



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

# İlahiyat Fakültesi Dergisi

Sayı: XIV/1 - 2010  
(Hakemli Dergi)

**Cumhuriyet Üniversitesi**  
**İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
Sayı: XIV/1 - 2010  
ISSN: 1301-1197

**Sahibi**

C.Ü. İlahiyat Fakültesi adına  
Prof. Dr. Ahmet Gökbel (Dekan)

**Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Ahmet Gökbel • Prof. Dr. Ali Aksu • Prof. Dr. Hasan Keskin • Yrd.  
Doç. Dr. Necati Demir • Yrd. Doç. Dr. Mustafa Kılıç • Yrd. Doç. Dr. Durmuş  
Tatlilioğlu • Yrd. Doç. Dr. Ebubekir Yücel

**Sayı Hakemleri**

Prof. Dr. Ali Aksu • Prof. Dr. Ramazan Altıntaş • Prof. Dr. Mehmet Arslan •  
Prof. Dr. Mehmet Zeki Aydın • Prof. Dr. Metin Bozkuş • Prof. Dr. Lütfullah  
Cebeci • Prof. Dr. Ömer Demirel • Prof. Dr. Sabri Erturhan • Prof. Dr. Adnan  
Gürbüz • Prof. Dr. Abdullah Kahraman • Prof. Dr. Metin Özdemir • Prof. Dr.  
Şuayip Özdemir • Prof. Dr. Erdoğan Pazarbaşı • Prof. Dr. Saffet Sarıkaya •  
Prof. Dr. Muhittin Tuş • Prof. Dr. Mevlüt Uyanık • Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel  
• Doç. Dr. Alim Yıldız • Doç. Dr. Mehmet Baktır • Doç. Dr. Eyüp Baş • Doç. Dr.  
Celalettin Çelik • Doç. Dr. Ünal Kılıç • Doç. Dr. Zekeriya Pak • Doç. Dr. Özcan  
Taşçı • Doç. Dr. Ahmet Hakkı Turabi • Yrd. Doç. Dr. Fazlı Arslan • Yrd. Doç. Dr.  
Ömer Aslan • Yrd. Doç. Dr. Ali Osman Kurt • Yrd. Doç. Dr. Sami Şahin • Yrd.  
Doç. Dr. Durmuş Tatlilioğlu

**Editör**

Prof. Dr. Metin Bozkuş

**Editör Yardımcıları**

Doç. Dr. Mehmet Ali Şimsek • Yrd. Doç. Dr. Ali Osman Kurt

**Sayfa Düzeni**

Doç. Dr. Mehmet Ali Şimsek

**Adres**

Cumhuriyet Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi - Sivas

Tel: (346) 219 12 15/16

Faks: (346) 219 12 18

[ilahiyyat@cumhuriyyet.edu.tr](mailto:ilahiyyat@cumhuriyyet.edu.tr)

**Vizyon Matbaacılık - Sivas**  
Haziran - 2010

## İçindekiler

### Index

1. Kur'an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme  
A General Evaluation on The Problematic Dimension of The Quran-Science Relation  
Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ ..... 7-27
2. Die Analyse der Überlieferungen Bezüglich des Zusammentreffens von Khalifen Omar und Uwais al-Qarani  
Hz. Ömer'in Uveys el-Karenî İle Buluşmasına Dair Rivayetlerin Tahlili  
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM ..... 29-49
3. Kabile Asabiyeti Bakımından Yezid b. Abdülmelik'in Hilafeti  
The Caliphate of Yazeed Ibn Abd al-Malik With Respect to The Tribal Patriotism  
Doç. Dr. Ünal KILIÇ ..... 51-69
4. Tefsir Kaynağı Olarak Kitab-ı Mukaddes: İbrahim Bikâî Örneği  
The Holy Bible As A Source Of Quranic Commentary: A Sample Of Ibrahim Bikai  
Doç. Dr. Mustafa ÖZEL..... 71-91
5. Aile İçi Şiddet ve Huzur/Din Eğitimi  
Domestic Violence Peace / Religion Education  
Doç. Dr. Hüseyin YILMAZ ..... 93-124
6. Dânişzâde Şevket Gavsî'nin Mûsikîmiz ve Taksîmler'le İlgili Bir Makalesi  
An Article is About Dânişzâde Şevket Gavsî's Our Music and Taksims  
Yrd. Doç. Dr. Erol BAŞARA ..... 125-131
7. Memluk Sultanı Eşref Halil ve Siyasi Faaliyetleri  
Mamluk Sultan Eshraf Khaleel And His Political Activities  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KILIÇ ..... 133-171
8. Bir Saray Hekiminin Serencamı: İstefanaki Karatodori (1789- 1867)  
The Adventure Of An Imperial Physician: Stefanos Charatheodory (1789- 1867)  
Dr. Mahmut AKPINAR ..... 173-184

- 
9. Hz. Ömer'in Kur'ân'a Yaklaşımı  
The Approach of Caliph Umar to The Quran  
Dr. Gökhan ATMACA ..... 185-208
10. Fıkh-ı Ekber Risaleleri  
The Letters of al-Fıqh al-Akbar  
Dr. Akif AYTEKİN ..... 209-221
11. Kuvvetler Ayrılığı Etrafındaki Yaklaşımların Tahlili  
The Analysis Of Thoughts About Separation Of Powers  
Dr. Halis DEMİR ..... 223-246
12. Nasîreddin Tûsî'nin İbn Sina Felsefesini Fahreddin Râzî'nin  
Eleştirilerine Karşı Savunması  
Nasir al-Din Tusi's Defending Ibn Sina's Philosophy Against  
the Critiques of Fahr al-Din al-Râdi  
Dr. Murat DEMİRKOL ..... 247-276
13. Kutsal (İlaştırılmış) Bir Mekan: Kербela (Osmanlı  
Hâkimiyetinin Sonuna Kadar)  
A Place Made Sacred: Karbala (Until The End of The Ottoman  
Region)  
Dr. Fatih ERKOÇOĞLU ..... 277-320
14. Alevî Telakkîde Hz. Muhammed  
The Prophet Muhammad In Alewî Thought  
Dr. Cenksu ÜÇER ..... 321-343
15. Muallim İsmail Hakkı Bey'in Bestecilik Yönü ve Ferahfeza  
Peşrevinin İncelenmesi  
The Directional of Musical Note Composing of Muallim Ishmail  
Haqqı And The Examination of His Work "Ferahfeza Pashrawi"  
İrfan KARADUMAN ..... 345-354
16. İslam'da İbadetlerin Sosyal Fonksiyonu  
Social Function Of Worship In Islam  
Vehbi ÜNAL ..... 355-370
17. Mehmed Fevzî Efendi'nin Mevlit Okumanın ve Dinlemenin  
Câiz Olduğuna Dair Risalesi  
Mehmed Fevzî Efendi's the Booklet Which Show Us Reading a  
Mevlit is Lawful  
Hakan YEKBAŞ ..... 371-398

