ aklı çok fazla ön plana çıkardıkları,⁶⁰ namazda Fâtihasûresini okurken dâdharfinin doğru çıkarılması⁶¹ konularında olduğu gibi el-Mansûrî'nin aynı konudaki eserlerindeki meselerle benzerlik göstermesi kendisinin dâd harfi hakkındaki bıraktığı etkinin göstergelerindedir. Mahmut Efendi'nin dâd harfiyle ilgili risâlelerindeki bir diğer önemli husus da risâlelerin tıpkı el-Mansûrî'nin risâlelerindeki gibi Saçaklızâde ile el-Makdisî'ye cevap niteliğinde yazılmış olmasıdır.

Mısır tariki mensuplarından olup da dâd harfine dair risâle yazanlardan biri de Veliyyüddîn b. Ali'dir (ö. ?).⁶² Veliyyüddîn b. Ali de *Risâle fi'd-dâdî's-sahiha* adlı eserinde hocası Mahmut Efendi gibi el-Mansûrî'nin izinden giderek kıraat ilminde isnad ile hocadan ahzin önemi üzerinde durur⁶³ ve harflerin sıfat ve mahreçlerinden yola çıkarak⁶⁴ dâd harfinin diğer harflerden ayrı bir harf olduğunu anlatmaya çalışır.

54 Mahmut Efendi, Dülgerzâde imamı olarak da bilinir. Kirâ'ât-i 'aşereyi Osmanlı kıraat eğitimine Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin yaygınlaştırmış olduğu ve sonraları "Mısır tariki" diye adlandırılmış Şâtibiyye ve Dürre tariklerince Hocapaşa Camii İmamı ve Karabaş şârihi Hasan Efendi'den okumuştur. Talebelerinden en önemlisi Mısır Tariki Atâullah Mesleği kurucusu Şeyh Atâullah en-Necib'dir. Şeyh Atâullah kendisinden Şâtibiyye, Dürre ve Tayyibe tariklerince ders almıştır. Diğer bilinen talebeleri ise Hâcizâde Mehmed Efendi ile Veliyyüddîn b. Ali'dir. Dâd harfiyle alakalı *Hidâyetü't-tullâbî'n-nutkibî'd-dâd 'alâsebilî's-sevâb, Risâle fi idâhi Hidâyeti't-tullâbve er-Risâletü'l-Mahmüdiyyetü'd-dâdiyyetü'l-hâlisaisimli* eserleri vardır. Eserler için bkz. Mahmûd Efendi, *Hidâyetü't-tullâbî'n-nutkibî'd-dâd*, Süleymaniye Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 5; *Risâle fi idâhi Hidâyeti't-tullâb*, Süleymaniye Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 5; *er-Risâletü'l-Mahmüdiyyetü'd-dâdî'l-hâlisâ*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 32.

55 Mahmûd Efendi, *Hidâyetü't-tullâb*, vr. 401b.

56 Mahmûd Efendi, *Hidâyetü't-tullâb*, vr. 403b-404b.

57 Mahmûd Efendi, *Hidâyetü't-tullâb*, vr. 405a-b.

58 Mahmûd Efendi, *Hidâyetü't-tullâb*, vr. 406a-b.

59 Mahmûd Efendi, *Hidâyetü't-tullâb*, vr. 409b.

60 Mahmûd Efendi, *Hidâyetü't-tullâb*, vr. 409a.

61 Mahmûd Efendi, *Hidâyetü't-tullâb*, vr. 410a.

62 Koyulhisarlı Veliyyüddîn b. Ali, Mahmut Paşa Camii imamıdır. Dülgerzâde imamı Mahmut Efendi'nin talebelerinden olup Atâullah en-Necib'in hocalarındandır. Bkz. Veliyyüddîn b. Ali, *Risâle fi dâdî's-sahiha*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 68, vr. 52b; Sürûrî, Süleyman, *İcâzetnâme*, Süleymaniye Ktp., Galata Mevlevihânesi, nr. 129, vr. 6a-b.

63 Veliyyüddîn b. Ali, *Risâle*, vr. 54b.

64 Veliyyüddîn b. Ali, *Risâle*, vr. 53b.

Sonuç

Dâd harfi Arapça'nın dışındaki dillerde olmaması ve telaffuzundaki zorluk sebebiyle diğer harflerden ayrılır. Seslendirilişindeki zorluğa dayalı sorun, Araplar için de söz konusu olmakla beraber Türkler ve Farslıların Müslümanlığı kabul etmeleriyle birlikte artarak devam etmiştir. Bu sorun daha ziyade (ض) ve (ظ) harfleri ekseninde gelişme göstermiştir. Bahsi geçen harfle ilgili büyük tartışmalar meydana gelmiş ve bu harfin diğerleriyle karıştırılmaması için Osmanlı öncesinde değişik zamanlarda birçok eser yazılmıştır.

Dâd harfiyle ilgili tartışmalar ve eser yazımı işi Osmanlı'da da devam etmiştir. Öyle ki bu tartışmalar sultanın huzurunda yapılacak kadar ileri dereceye varıp Damat İbrahim Paşa'nın katledilmesinin sebeplerinden biri olmuştur. Osmanlı'da dâd harfine dair edebiyat ise Saçaklızâde ile el-Makdisî ekseninde oluşmuştur. Şöyle ki bu konudaki eserler bahsi geçen kişilerin görüşlerinin lehinde veya aleyhinde yazılmıştır. Her ne kadar bu kişilere reddiye mahiyetinde yazılan eserlerden birkaçı Ali b. Süleyman el-Mansûrî öncesinde mevcutsa da el-Mansûrî ile birlikte adı geçen zatlarla alakalı reddiye yazımı ivme göstermiştir.

el-Mansûrî genelde kıraat ilmi özelde de dâd harfinin muhafazası hususunda oldukça titizdir. Kendisinin dâd harfinin söylenişinin sahihliğini muhafazası için İbn Ğânim ile Saçaklızâde'ye reddiye mahiyetinde risâle telifleri ve eserlerindedâd harfinin sahih bir şekilde söylenişini bozmak isteyenlere sert tepki göstermesi bu durumun göstergelerindendir. el-Mansûrî'nin mezkur titizliği talebelerine de sirayet etmiştir. Talebelerinden Yûsufefendizâde ile Mustafa İzmirî'nin genelde kıraat ilmi özelde de dâd harfine dair yazmış olduğu eserler bu düşüncenin belirtilerindendir. el-Mansûrî'nin dâd harfiyle ilgili titizliğinin etkisi talebeleri sonrasında da Osmanlı kıraat eğitimine kazandırdığı Mısır tariki mensuplarınınca devam ettirilmiştir. Bahsi geçen tarike mensup kıraat âlimlerinden Hacı Mahmud Efendi ile Veliyyüddîn b. Ali'nin konuyla ilgili birden fazla risâle telif etmelerive bu risâlelerde meseleyi ele alış şekilleri bu durumun örneklerindendir.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet Turan, "Dâd", *DİA*, İstanbul 1993, c. 8, s. 396-397.
- Ateşyürek, Remzi, "Dâd Harfinin Okunuş Özelliği/Muhammed Mar'aşî'nin (Saçaklızâde) Hayatı ve Eserleri", *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2005, sayı: 20-21, s. 238-252.
- Akyüz, Abdullah, *Osmanlı Kıraat Âlimleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Ens., İstanbul 2016.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, Beyrut: Dâr-u İhyâ'it-Turâsî'l-Arabi, ts.