- 
18. İlk Dönem Farsça Kur'an Tercümelerine Giriş  
Muhammed Cafer YAHAGHİ  
Çev.: Mustafa ÖZEL ..... 399-403

**TOPLANTI/KİTAP TANITIMI**  
**MEETING/BOOK INTRODUCTION**

19. Abdulaziz Muhammed Awadullah'ın eş-Ş'irü't-Turkî fi Asri'l-Cumhuriyye Adlı Eseri  
Doç. Dr. Yusuf DOĞAN ..... 405-408
20. Uluslararası Kerbela Sempozyumu  
Yrd. Doç. Dr. Ali Osman KURT ..... 409-412
21. Balkanlardan İzlenimler  
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL ..... 413-431



## **Kur'an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme**

**Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ\***

### **Özet**

İnsanın varlığa, hayat ve evrenin mahiyetine, anlam ve gayesine, ölüm ve ötesine, ibadet ve manevi değerlere dair en temel soruları, onlarla ilgili sahip olduğu fikirleri, inanç ve eylemleri varlığının bir boyutunu oluştururken, varlık ve olayların nasıllığını sorgulaması, onların tabii oldukları nesnel kanunları keşfetme gayreti de varlığının diğer boyutunu oluşturur. Tarih, din ve bilimsel faaliyet olarak ifade edilen insan varlığının bu iki boyutunun birbiriyle ilişkili olarak hep var olduğu gerçeğine şahitlik yapmaktadır. Bu iki boyutun birbirinden bağımsız ve ortak noktalarının birbiriyle ilişkili ve bütünlük içerisinde ele alınıp değerlendirilmesi gerekirken, özellikle Aydınlanma'dan sonra bu ilişkinin doğru bir şekilde kavranılıp mihrine oturtulması kavranılması noktasında problemler ortaya çıkmıştır. Din-bilim ilişkisinin kavranılmasında ortaya çıkan problemler, İslam-bilim, daha özelden Kur'an-bilim ilişkisinin mahiyetine ilişkin anlayış ve yorumlarda da kendisini hissettirmiştir. Makalede bu ilişkinin analizinden hareketle konuyla ilgili anlama problemleri ele alınıp değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** bilim, din, vahiy, Kur'an, yorum, teori

### **Abstract**

While human's basic questions about the reality and nature of the life and universe, about the meaning and goal of their existence, about death and hereafter in addition to his related thoughts, beliefs and actions form one dimension of his life, his questioning the causality of the existence and events, his endeavour to find out their objective laws form the other dimension of his life. History witnesses to the reality that the two dimensions of humanity mentioned as "religion and science" have existed in relation with each other from the very beginning until now. That is why these two dimensions should be

---

\* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

handled and evaluated in unity. But, after the age of Enlightenment, there have appeared some problems in understanding and comprehending the relation between religion and science. These problems have made themselves felt in the comprehension and interpretation of the nature of the relation between the Qur'an and science. In this article, moving from the analysis of this relation, the understanding and comprehension problems related to the subject will be taken up and evaluated.

**Key Words:** science, religion, revelation, Qur'an, interpretation, theory

## Giriş

İslam dininin en temel kaynağı olması itibariyle Kur'an'ın bilimle ilişkisini ele almadan önce, dinin insan fitratı ile ilgili bir konu olduğunu, tarih boyunca farklı toplum ve kültür ortamlarında değişik şekillerde tezahür ettiğini bilmekte fayda vardır.<sup>1</sup> Başlangıçtan beri insanoğlunun özellikle metafizik alanındaki sorularının, ahlâkî yönelişlerinin, duygu ve inançlarının aşkın olduğu kabul edilen veya doğruluğu kesin kabul edilip inanılan bir kaynağa, yani dine göre tanzimi insan ve toplum hayatının bir yönünü oluştururken; insanın kendisi dahil evreni, etrafındaki varlık ve olayları sorgulaması, merakının sevk etmesiyle sürekli bir öğrenme gayreti içerisinde bulunması, akıl, deney ve gözlem yoluyla olgular arasındaki neden-sonuç ilişkilerini inceleyerek belirli yasalara ulaşması ve onları formüle etmesi de hayatının diğer bir yönünü oluşturmaktadır.

Din, değer yargıları, inanç, düşünce ve davranış sistemleriyle insan ve toplumların manevi hayatına girip beşerî hayatı imanî, ahlaki ve amelî boyutlarda düzenlerken; insanoğlunun sınırsız öğrenme merakı, sadece fiziki âlem değil metafizik âlemlerle de ilgili sorgulamaları, değişik şartlar ve etkenler altında kendi mecrasında akmaya devam edecektir. Bu iki alan mahiyet olarak birbirinden farklı olmakla beraber, kesiştikleri, birbiriyle ilişkide buldukları noktalar da mevcuttur. Yani bilim, kendine özgü bir yöntemle hayatın, varlık ve olayların nasıllığını araştırırken, din de niçinselliğini; yani hikmetlerini, anlam ve gayesini anlatarak duyu dünyasıyla duygu dünyası arasındaki ilişkiyi kurmaktadır.

<sup>1</sup> Bkz. Necip Taylan, *İlim-Din* (İlişkileri Sahaları Sınırları), İstanbul 1979, s. 113-232.



İnanma fenomeni, insan hayatının diğer olayları gibi, temelini insanın bio-psişik bir varlık olmasında bulur. İnsanın biyolojik yönüyle psikolojik yönü, bilimsel araştırmaya konu olması itibarıyla birbirlerinden ayrı ele alınsa da, aslında gerçek anlamda tevhidi bir bütünlük içerisindedir. İnanç olayına sadece düşünebilen varlık olan insanda rastlanır. İncanın ortaya çıktığı her yerde, yeterli veya yetersiz birtakım delillere başvurulması bu noktayı doğrular. Ancak akıl, işe karıştıktan sonra inanç adına ikinci plana itilerek o inanç sistemi içerisinde birincil değerini kaybedebilir. Fikir inanç için gerekli ise de, inançlar genellikle aklın nüfuz edebileceği sahayı aşar. Bu yüzden inancı yalnız fikirlerin mantıklı değerinde aramak doğru değildir. Bazen insanın tamamen mantıkdışı (absurd) şeylere bile inanması, incanın ne denli köklü bir olay olduğunu ve her türlü şartlar altında varlığını devam ettirebileceğini gösteren bir delil sayılmalıdır.<sup>2</sup> Çok boyutlu ve kompleks bir yapıya sahip insan gerçeğinin, indirgemeci bir yolla en basite irca edilmeye çalışılması, insan ve toplum gerçeğinin bütünlük içerisinde kavranılmamasına yol açmıştır. Halbuki dinler ve inanışlar insan tabiatından ayrı olarak düşünülebilecek, insan tabiatına sonradan eklenen yapmacık olgular değildir. Tarihin hangi dönemine ve hangi topluma gidilirse gidilsin, orada kültürün oluşumunda önemli fonksiyonlar icra eden birtakım inanışlara ve değerlere rastlamak zor değildir.<sup>3</sup>