- el-Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî, *el-Fark beyne'l-ahrufi'l-hamse*, (thk. Abdullah Nasır), Dimaşk: Dâru'l-Me'mûnî't-Türâs, 1984.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, (thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır), b.y.y: Dâru'n-Necât, h. 1422.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Fark beyne'd-dâdve'z-zâ fi kitâbillâhiAzze ve Celle*, (thk. Hâtim Salih ed-Dâmin), Dimaşk: Dâr'ul-Beşâir, 2007.
- el-Endelüsî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-İrtidâfi'l-fark beyne'd-dâdve'z-zâ*, (thk. Muhammed Hasan), Bağdat: yy, 1961.
- Ermeneği, Mustafa Hüseyinî, *Mefâdü'l-feyyâzbi'r-riyâdât*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 32.
- Eürnsal, İsmail E., "Sadreddinzâde Telhisî Mustafa Efendi ve Cerîdesi-Bir Osmanlı Kadısının Günlüğü", *Yedikıta*, 2015.
- Gökdemir, Ahmet, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tarihi Kurrâları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Yalova Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Yalova 2017.
- Görgün, Hilal, "Mansûre", *DİA*, Ankara 2003, c. 28, s. 16.
- Hıfzî, Arif b. İbrahim, *el-İzhâr fi turukieimmeti'l-ahyâr*, Beyazıt Ktp., Beyazıt, nr. 177.
- İbn Mâlik, Cemâlüddin Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik et-Tâî, *el-İtimâd fi nezâiri'z-zâve'd-dâd*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed İbnü'l-Hayr İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*, (tahk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1985, c. 1.
- el-İşbilî, Ebû Bekir Muhammed el-İşbilî es-Sâbûnî, *M'arifetü'l-fark beyne'd-dâdve'z-zâ*, (thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Dimaşk: Dâr-u Ninôvî, 2005.
- el-İzmirî, Muhammed b. Mustafa, *Risâle fi'd-dâd*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 32, vr. 141b-148b.
- Kallek, Cengiz, "İbn Gânim, Nürüddin Ali b. Muhammed b. Ali el-Hazreci el-Makdisî", *DİA*, İstanbul 1994, c. 19, s. 503-504.
- Karahasanoğlu, Selim, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizetörlerinden Ayasofya Vaizi İspirizâde Ahmed Efendi ve Terekesi", *Ankara Üniv. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 2010, sayı: 24, s. 97-128.
- Karsî, Dâvûd b. Muhammed *er-Risâletü'l-Fethiyye fi beyânidâdi'l-kat'iyye*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 32.
- Kehhâle, Ömer b. Rîdâ, *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut: Dâr-u İhyai't-Türâs, ts.
- Konevî, İsmail b. Muhammed, *Risâle fi'd-dâdi's-sahîha*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 68/10.
- Kurt, Yaşar, "Ca'berî ve el-Vâdiha fi Tecvîdi'l-Fâtîha", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2012, sayı: 22, s. 153-194.
- Mahmud Efendi, *Hidayetü't-tullâb fi'n-nutkibi'd-dâdalâsebili's-savâb*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 32/13; Süleymaniye Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 5.
-, *Risâle fi îzâhi Hidâyeti't-Tullâb*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 32/14, vr. 174-186; Süleymaniye Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 5.

-, *er-Risâletü'l-Mahmûdiyyetü'd-dâdi'l-hâlisa*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 32.
- el-Mansûrî, Ali b. Süleyman el-Mansûrî, *İcâzetnâme*, Muhammed b. SuûdÜniv. Ktp., nr. y., *İcâzetnâme*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 24.
- Reddü'l-ilhâdfî'n-nutkibi'd-dâd*, Süleymaniye Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 626.
-, *Risâletü'r-reddiyye fi risâlet-i İbnĞanem*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî, nr. 24.
- Memduhoğlu, Adnan, "Molla MahmudZokaydı ve er-Risâletüfi'd-dâdve'z-zâ", *Siirt Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2015, sayı: 2, s. 127-165.
- el-Mevsilî, Ebû Bekir Abdullah b. Ali eş-Şeybânî el-Mevsilî, *el-Fark beyne'd-dâdve'z-zâ*, (thk. HâtimSâlih-ed-Dâmin), Dimaşk: Dâr'ul-Beşâir, 2003.
- Muhammed b. Selim, *Risâle fi dâdi's-sahiha*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 32.
- Nesâî, EbûAbdirrahmânAhmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen*, (thk. AbdülfettâhEbûĞudde), Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Sibeveyh, Ebû Beşer Amr b. Osman Sibeveyh, *el-Kitâb*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1988, IV.
- Sürûrî, Süleyman, *İcâzetnâme*, SüleymaniyeKtp., Galata Mevlevihânesi, nr. 129.
- Veliyyüddîn b. Ali, *Risâle fi dâdi's-sahiha*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 68.
- y.b.d, *Risâle fi beyân-i dâdi's-sahiha*, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 32.
- y.b.d, *Risâle fi keyfiyyetiedâi'd-dâd*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî, nr. 10/3.
- Yenişehirî, Şeyhülislâm Abdullah b. Muhammed Yenişehirî, *Ma'rûzât-ı Şeyhülislâm (Abdullah Efendi)*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî, nr. 2054/2.
- Yûsufefendizâde Abdullah Hilmi, *Risâle fi harf-i dâdi's-sahiha*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1261.
- Yüksel, Ahmet, "Arap Dilinde Me'âni'l-Hurûf İlmine Dair Literatür Çalışmaları", *EKEV Akademi Dergisi*, 2004, sayı: 20, s. 295-306.
- ZirikliHayruddîn b. Muhammed, *el-A'lâm*, b.y.y: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002, IV.

Çeviri / Translation

ORTA ASYA'DA HİRİSTİYANLIK* (Christianity in the Central Asia)

V.V. BARTOLD

Tahir AŞIROV**

Yerel [Rus] aydınların ilgilendiği konulardan yine de biri Türkistan'da Nesturi hareketi ve tarihi, onun rolü ve iz bırakmadan kaybolmasının nedenleri ile ilgilidir. Bu konuların kesin çözümü, şimdiye kadar olanaklı değildir. Bunun nedeni Orta Asya'da Hıristiyanlığa ait tarihi bilgiler ve anıtların çok az olmasıdır. Onlardan sadece ikisi tesadüfen bulunan (pişpek ve tokmak) anıtları gösterilebilir. Kesin ve doğru bilgilerin olmaması değişik fantastik hipotezlerin ortaya çıkmasına götürüyor. Örneğin, çoğu araştırmacılar Eski Ahit'teki peygamberler ile ilgili Müslüman mezarlıklarının, Hıristiyanlığın anıtlarına ait olduğunu veya onlara benzediğini ifade ediyorlar.¹ Bunun nedeni Müslümanlıkta Eski Ahit peygamberlerin (özellikle de [Hz.] Süleyman) şahsiyeti, Hıristiyanlıktan daha çok yayılmıştır. Bu yönde gerçek ilmi çalışmaları ortaya koymak birkaç Doğu yazarların Orta Asya Hıristiyanlığının yayılması ile ilgili çalışmaları öğrenildiğinde ve onların yayılan yerlerini, özellikle de (onlara ait) anıtları ortaya çıkarmak sonucunda mümkün olacaktır. Biz burada, günümüze kadar Rus diline tercüme edilmemiş, ancak bizim düşüncemize göre önemli ve değerli bilgiye dikkat çekmek istedik.