Birçok dinin bünyesinde vahiy kaynaklı olduğu düşünülen veya o şekilde inanılan îtikatların, inanç ve ibadet prensiplerinin, ahlak ve hukuk ilkelerinin yanında yine zıt unsurların, akla mantığa uymayan bilgilerin, izahı güç efsanelerin de bulunması, meselelerin çözümünü daha girift hale getirmektedir. Tarihte bu konu etrafında cereyan eden bütün felsefi, teolojik ve fikri mücadelelere göz atıldığında, gerek bilimsel faaliyetin, gerekse duygu dünyasının (din ve maneviyatın) düşünceden bağımsız olmaksızın insan ve toplumların ayrılmaz gerçekliğini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Şüphesiz her iki yönün de insan mutluluğu açısından, hayatın anlamını, değerini ve amacını idrak edebilme açısından inkâr edilemez bir yeri vardır.

<sup>2</sup> Necip Taylan, a.g.e., s. 23.

<sup>3</sup> Bk. P. A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Taorileri*, (çev. M. Münir Raşit Öymen), Ankara 1974, s. 196-236; Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 2. Baskı, Ankara 1968, 43-87; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, s. 27-34.

Bilim ve tekniğin gelişmesiyle insanın dine ve Tanrı'ya ihtiyacı kalmayacağı ve dinlerin ortadan kalkacağı şeklindeki paradigma<sup>4</sup> günümüzün gelişen şartları içerisinde geçerliliğini yitirmiş gözükmektedir. Böyle bir paradigma çok boyutlu insan gerçeğinin bütünlük içerisinde kavranılamamış olmasının bir ifadesi olabilir. Hâlbuki insanın varlığa, hayata ve olaylara hükmeden kanunların mahiyetine, anlam ve gayesinin ne olduğuna, ölüm ve ötesine ve bütün bunların hikmetlerine dair soruları onun en temel sorularını oluşturmaktadır. Bu tip sorular ve aşkın olduğuna iman edilen bir kaynağa dayalı olarak onlara verilen cevaplar aynı zamanda adalet, doğruluk, haklara saygı, tevazu, cömertlik, dayanışma gibi ahlaki değerlerle ve kendisine iman edilen Tanrı'ya/Allah'a yapılan ibadetlerle tam bir semantik ilişki içerisinde. Sırf nasıllığa indirgenen bir bilgi türü, iman, ibadet ve ahlaki değerler karşısında nötr bir konumda bulunmaktadır. Yani bu bilgi türü, insanın temel metafizik sorularına cevap verme konusunda yetersiz kalmasının yanında, insan ve topluma imani ve ahlakî değerleri yükleyemez; zalim kişiyi adaletli olmaya, haklara saygı duymaya irşat edemez.

Bu açıklamalarla bilim ve dinin mecralarının birbirinden farklı olduğunu ifade etmekteyiz. Ancak bilim ve din mecraları birbirinden farklı olsa da insan ve toplum hayatının bütünlüğü yönünden yine de birbirinden kopuk olgular değildir ve koparılmamalıdır. Bertrand Russel'in de kendisine özel bir üslûpla ifade ettiği gibi, güçlü bir maneviyatla ve ahlakî ilkelerle desteklenmediği takdirde, insanoğlunun sınırsız öğrenme merakının pragmatist bir zihniyetle ve hiçbir sorumluluk ilkesine bağlı kalmaksızın ihtiras ve hakimiyet duygularıyla iç içe geçtiğinde ne gibi felaketlere ve kötü sonuçlara yol açabileceğini tahmin etmek zor olmasa gerektir.<sup>5</sup>

Günümüz modern dünyasının içerisinde bulunduğu sosyopolitik, kültürel, ekonomik vb. şartların etkisi altında ortaya çıkan ahlaki çöküntü, stres ve intiharlar, ekolojik dengeler dâhil bütün dengelerin bozulmuş olması, insanları içerisinde yaşadıkları şartları ve o şartlara yol açan sebep ve zihniyetleri daha çok sorgulamaya teşvik ettiği gibi, onların dine ve manevi değerlere yönelme-

<sup>4</sup> Bu paradigmanın felsefi altyapısını oluşturan pozitivizmin "din" anlayışı için bk. E. Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, (çev. Hasan Kâtipoğlu), İstanbul 1997, s. 49-95; A. Adnan Adivar, *Bilim ve Din*, İstanbul 1980, s. 331-340.

<sup>5</sup> Bu konuda yapılan bir değerlendirme ve yürütülen tahminler için bk. Bertrand Russel, *İnsanlığın Geleceği*, (çev. İlhami Kaya), 2. Baskı, İstanbul 1993, 101-134.

lerine de vesile olmaktadır. Ayrıca modern fizikte, özellikle kuantum mekaniği ve izafiyet teorisi alanlarında, Newtoncu mekanist dünya görüşünün değişmesiyle sonuçlanan transformasyon, bilimin detaylanarak gittikçe basite değil, daha kompleks bir yapıya ve belirsizliğe doğru gelişmesi, katı determinizmin hakimiyetine son vererek insan bilgisinin izafi/rölatif konumunu öne çıkarmıştır.<sup>6</sup> Adı hangi terimle ifade edilirse edilsin, gelişmeci, ihtimalli ve rölatif insan bilgisinin mutlaklaştırılması, bilginin doğasına aykırı bir durum oluşturmaktadır.

Din-bilim ilişkisini anlayıp yorumlamada temel problemin, çok boyutlu ve kompleks bir yapıya sahip insan ve toplum vakiasını bütünlük içerisinde ve mevcut faktörleri dengeli bir şekilde yerine oturarak kavrayamamaktan kaynaklandığını ifade etmiştik. Daha açık bir ifade ile bu dengesizlik hali bir taraftan bilimle dini karşı karşıya getirip birbiriyle çatıştırmak, onu birtakım ideolojik görüş ve önyargılardan hareketle açıklamaya, inkar edip ortadan kaldırmaya, önemini küçümseyip insanların gözünde mahkûm etmeye çalışmak şeklinde tezahür edebileceği gibi, din adına bilim ve düşünceye ipotek koymak şeklinde de tezahür edebilmektedir. İkinci durumda bilim ve düşünce geleneksel ve çoğu mitolojik anlayışlarla sınırlanabilmektedir. Yine bu bağlamda İslam ve ilim/bilim konusu gündeme geldiğinde, dinin bilimle çelişmediğini ortaya koymak amacıyla dinin asli metinlerinin her an gelişmekte olan ve bilimselliği tartışılabilen izâfî sonuçlara tâbî kılınması da problemin bir yönünü oluşturmaktadır.<sup>7</sup> İfrat ve tefrit noktaları arasındaki dengenin kurulabilmesi için dinin kaynağının doğrudan tahrif olunmamış bir vahye dayanmasının yanında, tahrif olunmamış vahyin mümkün merteye doğru anlaşılmasının, vahyi olanla olmayanın arasının ayrılmasının da önemini kabul etmeliyiz.