1894 tarihinde "Türkistan haberlerinde" (Turkestanskiye vedomosti)² yayınlanan makalelerimizde Semerkant'ın Kuzeyindeki şimdiki Urgut diye bilinen yerde Hıristiyan mahallesinin olduğu ve X. yüzyıl Arap yazarı İbn Havkal'ın beyan etmesine göre, şimdiki Taşkent şehrinin civarında da Hıristiyan mahallesinin olduğu hakkında bilgi vermiştik. Arapların Vinkent diye isimlendirdikleri bu mahallenin bulunduğu yer oldukça doğru bir şekilde tespit edilebilir. Araplar tarafından Vinkerd Jizak ile Binket'in (Taşkent) arasında yerleşen, kurak bozkırdan sonra ilk istasyon olarak belirtmişlerdir. Ondan sonra bu yolun üzerinde Çirçik'in

* Çeviriye esas alınan metin, V.V. Bartold, "Yetşe o Hristianstve v Sredney Azii", Soçineniya. tom 2. çast' 2. 2 -yu çast' II toma podgotovil k izdaniyu Yu.E. Bregel'. Otvetstvennyy redaktor B.G. Gafurov. (Moskva: Izdatel'stvo "Nauka". Glavnaya redaktsiya vostochnoy literaturı, 1964, içerisinde 315-319 sayfaları arasında neşredilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr. Bülent Ecevit Üniversitesi, (tahirashirov@gmail.com)

1 Bunun gibi görüşler "Okraine" (Taşra) olan Semerkant dergilerinde açıklanmıştı ve yakında Sayın Yet. Stepnoy tarafından Y.T. Smirnov'un redaktörlüğünde yayınlanan "Srednyaya Aziya" ("Orta Asya") mecmuasında 1896 senesinde (Marko Polo, s. 32.) Sayın Stepnoy hatta kendisine katılmayan herkesi "sığ - olumsuz görüşlü" olarak suçladı. Y.T.Smirnov'un (biz içtenlikle ona başarılar diliyoruz) yararlı yayınında ilmi konulara bunun gibi bakmak nadir istisnalar olarak kalmasını umut ediyoruz.

2 <V.V. Bartold Makaleleri göz önünde tutuyor: "K Voprosu ob arheologičeskih issledovaniyah v Turkestane" / "Türkistan'da arkeolojik araştırma sorusu üzerine" (TV, 1894, №5) ve "Po povodu hristianskogo seleniya Vazkerd" / "Hıristiyan mahallesi Vazkerd ile ilgili (TV 1894, №21). – Yu. B.>

Geliş Tarihi : 15.05.2017

Kabul Tarihi : 20.08.2017

sol kenarında, Sır Derya'dan [Seyhun] 2 fersah uzaklıkta ve Benaket şehrinden 4 fersah uzaklıkta Angren şehrine girmeden Cinânckent şehri yerleşmektedir³. Sadece Cinânckent şehrinden sonra yol Çirçik'in sağ kenarına geçmektedir⁴. Yani Hıristiyan Mahallesi Sır Derya'dan uzak olmayan bir yerde, onun sağ veya sol kenarında, dolayısıyla Çirçik'ten güneyde yerleşmektedir⁵.

X-XIII. yüzyıllar aralığında Türkistan ülkesinde, Hristiyanlık hakkında, hiçbir habere ve bilgiye rastlanmadı. XIII. yüzyılda Moğolların Merkezi Asya'yı işkâl ettiklerinden sonra burada Hristiyanlığın durumu temelden değişmektedir⁶. [Moğolların Merkezi Asya'yı işkâl etmesiyle] Müslümanlar egemenlik konumlarını kaybetmişlerdir; bilindiği gibi, Moğollar Şamanist oldukları için tüm dinler konusunda olduğu gibi Müslümanlığa, Hıristiyanlığa ve Budizm'e aynı saygıyı gösteriyorlardı. Moğolistan'ın kendisinde Hıristiyanlık, Cengiz Han'dan daha önce yayılmıştı. Hıristiyanlık inancını güçlü kabile olan Keraitler kabul etmişlerdir. Bu kabileden Cengiz Han'ın torunları ve nesillerinden bazıları evlenerek akraba olmuşlardır. Ayrıca bazı Şehzadelerin de Hıristiyan eğitimcileri bulunmuştur. Bunların hepsi Hıristiyanlığın Moğollar arasında diğer dinlerden daha etkin olmasına avantaj sağlıyordu. Görünüşe göre, bu durumdan faydalanan Nesturiler, Müslümanların önceki baskısının intikamını almaya çalışmışlardır. Müslüman yazarların çoğu o dönemde Hıristiyanlığın etkisi altında kalan hanların İslam'a düşmanca davrandığını şikâyet ederek eserlerinde belirtmişlerdir. Hıristiyan eğitimi alan büyük Han Güyük'ün (1246-1248) kısa saltanatı yıllarında Hıristiyanlığın durumu azda olsa iyileşmiştir. XIII. yüzyıldaki fars tarihçisi Cüzcanî⁷, Güyük'ün İslam'a karşı çıkmayı amaçlayan bir dizi önlemleri aldığını yazmaktadır. Hıristiyanların isteğini kabul eden Güyük o dönemin saygın insanlarından biri olan İmam Nuraddin Harezmi'yi kendi huzuruna çağırıyor ve dini tartışmaya kalkışıp, onun namıyla İslam'ı küçültmeye çalışıyor. Tartışma Güyük'ün huzurunda gerçekleşmiş, (Müslüman tarihçiye göre) şu şekilde cereyan etmiştir⁸:

"Hıristiyanlar. '[Hz.] Muhammed'in nasıl insan olduğunu açıkla' [diye sordular].

İmam: '[Hz.] Muhammed – peygamberlerin sonuncusu, peygamberlerin önderi ve âlemlerin Rabbinin elçisi... [Hz.] Musa onun üstünlüğüne hayran

3 Bu şehrin kesin mevkii Y.T Smirnov'un çalışmasında gösterilmektedir. (Drevnosti / Eski eserler, s. 134). Ancak o yanlışlık ile Benaket şehrini Binkent şehri ile karıştırıyor. Benaket şehri Şaş ilinin en esas merkezi şehirlerinin bir olmak ile tanınmaktadır. Kitapta, Bay Petrovskiy bu hatanın Bay Smirnov ile bağlantılı olmadığını da değinmektedir. (Arabskiye dorojniki / Arap yol işçileri, s. 20).

4 İstahri, 336, 345; Kudama, < tekst, 204 >; ter. 156.