Dinin doğası ile doğrudan ilgili prensip ve bilgilendirmelerin yanında çoğunlukla dinde öyle efsaneler vardır ki E. Boutroux'un da ifade ettiği gibi bunlar muhayyileyi cezp eder, düşünceyi teşvik eder. Bu efsanelerin kaynağı neydi? Şüphesiz ki bunlar zamanla unutulmuş birtakım ilâhî vahiylerin ürünü olabilirdi. Fakat onlar o kadar çok, o kadar değişken ve birçok durumda birbirine zıt o kadar çocuksu, o kadar anlamsız ve saçma idi ki, ilâhî vahyin yanı sıra bunların teşekkülünde insanların da katkısı bulunduğunu gör-

<sup>6</sup> Geniş değerlendirme için bk. Necip Taylan, a.g.e, s. 321-338; Adıvar, a.g.e., s. 419-438.

<sup>7</sup> Geniş değerlendirme ve bu konudaki doktrinler için bk. Boutroux, a.g.e., s. 1-454.

memek mümkün değildir.<sup>8</sup> Eğer elimizde asli bilgiyle tahrif edilmiş olanı birbirinden ayırt edebilecek güvenilir ve sağlam bir ölçü mevcut değilse, onları birbirinden ayırt etmek beyhude bir teşebbüs olarak kalabilmektedir. Mesela sağlam bir vahyî kaynağa bağlı olmaksızın birtakım ideolojik kabullenişlerden hareket edildiğinde, Prometheus efsanesi<sup>9</sup> pozitivist felsefenin din görüşüne temel oluşturabildiği kadar, bütün bir insanlık tarihi boyunca peygamberlerle temsil edilen ilâhî vahyin ışığını ve tevhit çizgisinin izlerini arayanlar için de bu efsane, bir zamanlar atalarına bir elçi/peygamber vasıtasıyla asli mesajın ulaştırıldığı bir toplumda, zamanın ilerleyip asli mesajın bozulmasıyla beraber Kur'an'da anlatılan Adem ve eşinin yaratılmasına ait kıssanın tahrif edilmiş, mitolojiye dönüşmüş şeklini ifade edebilmektedir.<sup>10</sup> Bunun içindir ki, Descartes ve takipçileri gibi dinle bilimi uzlaştırmak isteyenler, dinî esaslardan bahsederken onları Allah'ın mutlaklığı, kemâlâtı, O'na tâbî oluş ve bağlılık, ruhun ölümsüzlüğü, ilâhî adaletin tecellisi olarak algılamışlardır. Kutsal kitaplarda ve geleneklerde detaylı olarak anlatılan olaylara, geleneklere ve mitolojilere gelince, onları temel almamışlardır. Mesela Descartes, varolmayı düşünmeye bağlayan bir hükmün temelini akılda bulabildiği gibi, insanın Allah ile ve Allah'ın evren ile münasebetini de yine akılda bulmuş, buradan hareketle ilmin, tabiatın ve dinin itikat esaslarının tam bir uyum içerisinde oldukları sonucuna ulaşmıştır.<sup>11</sup> Ancak felsefi yönden dine yaklaşanlar için dinin mahiyeti ve ruhu öne çıkarılmasına rağmen, dinin bir de cismî kısmının var olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu kısımda inanç ve itikatlar, ibadet şekilleri var olduğu kadar; efsaneler, eski ve ilkel zihniyetlerden kalmış inanışlar da vardır. Bunlar da insanların psikolojik ve sosyal hayatlarında, yasa ve kurallarında etkinlik kurmaktadır.<sup>12</sup>

İşte tam bu noktada İslam'ı diğer dinlerden ayıran çok önemli bir farklılık söz konusudur. Diğer dinlerde Allah'ın sözü ile beşerin sözü birbirine karışmış bir mahiyet arz ederken, İslam'da Kelamullah/Kur'an ile Hz. Peygamber'in, ashabının veya İslam âlimlerinin söz, yorum ve açıklamaları aynı konumda değildir. Ör-

<sup>8</sup> Boutroux, a.g.e., s. 2.

<sup>9</sup> Prometheus efsanesi için bk. P. R. Coleman-Norton (Princeton University), *Encyclopedia Americana*, c. XXII, U.S.A. 1970, s. 653; Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, 2. Baskı, İstanbul 1993, s. 420; Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 6. Baskı, İstanbul 1996, s. 254-257.

<sup>10</sup> Bk. Muhammed Kutub, *İslâmî Açıldan Tarihe Bakışımız*, (çev. Talip Özdeş), İstanbul 2007, s. 62-64.

<sup>11</sup> Bk. Boutroux, a.g.e., s. 21...

<sup>12</sup> Adnan Adivar, a.g.e., s. 18.

neğin Eski ve Yeni Ahit'ten oluşan Kutsal Kitap, vahye şahit olma iddiasında bulunan insanlar tarafından Hz. Musa, diğer Yahudi peygamberler ve İsa hakkında yazılmış içerisinde birçok mitolojik anlatımların, rivayete dayalı tarih kıssalarının yer aldığı bir din, tarih ve kültür vesikasını oluşturmaktadır. Hâlbuki İslam'ın temel kaynağı Kur'an, mü'minler için lafız ve mana olarak doğrudan Allah'ın kelimasını temsil etmekte ve her türlü beşeri müdahaleden korunmuş bir mahiyet arz etmektedir. İslam'da ne kadar sahih kabul edilirse edilsin, Hz. Peygamber'in kendi sözlerinin (hadislerin) veya İslam âlimlerinin, mezhep imamlarının Kur'an'a dayalı olarak yaptıkları yorum ve açıklamaların Kur'an'la aynı seviyede olması söz konusu olamaz. Kur'an ve hadisler her ikisi de aynı ağızdan çıkmış olmakla beraber, üslup olarak kıyaslandığında, bu ikisinin birbirinden farklı oldukları kolayca anlaşılmaktadır. Allah'ın inkarcılara bütün güç ve yeteneklerini bir araya getirerek Kur'an'ın veya onun surelerinin bir benzerini ortaya getirmeleri konusunda meydan okuması,<sup>13</sup> Kur'an'ın eşsiz belagati, edebi güzelliği, insanı ilişkili olduğu bütün alanlarla bağlantılı olarak kuşatıp bilgilendirmesi, muhkemliği, âyetlerin ihtiva ettiği hikmetler, ruhlara derinliğine sirayet etmesi, sosyolojik yönden eşsiz bir inkılabın kaynağı olması ve sahip olduğu diğer hususiyetler, onun bir beşer kelamı olmadığına açık göstergesidir. Müşriklerin Kur'an'ın geçmiş toplumların masalları/mitolojileri olduğu iddiasına karşı Allah, cevap olarak Kur'an'ın hak olarak indirildiğini, onların bir gün (dünyada veya ahirette) yalanladıkları şeyin hakikatiyle yüz yüze gelececeklerini, inkar ve yalanlarının karşılığında alçaltıcı bir azaba uğrayacaklarını beyan etmiştir.<sup>14</sup>

Kur'an'ın nüzul asrından sonra ortaya çıkan İslamî bilim ve disiplinlerin, dinî geleneklerin ve bir zamanlar sahip olunan anlayış ve zihniyetlerin dini anlama ve yaşama noktasında önem taşıdığını kabul etmeliyiz. Çünkü onlar, bizim üzerinde yürüyeceğimiz zeminin oluşumuna hizmet ederler. Ancak onların teşekkül ettikleri dönem ve şartların da göz önüne alınarak kritik edilip yeniden yorumlanmaları, ayrıca bu konuda gerekli zemin ayıklanmasının yapılması gerekmektedir. Kur'an, Müslümanları iman etmekte oldukları dini bir atalar dinine döndürmeme noktasında uyarmaktadır.<sup>15</sup> Dine, ilme ve insanlığa katkıları ne kadar büyük ve değerli olursa olsun, tarihte yaşayan büyük bilginlerin, din adamlarının,

<sup>13</sup> Bakara, 2/23-24; İsrâ, 17/88.

<sup>14</sup> Mu'minûn, 23/81-90; Neml, 27/67-69; Ahkâf, 46/17-20; Mutaffifin, 83/ 13-17; Yunus, 10/108;

<sup>15</sup> Tevbe, 9/31.

yöneticilerin veya önemli şahsiyetlerin körü körüne taklit edilip tabu haline getirilmesi, vahyin önüne geçirilmeleri insan ve toplumu şirke götürebilen bir tutum olarak değerlendirilmektedir. Dolayısı ile dini doğru anlama noktasında doğrudan vahye dayalı bilgiyle geleneksel bilginin, asli olanla değişkenin tespit edilip birbirinden ayrılması büyük önem arz etmektedir.

### **Kur'an – Bilim İlişkisine Yaklaşımda Aşırı Tutumlar ve Denge Noktası**

Kur'an-bilim ilişkisinin anlaşılmasında daha önce de ifade ettiğimiz gibi kendisi ile İslam arasına mesafe koyan veya ona karşı vaziyet alan kimselerin problemleri olduğu kadar, İslam'ı kabul edip dindar bir kişilik sergileyen kimselerin de problemleri mevcuttur. Birinci grubun dine ve daha özel anlamda İslam'a ve Kur'an'a bakışında aydınlanma, modernite ve pozitivism önemli etkiye sahip olmuştur. Onlar Batı'daki din-bilim çatışmasını, bu çatışmanın tarihi seyri ile ortaya çıkardığı sonuçları Batı merkezci bir genelleme yoluyla İslâm kültürü ve tarihine yansıtmış ve böylece İslam'ı ve dolaylı şekilde Kur'an'ı yargılamak istemişlerdir. Kendi kültür sisteminin, dînî-felsefî gelişiminin ve iç paradoksların bir sonucu olarak imana konu olan şeyleri absurd olma vasfı ile ilişkilendiren kimi Batılı anlayışla, marifet ve hikmete dayalı tahkiki iman anlayışını esas alan İslâm<sup>16</sup> arasında bir ayniyet kurmanın insanları İslâm ve Kur'an konusunda yanlış sonuçlara götürmesi kaçınılmazdır. İslam dünyasına mensup bazı aydınlar Batı'nın dinle hesaplaşmasını İslam'a da yansıtmışlar, sonuçta kendine yabancılaşma ve kimlik kaybı dediğimiz durum ortaya çıkmıştır. Hâlbuki Batı'daki din-bilim çatışmasının kendi tarihi ve kültürel bağlamında ele alınıp değerlendirilmesi gerekirdi. Din paydasında birleşmelerine, birtakım benzerliklere ve ortak noktalara sahip olmalarına rağmen, İslam'ın özellikleri ile Hıristiyanlık, Musevilik veya bir başka dinin özellikleri, kaynakları, tarihi gelişim çizgileri, ortaya çıktıkları sosyo-kültürel ve politik ortam aynı değildir.

Batı'da din-bilim çatışmasını ortaya çıkaran birçok neden vardır ve bunlar ayrı bir makalenin konusu olabilir. Kilise'yi, din adamlarının sosyo-politik statülerini, statünün korunması için mutlaklık vasfı yükleyerek din adına yaptıkları yorum ve açıklamaları

<sup>16</sup> Geniş değerlendirme için bk. Mehmet Aydın, "İlim-İslâm Münasebeti", Bilgi, Bilim ve İslâm, İstanbul 1987, s. 65-84.

ları, sınıflı toplum yapısını ve siyasi erk mücadelesini hesaba katmadan olayı değerlendirmek mümkün değildir. Kur'an'ın/İslam'ın bilime karşı ve terakkiye mani olduğu iddiası, Kur'an'ın mahiyeti ve içeriği dikkate alındığında; ayrıca Müslümanların Kur'an'dan aldıkları ilhamla bir zamanlar bütün dünyada bilimin öncüsü oldukları, ilim ve medeniyete yaptıkları devasa katkılar hatırlandığında içi boş Oryantalist bir iddia olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şüphesiz Müslümanların birçok alanda olduğu gibi bilim alanında da geri kalmalarının nedenleri mevcuttur. Bu konuyu doğrudan dine/İslâm'a bağlamak bilimsel bir yaklaşım olamaz. Ancak şu var ki, Kur'an'da, mikro ve makro âlemde canlı-cansız yaratılan her şeyin Allah'ı tesbih eden âyetler olarak zikredilmesine<sup>17</sup> ve Kur'an'ın insanları, vahyî bilginin ışığı altında akıl, duyu ve his bütünlüğü içerisinde evrendeki varlık, düzen, olgu ve olayların Allah'la bağlantılı şekilde kavranması noktasında teşvik etmesine rağmen,<sup>18</sup> sonraları medreselerde İslam'ın ruhuna ve ilme verdiği değere hiç de uygun olmayacak şekilde dinî ilimler-dinî olmayan ilimler şeklinde bir ayırma gidilmesi, pozitif bilimlerin "dini olmayan ilimler" kategorisine dahil edilerek ikinci plana atılması veya ihmal edilmesi doğru olmamıştır. Yine gelenekte akli ve duyuları geri plana atarak bütün bilgiyi keşif ve ilhama indirgeyen mistik bir damarın varlığı da söz konusudur. Bu gibi sınıflama ve anlayışların dinle bilim arasındaki birlik ve insicamın bozulmasına, dinî anlayışın sığlaşmasına, Müslümanların deney ve gözleme dayalı pozitif bilimler sahasında geri kalmalarına etki eden faktörlerden biri olduğu söylenebilir. Ancak beşeri durumların ve zaaf noktalarının göz ardı edilmesiyle söz konusu anlayış, yorum ve eğilimlerin kaynağı olarak Kur'an'ın gösterilmeye çalışılması fevkalade yanlış bir yaklaşım olur.