5 Şimdiki zamanda Mirzaçöl (голодная степь) diye isimlendirilmekte olan kurak bir yer, Sır Derya'nın güneybatısında yerleşmekte olup XIII. yüzyılda da mevcuttu. (bk. Çan'-Çun', ter. Kafarova, ,309); Ancak Mirzaçöl'ün (golodnaya step) X. yüzyıldaki sınırı bize belli değildir. Ondandır başka da Sır Derya'nın sol kenarındaki, Angeran ile Kelasa'nın arasında yerleşmekte olan tepe yerlerin ne zaman değiştiği de bilinmiyor. (Smirnov, Drevnosti, s. 127).

6 < Yeni edebiyat da yukarıda bahsedilen, s. 265. 3, bkz. Ayrıca Moğollar dönemindeki Hıristiyanlık hakkında: Pelliot, Chretiens; L. Browne, The eclipse, s. 147-178; Spuler, Die Mongolen in Iran, s. 198-223 (kaynakça: s. 495-497). — Yu. B.>

7 Onun çalışması, "Nasir'in tablosu" (Tabakât-Nasiri) İngilizceye Raverti tarafından çevrildi.

8 Cüzcani, çev. Raverti, II, 1160-1164.

olarak [bu konuda şöyle diyor]: “Ey Allah’ım Muhammed ümmetine beni de kat”, [Hz.] İsa ise: “Benden sonraki gelecek olan peygamberi müjdeliyorum; onun ismi Ahmed olacak” [demiştir].

Hıristiyanlar: Tamamen ruhsal bir hayat sürmekte olan ve kadınlara karşı tutkusu olmayan kimse peygamber olabilir; [Hz.] İsa gibi. [Hz.] Muhammed’in ise dokuz eşi ve birkaç çocuğu olmuştur. Bu ne ile açıklanabilir?

İmam: [Hz.] Davut peygamberin 99 eşi olmuştur. [Hz.] Süleyman peygamberin ise – 360 eşi ve 1000 de cariyesi olmuştur.

Hıristiyanlar: Onlar peygamber değildi, onlar sadece krallar idi⁹ [dediler].

Sonunda, bu tarihçi diyor ki, Hıristiyanlar tartışmayı durdurdu ve Güyük’ten imama tüm erkânıyla namaz kılmasını söylemesini istediler. İmam yanına birlikte ibadet etmesi için bir Müslümanı çağırdı. Hıristiyanlar, imam ve onun yanındaki insanın namaz kılmalarına her türlü yollar ile mani olmaya çalıştılar. Onlar, namaz kılanların secde anında alnını yere sert vurduruyordular; ancak Müslümanlar, buna aldırmadan namaza ara vermeden (devam etmiş) ve bittikten sonra kendileri sessiz çıkıp gitmişler. Güyük, saygın imama hakaret edilen gece yaşamını yitirmişti. Onun oğulları ertesi gün imamdan önce hakaret dolaylı özür dilediler ve onu teskin etmeye çalıştılar.

Hıristiyanlıkla İslam’ın arasındaki mücadele merkezi, doğal olarak Semerkant sayılıyordu. Sebebi burada, en azından eski zamanlarda, Nesturilerin metropolitliğinin yerleşim merkezi olmuştur. 1248 tarihinde Semerkant’ı Ermeni kralı olan Getum’un kardeşi Sembat ziyaret etti; O Kıbrıs Kralı’na yazdığı bir mektupta, Moğolların arasında Hıristiyanlığın üstünlüklerini açıklamış ve bu yerel Hıristiyanların hayatı hakkında bilgiler vermiştir. Sembat Semerkant’ın yerel kilisesinde bulunarak orada İsa ve Volkhv - üç kralının şekilleri olan resmini görmüştür. Sembat Hıristiyanların ahlakı hakkında, aynen Katolik misyonerleri gibi çok sert eleştiri de bulunmuştur; onun sözleriyle, “Buradaki vaaz edenler, ağır cezayı hak ediyorlar”. “Sarasinler” (Müslümanları) hakkında söylendiğinde ise: “Onlar önce Hıristiyanları korku altında tutmuş iseler de, şimdi onların kendileri iki kat büyük acı çekiyorlar” diye belirtmiştir¹⁰.

Müslümanlar ile Hıristiyanların arasındaki mücadeleler hakkında Marko Polo’nun¹¹ fantastik malumatlarından başka da, daha önce zikredilen tarihçi Cüzcani’nin [eserinde] de bahsedilen hikâyeyi kanıtlayan kaynakları vardır. O (Cüzcanî) Semerkantlı Seyid Eşrefüddin’den duyduğu bilgilerini yazıya geçiriyor. (Seyid 1259 tarihinde ticari gaye ile Deli şehrindeyken tarihçi onunla karşılaşmıştır).

9 Yukarıda, Eski Ahit peygamberlerinin Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında saygı görmesiyle ilgili söylenenleri destekleyen ek delil bulunmaktadır.

10 Mocheym, ek. No: XII.

11 Stepnoy, Marko Polo, s. 24.

Yine o dönemde Semerkant'ta genç bir Hıristiyan İslam dinini kabul ediyor. Semerkantlı Müslümanlar kendi dinine olan sevgisi yüksek derecede olduğu için onu hediye ve armağanla onurlandırmışlardır. Hıristiyanlar, Müslümanların Hıristiyan çocuklarını kendi dinlerine yönlendirdikleri için Moğol şehir hakkına şikâyet ediyorlar. Hâkim de Hıristiyanların tarafını tutarak, İslam'ı kabul eden genci çağırıp onu İslam'dan vazgeçmeye zorlamak istedi. Ancak genç inancında vazgeçmedi; bunun bedelini de hayatıyla ödedi. Müslümanlar Altın Ordu Hanı¹² Müslüman olan Berkay'a (Batu Han'ın kardeşi) Hıristiyanları şikâyet ederek durumu arz ediyorlar. Berkay kendi dindaşlarının tarafını tutarak, buna sebep olan tüm Hıristiyanların öldürülmesini emrediyor. Onların tümü kendi kilisesinde öldürülüyor ve o kilise de yıkılıyor¹³.

Bu zikredilen olay 1257-1259 yılları arasında meydana gelmiş olması muhtemeldir. (Ayrıca 1257 yılında hala yönetimde olan Berkay'ın selefi Ulakçı olduğu bilinmektedir Rus kronolojisinde - Ulavçiy). Görünüşe göre, bu darbeden sonra Semerkant'taki Nesturiler kendilerine gelemeler, bu olaydan sonra biz onlar hakkında her hangi bir bilgiye rastlayamıyoruz¹⁴.

Sonuç olarak Orta Asya Hıristiyanlığın uzun bir süre muhafaza edilen yeri olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca XII. yüzyılın sonunda Sır Derya'nın alt akımlarında Müslüman olmayan¹⁵ Türk memleketi olmuştur. Bu merkez, görünüşe göre, Saganak şehri idi. Lerha'nın¹⁶ haber vermesine göre, Saganak'ın yerleşmekte olan yeri Sunak – Kurgan kalesinin kalıntıları ile ispat ediliyor. (Gulak'tan 42 verst Güney – Doğu'da ve Sır Derya'nın kenarında 18 verst uzaklıkta). Böyle medeniyete sahip Müslüman devletler ile kuşatılan putperest Türklerin, kendi dinlerini uzun süre korumaya imkânı yoktur. Bundan dolayı Sır Derya'nın alt akımlarında X. yüzyıllarda Hıristiyanlığın yayıldığını ve onun direkt olarak etki ettiğini varsaymak mümkündür¹⁷.