Kur'an-bilim ilişkisiyle Müslüman-bilim ilişkisi birbirinden farklı zeminlerde değerlendirilmelidir. İslâm'ı, tarihî bir perspektifle bir zamanlar ortaya çıkan siyâsî, hukûkî, ekonomik gelenekler ve kurumlarla özdeşleştirmenin, mutlak olanla izâfî olanın, aslî

<sup>17</sup> Meselâ bk. Yunus, 10/6, 67; Ra'd, 13/3-4; İbrahim, 14/15; Nahl, 16/12, 79, ayrıca bk. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara ty., s. 126-132.

<sup>18</sup> Meselâ bk. Gâşiye, 88/17; A'râf, 7/84, 103, 169; Yunus, 10/39, 73; Neml, 27/14, 51; Âli İmrân, 3/65, 118,

137, En'am, 6/11, 32, 151; Bakara, 2/73, 76, 242; Ra'd, 13/3; Nahl, 16/12. Ayrıca geniş değerlendirme için bk. Talip Özdeş, *"İslâm ve Müslüman Kavramları Açısından Din-Bilim ve Siyaset İlişkisi"*, İlam Araştırma Dergisi, c. II, Sayı:2, Temmuz-Aralık 1997, s. 131-149.

olanla geçici olanın arasının ayrılmamasının, Kur'an'a yaklaşım yapıp onu anlamaya çalışan kimselerin en önemli açmazlarından birini oluşturduğu söylenebilir. Gözlemlerimize ve okuduklarımıza dayanarak söyleyebiliriz ki, maalesef bu durum İslâm karşısında menfî veya müspet bir tutum sergileyen birçok insanın içerisine düşmekten kurtulamadığı bir husustur. İslâm'ı değerlendirirken, bütüncül bir yöntemle onun temel kaynağı Kur'an'dan hareket etmek yerine, sahihliği tartışılabilen haberlerden, tarihin belli bir döneminde yaşamış bazı kişilerin yorumlarından, gelenek ve kurumlaşan yapılardan hareket etmek genel bir yöntem zaafını oluşturmaktadır. İnsanın Kur'an'a yaklaşımı ve Kur'anî bilgileri yorumlaması, onun akli, duyuları ve bilgi vasıtalarının sınırlarıyla, içinde yaşadığı çağın sosyo-politik, ekonomik, kültürel vb. şartlarıyla, o dönemin genel bilgi seviyesiyle ve nihayet sahip olduğu meslek ve yönelimleriyle sınırlı ve izâfî bir karakter taşımaktadır. Sistematik bilgiler arttıkça ve insanın içerisinde yaşadığı şartlar değişmeye uğradıkça, Kur'an âyetlerine getirilen yorumlar da belli ölçülerde değişmekte, çeşitlenip zenginleşmektedir.<sup>19</sup>

Kur'an, insanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar vahiy yoluyla gelen ve peygamberlerle desteklenen ilâhî mesajların özünü ihtiva eden en son kitaptır.<sup>20</sup> O, daha önceki peygamberleri ve kitapları asli özellikleriyle tasdik etmekte olup,<sup>21</sup> insanı kendisine özgü bir üslûpla bilgilendiren hidayet rehberidir. Kur'anî bilgiler hem lafız ve hem de mânâ itibarıyla vahye bağlı bilgilerdir. Bu bilgiler, kaynağı vahiy olması hasebiyle mutlak bilgiyi temsil ederler ve dolayısı ile imana konu olurlar. Kur'an'ın muhatabı insan olduğu için, hidayet konusuyla bağlantılı olarak insanın ilişkide bulunduğu bütün varlıklarla ilgili tüm boyutlara işaret eden bilgiler onda mevcuttur. Ancak insanın hidayete ulaştırılmasını amaçlayan bu bilgiler çoğunlukla temel ilke ve prensipler halinde, detaylardan uzak bilgilerdir. Bu bilgiler değişik alanlarda insanların sistematik bilgilerine malzeme olabilecek, onların hayat ve kâinâtı tevhit inancını merkeze alarak kavramalarına, bilgilerini vahiy temeli üzerinde sistemleştirmelerine yarayacak bilgilerdir.<sup>22</sup> Kur'an'da yer ve göklerin yaratılış ve düzeni, bitkiler ve hayvanlar, insan, biyolojik hayat gibi pozitif bilimin alanına giren konularda farklı bir üslûpla verilen ama sistematik olmayan bilgiler, tevhide dayalı

<sup>19</sup> Geniş değerlendirme için bk. Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul 1993, s. 1-19.

<sup>20</sup> Mâide, 5/3.

<sup>21</sup> Bakara, 2/41, 89, 91, 97, 101; Âli İmrân, 3/3, 81.

<sup>22</sup> Bk. Kırca, *Kur'an ve Bilim*, İstanbul 1996, s. 15-27.



iman, ahlak, insani değerler, hukuk ve adalet konularıyla bağlantılı ve bütünlük arz edecek şekilde insanı hidayete yönlendirmeyi amaçlayan bilgilerdir.<sup>23</sup> Dolayısı ile bazı insanların zannettikleri gibi, Kur'an'da bugünün bilimsel anlayışına uygun tarzda sistematik bir siyer, fıkıh, kelâm, tarih, astronomi, tıp, fizik, kimya, biyoloji, psikoloji, sosyoloji, hukuk ve siyasetin varlığından bahsetmek beyhude olur. Yani Kur'an'da bu bilim dallarına ait bazı bilgiler mevcuttur ama bunlar sistematik değildir. Söz konusu bilgiler, insanların hayatı ve evreni, yaratılışın ve varlığın hikmetlerini tefekkür ederek bir bütün halinde kavramalarına yardımcı olacak türdendir. Yoksa akıllı, duyu organlarını ve bilgi vasıtalarını kullanarak sistematik bilim yapma görevi insanın sorumluluğuna verilmiştir. Kur'an'da varlıkların insanın hizmetine sunulduğu<sup>24</sup> ve insanın yeryüzünde halife (tabiata egemen) olarak yaratıldığı ifade edilmekte,<sup>25</sup> insanlar zımnen tabiatın keşfedilmesi ve bozgunculuğa sapılmaksızın ondan istifade edilmesi yönünde teşvik edilmektedirler. Kısacası, Kur'an bu konuda insana genel bir rehberlikte bulunmakta, detaylara ilişkin sorumluluğu ona bırakmaktadır.