12 Maverâünnehir, konusunda Cingiz Han'ın ikinci oğlu Çağatay'ın nesillerinin egemenliği altında idi. Münke Han (1151y.) tahta oturduğunda hanın karşısına komplo kurmakla suçlayarak Çağatay'ın büyük oğullarının ve torunlarının tümüne ölüm cezasına çarptırılmış veya hapse atılmıştır. Böylece tüm Moğol imparatorluğu ikiye bölünmüştür. Onun Doğu bölümü Büyük Han'a, Batı bölümü ise Altın Ordu'nun hanlarına, Cuci'nin (Cingiz Han'ın büyük oğlu) ait olmuştur. Maverâünnehir ise, onların nesillerinin yönetiminde idi. Berkay'ın valileri 1260 senesinde Çağatay prensi Algyu tarafından Maverâünnehir'den çıkarılarak kovuldu. Bkn. Reşideddin, yazma. GPB. Dorn. 289., v. 215 ve yazma. GPB. V, 3, 1, v. 219.

13 Cüzcani, çev. Raverti, II, 1288-1290.

14 Karkan vilayeti hakkında Marko Polo'nun verdiği bilgi Sayın Yet. Stepnoy'un fikrinin aksine, Fergana değil de, Yarkent diye anlaşılmalıdır. Bununla birlikte Sayın Stepnoy Marko Polo'yu dikkatli okumuş olsa, Marko Polo'da Karkan'dan son Hotan'ın gelmekte olduğunu görürdü. Görünüşe göre, Marko Polo hiçbir zaman Semerkant'ta olmamıştır ve Yarkend'den Kaşgar'a gitmiştir; Semerkant hakkındaki bölümler rastgele eklenen yazılardır. Daha ziyade Sayın Stepnoy'un "Orta Asya'yı sadece söylentiler ve kitaplar esaslı öğrenen bilim adamları" Karkan ile Yarkend'i aynı şehirleri olarak kabul edebilir diye yazması çok ilginçtir.

15 Tarihi Cüveyni bu toprakları daru'l-harb'tan saymaktadır. Demek ki, gayr-ı müslimler vardı.

16 Arheologičeskaya poyezdka (Arkeolojik Gezi), s. 11-12.

17 Bartold, O Hristianstva v Turkestane (Türkistan'da Hıristiyanlık hakkında), s.18-19; bk. yukarıda, s. 285-286>.

Hatıra / *Memorie*

ENDÜLÜS NOTLARI

(Andalusian Notes)

Murat AKIN*

18-24 Eylül 2017 tarihlerinde Granada’da el-Hamra sarayının yanında Turkish Studies-İspanya-Malaga Üniversitesi işbirliğinde düzenlenen Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu’na katılmak için İspanya’ya gitme imkânı bulduk. Bu vesileyle İspanya’nın en önemli şehirlerini kapsayan Endülüs merkezli bir gezi ile kültürel bir seyahate de katılma fırsatını yakaladık.

“Endülüs’ü görmeyen sosyal bilimci yarı kör bakar”, sözünden hareketle, orada bulunduğumuz her günü, çeşitli bilimsel-kültürel, gözlem-gezi şeklinde planlamaya çalıştık. Endülüs, İslam medeniyetinin bıraktığı derin izler taşımaktadır. Bu sebeple Endülüs coğrafyasını elimizden geldiği kadar öğrenmeye ve orada bulunduğumuz günleri değerlendirmeye çalıştık. Bu yazımızda hem sempozyumda hem de yapılan kültürel gezide dikkatimizi çeken bazı hususları paylaşmaya çalışacağız.

Sempozyumdan...

Organizasyon hakkındaki görüş ve duygularımı aktarmadan önce, düzenleme kurulu başkanları Sayın Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM (*Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*), Prof. Dr. Susana CABRERA-YETO (*Malaga Üniversitesi İSPANYA*) ve Doç. Dr. Özcan GÜNGÖR (*Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*) beylere teşekkür ederim. Her yönüyle başarılı, öğretici ve eğitici bir organizasyondur.

Organizasyon Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu olduğundan konular da alanla ilgiliydi. Fakat konularda sınırlandırma yoktu. Diğer bir ifade ile ortak bir başlık altında hazırlanan sunumlar dinlemedik. İsteyen istediği konuyu hazırlayıp sunumunu gerçekleştiriyordu. Bu durum dağınıklığa sebep olduğundan gerektiği şekilde istifade edildiğini söyleyemem. Fakat organizasyona katılanlarla tanışma fırsatı elde etmek ve aralardaki zaman dilimlerinde ilgi alanlarına göre yaptığımız sohbetlerden bir sempozyum kadar istifade ettiğimi de söylemek isterim.

* Yrd. Doç. Dr. Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (*makin119@hotmail.co.uk*)

Mesela ismini önceden duyduğum Prof. Dr. Ahmet BİLGİN hocanın yaptığı açılış konuşması beni çok etkilemişti. Özellikle Endülüs'te yetişmiş yüzlerce bilgini isimleriyle, doğum yerleri ve tarihleriyle beraber sayması, hususiyetlerini izah etmesi beni ve beraberimdeki arkadaşlarımı mest etmişti. Ayrıca bir hukukçu olmasına rağmen konuyla ilgili ayet ve hadisleri ezberden terennüm etmesi takdire şayandı. Tabi bu ara kendisine bunu nasıl başardığını sorduğumda; küçük yaşlarda bunu ilerlettiğini ve duyduğu her âlimin ismini yazdığı bir ajandası olduğunu söylemesi, küçükken öğrenilen ilmin taşın üzerine yazıldığı gerçeğini bir kez daha göstermiş oluyordu.

Yine Türkiye'deki Kelim profesörlerinden olmasına rağmen sosyal bilimlerin diğer alanlarına vukufiyetini yakinen gördüğüm Prof. Dr. Mehmet Evkuran hocayla da tanışma fırsatı elde ettik. Hocanın "sosyal bilimlerin içerisindeki her bölüm diğer alanlarla ortak çalışmalar yapmalı (interdisipliner)" vurgusu son derece önemliydi.

Endülüs'ten...

Kısaca Endülüs'ün tarihini hatırlatarak devam etmem daha faydalı olacaktır. Endülüs Emevi Devleti, zamanında bölgesindeki en güçlü devletlerden birisi olmayı başarmıştır. Yaklaşık sekiz asır bölgede sıkıntılı dönemler geçirmiş olsa da hâkimiyetini devam ettirmiştir.

Abbassiler, Emevi devletini yıkıp yerine geçince o hanedandan gelen kişilere iyi davranmamıştır. Emevi hanedanından gelenler ya kaçıp kurtulmuş ya da sıkıntılı duruma maruz kalmışlardır. Buradan kaçıp önce Kuzey Afrika'ya oradan da Endülüs'e geçen Hişam b. Abdulmelik'in torunlarından Abdurrahman b. Muaviye, Endülüs Emevi devletini kurmuştur. Daha sonra Endülüs dediğimiz coğrafyada, Murabıtlar, Muvahhitler, Nasriler ve nihayetinde Beni Ahmer gibi grupların hüküm sürdüğü topraklar olmuştur. Beni Ahmer devleti, 1492 yılında Kraliçe İsaabel ve Ferdinand'ın evliliği akabinde oluşan gücün karşısında duramamış ve son bulmuştur.

Burada şu acı gerçeği de ifade edelim ki bu toprak (Gırnata/ son terk edilen toprak) savaşılmadan teslim edilmiştir. Son Endülüs Hükümdarı Ebu Abdullahi Sağir (Küçük Abdullah), ailesi ve yakınlarıyla şehri terk ederken geriye dönüp son kez Gırnataya, el-Hamra sarayının bulunduğu tepeye bakar ve ağlamaya başlar. Annesi de ona, bir yandan hüzün kokan bir yandan sonraki nesillere müthiş ders olacak nitelikteki tarihe mal olmuş şu sözü söyler: "Ağla utanmaz ağla. Vatanını, dinini, müdafaa ve muhafaza etmeyenlere ağlamak yaraşır".

Milli Şairimiz Akif bu hüznü vakiayı şöyle anlatır.

Endülüs tâcı elinden alınan bahtı kara,
Savuşurken o güzel mülkü veripte ağyâra,
Tırmanır bir kayanın sırtına etrâfa bakar;
Bırakıp çıktığı cennet gibi zümrüt ovalar,

Başlar ağlatmaya biçâreyi hüngür hüngür!
Karşıdan Vâlîde Sultan bunu pek haklı görür,
Der ki: Çarpışmadın erkek gibi düşmanlarla;
Şimdi, hiç yoksa kadınlar gibi ağla!

Burada gezide beraberimizde bulunan tarihçi arkadaşlardan duyduğumuz şu hakikatleri de aktarmak isterim. O da şudur ki: şehir terk edilirken bazı şartlar belirlenip o çerçevede teslim edilmiştir. Fakat bu şartlara uyulmamış, Müslümanlar, Hristiyan olmaları için zorlanmış, aksi durumda kraliçe İsaibel tarafından Engizisyon mahkemelerinde yargılanıp ağır işkencelere maruz kalmışlardır. Evler teker teker gezilerek domuz salamı ikram edilir, eğer kabul etmezlerse din değiştirmediklerine kanaat getirilip yeniden yargılanmış. Bu tür ferdi eziyetler ve işkencelerin yanı sıra tüm camiler katedrale çevrilip ve yıllardır biriken ilmi hazineler diyebileceğimiz kitaplar Granada meydanlarında yakılmıştır. Tüm bunlar; bugün Avrupa'nın kendi içinde farklı kültürlere neden tahammül edemediğini veya günümüzde Avrupa'da sıkça görülen yabancı Düşmanlığı, Irkçılık, İslamofobi, dışlayıcılık, ötekileştirme ve ayrımcılığın nedenlerini daha iyi göstermektedir.

Endülüs, isminin kökenini merak ettiğimizde rehberler, bu adlandırmanın "Vandalların ülkesi" anlamına gelen Vandalosia/Vandalucia adından Arapçalaşmış olabileceğini söylediler. Zamanında bunlar, Güney İspanya ve Kuzey Afrika'ya yağmalar yaparak yerleşmişler. Yukarıda Müslümanlara yapılan işkenceleri de hatırlayınca Vandalların veya barbarlığın kökeni hakkında bazı düşünceler daha kolay yerini bulmaktadır.

Tüm ayrıntılarıyla yazacak olursam bir hayli uzun olacağından, kısaca bulunduğumuz şehirleri ve oralarda önemsedğim olay veya mekânları paylaşmakla yetineceğim. Sempozyumun yapıldığı yer olan Granada, diğer adıyla Gırnata, Müslümanların terk ettiği son toprak olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Şehrin coğrafi açıdan insanı hemen etkisine alan bir canlılığı vardı. İspanyol şairlerinden Fedarico Garcia Lorca'nın ifadesiyle "bir aşığın sevgilisine aşkını yazabileceği en güzel şehirdi." Tabi bu güzelliğin en büyük payı buradaki el-Hamra sarayına aitti. En az bir buçuk ay önce alınan bilet ve randevularla

girilen bu mekânı gezmeniz için, üç saatinizi ayırmanız gerekmektedir. Saraya ruh veren ve ihtişamına ihtişam katan husus, neredeyse her duvarında ve sütununa nakşedilen لا غالب الا الله (Allah'a galip kimse yoktur/hâkimiyet onundur) ifadeleriydi. Bununla adeta, bir defa değil, binlerce defa Allah'ın tek galip olduğu bütün dünyaya haykırarak istenmiştir. Bu yazıları ve ortamı izlediğinizde yüksek bir sesle Allahü ekber demek istersiniz....

Girnata'da görülmesi gereken yerlerden birisi de Albaicin Tepesidir. Eskiden Müslümanların da yaşadığı küçük bir mahalleden oluşan bu mekânın, benim için en önemli yanı burada şu anda aktif olarak hizmet veren bir caminin olmasıdır. İçine girip namaz kılmanız biraz önce gezerken neleri kaybettiğinizi düşünmeye sevk ediyor...

İspanya'da gezerken en çok sıkıntı çektiğimiz helal yiyecek derdimize burada tanıştığımız Fas kökenli Müslümanların lokantaları ilaç oluyordu, fakat yine de aldığım yemekleri sonuna kadar bitirmeyi başaramamıştım. Tabi yolculuktan önce yolda size arkadaşlık yapacak birisinin varlığı her zaman önemli olduğunu da hatırlatayım. Zira benim yanımda Yrd. Doç. Dr. Salih Aybey'in olması benim için bir şanstı. Bu tür konularda ürettiği pratik çözümler işimizi kolaylaştırıyordu.

Girnata'dan Kurtuba'ya giderken Botaniğin Babası olarak bilinen, büyük eczacı, Batı'da "tecrübî tıbbın babası, kurucusu" (father of the experimental medicine) olarak tanınan **İbn Baytar**'ın memleketi Malaga'dan geçtik. Gezimizin ikinci durağı olan Cordoba diğer ifadeyle Kurtuba şehrine ulaştık. **Kurtuba** da Girnata gibi İslam tarihinde ismini çok sık duyduğumuz mekânlardan biri. Endülüs'ün adeta kalbi, zamanında ilmin ve siyasetin merkezi olmakla beraber Endülüs Emevi devletinin başkentiydi. Guadalquivir (Vad'il Kebir) Nehri üzerinden geçerek yaklaştığınızda; dıştan mütevazı ama içten harika görüntüsü olan ve şehrin ismi ifade edilir edilmez akla ilk gelen Kurtuba camiisi ile şehre merhaba diyorsunuz. I. Abdurrahman'ın yaptırmaya başladığı ve özellikle III. Abdurrahman zamanında genişletilen mekânda 20 bin kişi aynı zamanda namaz kılabilenmiş. İçerisinde 1289 sütun bulunduğu fakat zamanla yıkılma veya depremler sebebiyle bu gün 880 sütun barındıran bir mekân. Cami tüm ihtişamıyla ayakta olmakla beraber tam ortasında adeta kalbe saplanan bir mızrak gibi absürt bir yapıt eklenerek kiliseye dönüştürülmüştür. Minaresinin tepesine çanlar yerleştirilmiş içeride ayınlar yapılmaktadır. Hatta dikkatimi çeken mekân içerisinde farklı farklı yönlere bakan kiliselerin olması ve kapalı olmaları, çeşitli aileler için açılıyor olması, içerisinde tevhidin olmadığı bir forma dönüştürüldüğünü göstermektedir.