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Müslümanlar arasında Kur'an'da her şeyin bilgisinin mevcut olduğuna, âlemde ne varsa onun Kur'an'da bulunduğu, Kur'an'ın kelimelerin sayısınca ilim ihtiva ettiğine, her şeyin Kur'an'dan çıkarılabileceğine dair bir kısmı sahabeye de nispet edilen rivayetler, söylem ve kanaatler mevcut olmuştur.<sup>26</sup> "Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık",<sup>27</sup> "Yaş ve Kuru hiçbir şey yoktur ki, apaçık bir Kitap'ta olmasın",<sup>28</sup> "Sana her şeyi açıklayıcı Kitabı indirdik"<sup>29</sup> mealindeki bağlamları farklı âyetler söz konusu algılama tarzının, söylem ve kanaatlerin ortaya çıkmasında referans noktasını oluşturmuştur. Bu tip bir algılamanın sistematik anlamda her ilmi Kur'an'da arama gayretine dönüşmesi, Kur'an'ın tıp, biyoloji, coğrafya, astronomi ile ilgili

<sup>23</sup> Örneğin Rahman suresindeki şu ayetler bu ilişkinin çarpıcı bir örneğini oluşturmaktadır: "Güneş ve ay bir hesaba göre hareket etmektedir. Bitkiler, yıldızlar ve ağaçlar (Allah'a) secde etmektedir. (Allah) göğü yükseltti ve (oraya) mizanı (dengeyi) koydu ki siz de tartıda haddi aşmayın." (Rahman, 55/5-9).

<sup>24</sup> İbrahim, 14/32-33; Nahl, 16/12-14; Hacc, 22/65 Lokman, 31/20.

<sup>25</sup> Bakara, 2/30.

<sup>26</sup> Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Celaluddin Abdurrahmân es-Suyuti, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, 2. Baskı, Beyrut 1993, C. II, s. 1027-1031; İsmail Çalışkan, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi – Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. VII/1, s. 236-240.

<sup>27</sup> En'am, 6/38.

<sup>28</sup> En'am, 6/59.

<sup>29</sup> Nahl, 16/89.

âyetlerine dikkat çekilmesi daha sonraları gerçekleşmiştir. Gazalî (ö. 505/1111) bu yönelimin öncülüğünü yapmış, “İhyau Ulûmu’d-Dîn”, “el-Munkizu mine’d-Dalâl”, “Tehâfütü’Felâsife”, “Cevâhiru’l-Kur’an” gibi eserlerinde Kur’an’ın bilimsel yönlerine dikkat çekmiş, önemli açıklamalar yapmıştır. Yine İbn Rüşd (ö. 595 /1199) “Faslu’l-Makâl” ve “el-Keşf ‘an Minhâci’l-Edille” isimli eserlerinde din-bilim uzlaşmasının en önemli savunucusu olmuştur. Fahreddin Râzî (ö. 606/1209), Ebu’l-Fadl el-Mursî (ö. 655/1257), Zerkeşî (ö. 794/1391), Cemâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler farklı derecelerde söz konusu yönelimin mensupları olmuşlardır. El-Mursî, Kur’an’ın geçmiş ve gelecek bütün bilimleri kendisinde toplayan bir kitap olduğunu, dini bilimlerin yanında tıp, cedel, hendese, astronomi vb. bilimleri de ihtiva ettiğini iddia etmiştir.<sup>30</sup> Fahreddin Râzî Kur’an’ı tefsir ederken felsefe, mantık, tıp, astronomi ve matematik gibi yaşadığı dönemde mevcut bütün bilimlerden istifade ederek ilmi tefsir ekolüne öncülük yapmıştır.<sup>31</sup> Söz konusu İslâm bilginlerinin tefsir yorumlarında Kur’an’ın bazı kevnî âyetlerini kendi dönemlerinde yaygın birtakım bilimsel faraziye ve kabullenişler doğrultusunda yorumlamış olmaları dikkat çekmektedir. Örneğin kelimeler ilmi sahasında haklı bir şöhretin sahibi Abdulkahir el-Bağdadi (ö. 429/1037), “el-Fark beyne’l-Firak” adlı eserinin son kısmında, Ehl-i Sünnet’in üzerinde icma ettiği on beş husustan birinin de onların dünyanın dönmediği hususunda yaptıkları icma olduğunu söyler.<sup>32</sup> Onun dünyanın dönmediği üzerinde icma olduğu hakkındaki bu değerlendirmesi, bilginler arasında icmadan ne anlaşıldığı, muhtevanın ne olduğu, subjektiflik taşıyıp taşımadığı, tek başına icmanın gerçeğin ölçüsü olup olmadığı konularını tartışmaya açar. Söz konusu değerlendirme, ibadet, muamelat ve hukuki hükümlerle gündeme gelen icma konusunun astronomi ile ilgili konulara da uyarlanmaya çalışılması yönünden ilginç bir örnek teşkil etmektedir. Abdulkahir el-Bağdadi’nin dünyanın dönmediği ile ilgili söz konusu yorumu, aynı zamanda Kur’an tefsirini henüz doğruluğu kesinleşmemiş birtakım bilgi ve kabullenişlerin üzerine kurmanın yanlışlığını da ortaya koyar. Yine tefsirinde kozmolojik konulara yer veren Fahreddin Râzî’nin, dünyanın yuvarlak olmakla beraber Abdulkahir el-Bağdadinin de iddia

<sup>30</sup> Bk. Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur’an’a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993, s. 218-220.

<sup>31</sup> Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. İsmail Çalışkan, a.g.m., s. 240-243.

<sup>32</sup> Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Şehmus Demir, “Kur’an’ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım”, (Yayınlanmamış Tebliğ), İlim Yayma Vakfı, “Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar” Konulu Kur’an ve Tefsir Akademisi, 10-14 Ağustos 2009, İstanbul, s. 1-5.

ettiği gibi sabit olduğu görüşünü savunurken, o dönemde hâkim ve yaygın görüş olan Batlamyus kozmolojisini esas aldığı anlaşıl-  
maktadır. Razi, Bakara suresinin 22. âyetini açıklarken dünyanın  
yuvarlak olduğunu ifade etmekle beraber, kabaca insanın yeryü-  
zündeki fiziki konumunu ve çıplak gözle tabiatı müşahedesini esas  
alarak dünyanın hareket ettiğini söylemenin mümkün olmadığını,  
hareket ettiği kabul edildiğinde kendi gözlemlerine göre fiziki an-  
lamda doğabilecek problemleri sıralayarak kendince delil getirme-  
ye çalışır.<sup>33</sup>