Kurtuba'da bulunduğumuz gün, Cuma olduğu için mescit sorduğumuzda bir yer bulduk fakat 20 kişinin namaz kılacağı yerde 50/60 kişi namaz kıldık. (Tarihi kayıtlara göre Cordoba/Kurtuba'da 500 Cami ve mescid 300 Hamam, 70 Medrese ve kütüphane bulunmaktaymış.) Namazdan önce 20 bin kişilik camiden geliyor

olmamız ve içinde namaz kılamıyor olmamız, bize “eğer böyle bir mekânın kıymetini bilemezseniz buna razı olursunuz” düşüncesini hatırlattı. Fakat bize yine de bir teselli olacak şey ise namaz kıldığımız mescidin Türkiye tarafından yapılmış olmasıydı. Kısaca buraları gezmekle nelerin kaybedildiği daha iyi anlaşılıyordu...

Bu mekânlarda sayısızca ilim adamı yetişmişti. *El-Cami’li Ahkami’l-Kur’an* isimli tefsirin sahibi Ebu Abdullah Muhammed b. **Ahmed el-Kurtubi** (ö. 671/1273) buralıdır. Yahudi teoloğu **İbn-i Meymun** (1135-1204) bura doğumlu olup kendisi adına Yahudi mahallesinde bir heykel de yapılmıştır. Yine meşhur felsefeci **İbn-i Rüşd** (ö. 520/1126)’te buralı olup onun da heykeli yapılmıştır. Zâhîrî mezhebinin en büyük temsilcisi, usul, fıkıh, hadis, tarih ve edebiyat alanında tanınan **İbn Hazm** (ö. 456/1064) bura doğumludur. Bir cihaz icat edip ve onunla belli bir mesafe uçmayı deneyen ilk kişilerden biri olan **Abbas İbn-i Firnas** (ö.274/887) ve daha nice Müslüman bilginler bu coğrafyada yetişmişlerdir.

Kurtuba’da rehberimizden, burada Roger Garoudy müzesi olduğunu öğrendim. İspanya’da sempozyumda sunduğum tebliğın konusu da Garoudy olduğundan bu mekânı arayıp buldum. Garoudy’nin eşi ile tanışma ve onunla Garaoudy hakkında sohbet etme, kitaplarının bir kısmının bulunduğu bölümde ve mekânın değişik ortamlarında resim çekme fırsatı yakaladım. Bu da benim için güzel bir anı oldu. Her ne kadar Garoudy’nin kendisi vefat etmiş olsa da en azından onunla görüşmüş kadar etkilenmişim.

Kurtuba’dan sonra “İşbiliy” nisbeli birçok âlimin memleketi olan **İşbiliye**’ye bugünkü adıyla Sevilla’ya hareket ettik. Guadalquivir (Vadi-ül Kebir) nehrinin yanında kurulan Sevilla, İspanya’nın en büyük şehirlerinden birisi. Burada da şüphesiz insanı etkilendiren en önemli eser İşbiliye Ulu Camii’dir. Minaresi tüm ihtişamıyla ayakta olmakla beraber bu gün çan kulesi olarak kullanılmaktadır. Rivayetlere göre dünyanın en büyük mihrabının da bulunduğu bu camii, yıkılmış yerine dünyanın üçüncü büyük katedrali olan Santa Maria inşa edilmiştir. Endülüs’ün diğer şehirlerinde olduğu gibi burada da İslam’ın izlerini rahatlıkla görebiliyorsunuz. Sevilla’da, her ne kadar bu gün onlara dair bilgiler bulunmasa da Müslümanlar için son derece önemli olan, buralı tüm âlimlerin ismini burada zikredemsek de *Muvafakat* isimli eserin sahibi, İslam hukuku alanında çalışanların sık sık ismini duydukları **Şâtıbi** (ö. 790/1388)’nin buralı olduğunu ifade etmekle yetinelim.

Tüm bu bilgiler bir yana, Endülüs denince biz küçüklükten beri Tarık Bin Ziyad’ın 711 yılında Kuzey Afrika/Mağrip’ten İber yarımadasına geçişini, gemileri yakıp buraları fethettiğini ve bundan dolayı da Avrupa ile Afrika’yı birbirinden ayıran, Akdeniz’le Atlas Okyanus’u arasındaki Cebelut-Târik Boğazı/Gibraltar adının **Târik bin Ziyâd**’tan geldiğini hatırlarız... Rivayete göre Tarık b. Ziyad, Avrupa topraklarına ayak bastığında, ordusuna geri dönme imkânının olmadığı

duygusunu vermek için gemileri yaktırmış ve askerlerine şu tarihi sözleri söylemiştir: “Arkanızda düşman gibi deniz, önünüzde deniz gibi düşman...” Dilimize de “gemileri yakmak” tabiri muhtemelen burada gelmiştir. Nihayetinde bu duyguyla mücadele eden Tarık b. Ziyad, 711 yılında ordusuyla, Cadiz’de Vizigot ordusunu yener. 712 yılında ise Musa b. Nusayr Toledo (tuleytula) şehrini ele geçirir. Böylelikle Tarık b. Ziyad ve Musa b. Nusayr’ın ordusu üstün başarılar göstermiş ve yaklaşık üç yıl içinde İspanya’nın tamamı Müslümanların eline geçmişti.

Bu tarihi bilgilerin yanı sıra Cebel-i Tarık’ta karşılaştığımız manzara bize Endülüs’ün ötesinde bazı durumları gösterdi. Şöyle ki Cebel-i Tarık günümüzde bir kasaba kadar olmasına rağmen kendi bayrağı ve marşı olan müstakil bir ülke, bununla beraber İngiltere’ye bağlı ve girişinde yeniden vize ve kontrollerin yapılması çok ilginç. Cebelitarık’ta schengen vizesi geçmediğinden İspanya’dan geçiş yapılan ülkeye giriş için İngiliz pasaportu veya İngiltere vizesine sahip olmak gerektiğinden bizim de vizemiz olmadığından giremedik. Fakat İngilizlerin Avrupa’nın içinde bile toprak sömürdüğünü anlamamız için vizeye gerek yoktu...

Alınması Gereken Ders...

Endülüs’ün 711 yılında Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle buradan ayrıldıkları tarih olan 1492 yılları arasındaki zaman zarfında ortaya konulan medeniyetin ihtişamının ve İslam düşünce tarihine yaptığı katkılarının sayılır bir yere sahip olduğu malumdur. Endülüs’te gezerken İslam tarihinin ilk yüzyıllarından beri oluşan bu medeniyet ve ihtişamı hissederek öğreniyorsunuz. Fakat daha sonra bu coğrafyada Reconquista (geri fetih) ile Müslümanlığın silinmesini gözlemlemeniz son derece etkileyici bir durum oluyor. Bunu hissetmek kitaplarda okumakla oluşabiliyorsa da, oralarda gezerek gördüğünüzde bu duyguyu ciğerlerde hissetme aşamasına geçebiliyorsunuz. Zira bu coğrafyaları gezip görmenin bir lüks değil bir gereklilik olduğu kanaatini de ancak oralara varınca anlayabiliyorsunuz.

Bir toplumun istikrar, istikbal ve güvenliğinde en önemli husus, şüphesiz vahdettir. Tarih boyunca ancak vahdet içinde olan milletler tüm zorluklara galip gelmeyi başarmıştır. Eğer Müslümanlar Endülüs’ü yıldırım hızıyla fethetmeyi başardıysa bunda tevhidin/vahdetin/bir olmanın etkisi son derece önemlidir. Aynı şekilde Endülüs’te Müslümanların yok olmasının en önemli sebebi de tefrika olduğunu da ifade etmek gerekir. Burada yine milli şairimiz Akif’in şu ifadelerine yer vermek isterim: “Girmeden tefrika bir millete, düşman giremez; Toplu vurdukça yürekler, onu top sindiremez.”

Tefrikayla beraber bu coğrafyada oluşan medeniyetin, ilim ve irfanın yıkımına yol açan diğer hususların başında ihtişam ve debdebe gelmektedir. Durum böyle olunca; Endülüs, aynı anda övünç ve acı kaynağı olabilen bir coğrafya oluyor.

Bu yönüyle aslında birçok dersin de alınması gereken coğrafya olduğunu da yaşayarak görüyorsunuz. Bu coğrafyada sekiz asır yaşayan adeta kök salan Müslümanların bu gün yok olmuş olmaları hatta oradan kazanmış olmaları sizleri farklı sorulara sevk edecektir. Ama izlenimleriniz devam ettiğinde, Kurtuba'daki Engizisyon müzesini gezdiğinizde orda yapılanları görüp tüm bu işlerde kimlerin etkisinin olduğuna dair izler rahatlıkla görebiliyorsunuz...

Havada uçuşan soru/sorunlar arasında, günümüzde Müslümanların içerisinde bulunduğu ahvali işaret eden Akif'in şu dörtlüğü ile yazımızı tamamlayalım.

Geçmişten adam hisse kaparmış... Ne masal şey!
Beş bin senelik kıssa yarım hisse mi verdi?
"Tarih"i "tekerrür" diye tarif ediyorlar;
Hiç ibret alınsaydı, tekerrür mü ederdi?

BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ **YAYIM İLKELERİ**

1. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Bu alanlarla ilgilenen her ülkeden ve her disiplinden akademisyen, araştırmacı ve ilgililere hitap eden açık erişim anlayışını benimseyen bir yayındır.

2. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Yayımlanması istenen yazılar, aşağıdaki yazışma adresine CD ortamında ve bilgisayar çıktısı olarak posta yoluyla veya e-posta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.
6. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
7. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
8. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
9. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
12. Hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
13. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
14. Yayımlanan makaleler için yazara teelif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.
15. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazara ya da yazarlarına aittir.
16. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları BEÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
2. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: Üst: 5.4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4.5 cm; Karakter: Times New Roman (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır..
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.
4. Makale ile birlikte derginin web sayfasındaki (<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>) yazar/çevirmen iletişim formu da e-postaya eklenmelidir.
5. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir.
6. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.
7. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
 - a) Kitap (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkiki ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri: yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.
 - b) Tek yazarlı: Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfid*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.
 - c) Çok yazarlı: İsmail E. Erursal v.dğr., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu - 1*, İstanbul: İSAM Yay., 2008, s. 52.
 - d) Çeviri: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.
 - e) **Derleme**: Kenan Çağan (edit.), *İdeoloji*, Hece Yay., Ankara 2008.
 - f) Tez örnek: İsmail Akyüz, *Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
 - g) Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. **Örnek**: Neccarzade Rizâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbandî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.
 - h) Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri: yayınevi, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı)
 - i) Telif makale örnek: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 19, s. 47.

- i) Çeviri makale örneği: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: V, sayı: 13, s. 443.
- j) Yayımlanmış sempozyum bildirimleri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- k) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. **Örnek:** Buharî, İman, 1.
- l) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
- m) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. **Örnek:** *el-Bakara, 2/10*.
- n) İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
Örnek: <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)
- o) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

10) Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar

Adı geçen eser	: age	Millî Eğitim Bakanlığı	
Adı geçen makale	: agm	İslâm Ansiklopedisi	: İA
Aleyhi's-selam	: ^(s)	Numara	: no:
Araştırma Görevlisi	: Arş. Gör.	Ölümü	: ö.
Aynı müellif	: a.mlf.	Sadeleştiren	: sad.:
Bakınız	: bk.	Sayfa	: s.
Baskı	: bs.	Sayfadan sayfaya	: ss.
Celle celalühu	: ^(cc)	Sayı	: sayı:
Cilt	: c.	Tahkik	: tahk.:
Çeviren	: çev.:	Tarihsiz	: ts.
Editör	: edit.:	Türkiye Diyanet Vakfı	
Hadis numarası	: h.no:	İslâm Ansiklopedisi	: DİA
Hazırlayan	: haz.:	Üniversite	: Ü.
Hazreti	: Hz.	Varak	: vr.
Hicrî	: H.	Ve benzeri	: vb.
Karşılaştırınız	: krş.	Ve devamı	: vd.
Kütüphane	: Ktp.	Yardımcı	: Yrd.
Mektup numarası	: m.no:	Yayın yeri yok	: yy.
Miladî	: M.	Yayınevi, yayınları	: Yay.

- *The Tashih Method of Ebu'l-Hasen Ali b. Omer b. Ahmad ed-Darekutni (d. 385/995) In His Book Named Sunen*
Asistant Prof. Ali ARSLAN
- *An Evaluation on Abdullah Şevket's Thoughts on Morality and Education One Thinker From Last Period of Ottomans*
Assoc. Prof. Hasan MEYDAN
- *Prof. İsmail Cerrahoğlu's Life and Works*
Asistant Prof. Harun SAVUT, Ayşenur ÖZBAKKAL
- *Foundation Institutions in Sovyet Turkmenistan: G.İ. Karpov Sample*
Asistant Prof. Orazsahet ORAZOV, Asistant Prof. Tahir AŞIROV
- *The Problem of Original Homeland in Sheikh Uftada and His References in Sufi Thought*
Research Asist. Feyza GÜLER
- *The Life of Burayda Bin Husayb Al-Aslami the First Standard Bearer of Islam*
Abdylla ORAZSAHEDOV
- *The Place of Ali b. Suleiman el-Mansûri in the Context of Dad Letter Discussions in the Ottoman Empire*
Research Asist. Ahmet GÖKDEMİR
- *Christianity in the Central Asia*
Asistant Prof. Tahir AŞIROV
- *Andalusian Notes*
Asistant Prof. Murat AKIN