Sanayi Devrimi, keşif ve icatlar, Batı'nın teknolojik üstünlüğü  
ve İslâm âleminin değişik sahalarda uğradığı mağlubiyetler, Or-  
yantalizmin İslâm'ı ve onun temel kaynağı Kur'an'ı bilim karşıtlığı  
ve gericilikle damgalamaya matuf ithamları, 19-20. yüzyılda mü-  
fessirleri Kur'an'a bilimsel yönden yaklaşıma sevk etmiştir. Bu  
çerçevede Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö. 1306/1888)  
adlı tıp doktoru "Keşfu'l-Esrâri'n-Nuriye" ve Tibyânu'l-Esrâri'r-  
Rabbâniyye fi'n-Nebât ve'l-Meâdin" adlı eserlerinde gök cisimleri,  
yer cisimleri, bitkiler ve hayvanlar gibi konulara ve bazı icat ve  
keşiflere geniş yer vermiş, Kur'an'ın bu konularla ilgili kevnî âyet-  
lerini modern bilimler ışığı altında tefsir etmeye çalışmıştır.  
İskenderânî'den sonra Abdurrahman el-Kevâkibi (ö. 1320/1902)  
"Tabâiu'l-İstibdâd ve Mesâdiru'l-İsti'bâd" adlı eserinde  
İskenderânî'nin çizgisini devam ettirmiştir. Gazi Ahmet Muhtar  
Paşa'nın (ö. 1839-1918) "Serâiru'l-Kur'an fi Tekvîn ve İfnâ ve  
İâdeti'l-Ekvân" adlı eseri de benzer içerikle kaleme alınmıştır.<sup>34</sup>  
Tantavî Cevherî (ö. 1870/1940) yazdığı "el-Cevâhîr fi Tefsîri'l-  
Kur'an" adlı 26 ciltlik tefsiriyle bilimsel tefsirin en önde gelen tem-  
silcisi olmuştur. Yirminci Yüzyılda Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942),  
Reşit Rıza (ö. 1935), Mustafa el-Merağî (ö. 1364/1945) gibi mü-  
fessirlerin yanında Kur'an tefsiri sahasında çalışıp eserler ortaya  
koyan birçok Müslüman bilim adamı bu konuya eğilim göstermiş,  
ilgili âyetlere bilimsel açıdan yaklaşarak yorum yapmışlardır.<sup>35</sup>

Endülüslü Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtibî (ö. 790/1388)  
"el-Muvâfakât" isimli meşhur fıkıh kitabında bu yönelişe karşı çı-  
karak, Kur'an'ın insanlara hitap ederken indiği çağdaki toplumun  
(Arapların) ilmî seviyesi neyse onu esas aldığını, bu seviyelerin

<sup>33</sup> Fahreddin Razi'nin dünyanın hareketsizliğine dair görüşleri için bk. Fahruddin  
Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, I-VIII, Mısır 1308 h., C. I, s. 223-224.

<sup>34</sup> Şehmus Demir, a.g.t., s. 6-8.

<sup>35</sup> Geniş değerlendirme için bk. Celal Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 221-224; Celal  
Kırca, *Kur'an ve Bilim*, s. 38-57; Şehmus Demir, a.g.t., s. 8-9.

korunup gözetilmesi gerektiğini, bu sebeple daha sonra ortaya çıkan yeni bilgileri Kur'an'da aramanın veya Kur'an'a yüklemenin teklif-i mâ lâ yutak (güç yetirilemeyen şeyin teklif edilmesi) olduğunu, bunun da caiz olmayacağını iddia etmiştir.<sup>36</sup> Hüseyin ez-Zehebî, Kamil Hüseyin, Muhammed Arkun, Emin el-Hülî, Mahmut Şeltut gibi bilim adamları bu konuda Şâtibî'yi takip etmişlerdir.<sup>37</sup> Günümüzde Şâtibî'nin görüşünden hareketle Kur'an'a yaklaşanlara göre din ayrı, bilim ayrıdır. Kur'an'da "ilim" kavramı olmakla beraber bu kavram, bugün kullanılan bilim kavramını ifade etmez. Zira bugünkü bilim, pozitif düşünce ve metodun bir ürünüdür. Bu metot ise tecrübeye dayanmaktadır. Bu metotla elde edilen bilgiler zannî, izâfî olup zamanla gelişmeye ve değişmeye müsaittir. Kur'an'daki bilgilere ve hükümlere gelince, onlar en azından kaynakları itibarıyla; yani Allah'ın kelamı oluşları yönünden net ve kesindir. Zamanla gelişen ve değişen bir bilgi ile kesin olan ve değişmeyen bilgiler izah edilemez.<sup>38</sup>

Tahir b. Aşur, "et-Tahrîr ve't-Tenvîr" adlı tefsirinde Şâtibî'ye şu tenkitleri yöneltmektedir:

*"Kur'an'ın indiriliş amacı Arab'ı bulunduğu durumdan başka bir duruma, yani cehaletten ilme ulaştırmaktır. İkinci olarak Kur'an'ın daveti özel değil geneldir. Ayrıca Kur'an'ın anlamları sınırlı değil, tam aksine sınırsızdır. Bu bakımdan Kur'an'ın anlamlarını, onun indirilişi sırasında Arapların ulaştıkları ilmî seviyeye tahsis etmek mümkün değildir. Kur'an'ın mu'ciz olmasının anlamı, lâfzının güzelliğinde ve mânâlarının çokluğundadır. Kur'ânî kavramlarla ifade edilen anlamların anlaşılmasında anlayışların değişik olması makul bir iştir. Çünkü nice anlayış sahibi olan kişinin üzerinde daha anlayışlı kişiler bulunmaktadır."*<sup>39</sup>

Kur'an'ın anlamlarının indiği çağın bilgi seviyesiyle sınırlandırılmasını Kur'an'ın mucizeliği ve evrenselliği ile bağdaştırmak mümkün gözükmemektedir. Diğer taraftan Kur'an tasavvuru ile ilgili böyle bir anlayış, insanlardan kendilerini, yerlerin ve göklerin yaratılışını, bitkileri, hayvanları, dağları ve denizleri düşünmeleri-

<sup>36</sup> Geniş bilgi için bk. Ebu İshak İbrahim b. Musa eş-Şatibî, *el-Muvâfakât fî usûli's-Şerî'a*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, Beyrut 1975, c. II, s. 69-86.

<sup>37</sup> Örneğin bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I-II, Birinci Baskı, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ty., c. II, s. 537-540.

<sup>38</sup> Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Hind Şelebi, *et-Tefsîru'l-İlmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Tunus 1985, s. 20-44.

<sup>39</sup> Bk. Tahir b. Aşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-X, Tunus ty., c. I, s. 44-45, 128-129.

ni, onlardaki incelikleri fark edip kavramalarını talep eden âyetleri nazar-ı itibara aldığımızda tutarlı gözükmez. Kur'an'da yer alan ve kendi bağlamı içerisinde bilimlerin sahasına da giren âyetlerin, gelişen bilimlerin yardımıyla açıklanıp yorumun zenginleştirilmesi Kur'an'ın genel ilkelerine ters düşmez. İzafi de olsa bilimlerin ulaştıkları sonuçlar, ilgili ayeti daha derinliğine anlamamıza, ayetin işaret ettiği hikmetleri düşünüp kavramamıza vesile olmalıdır. Ancak sahîh tefsir yöntemi açısından bilimin izafi ve gelişmeye ihtimal taşıyan sonuçlarını tefsire konu olan ayetin kesin ve mutlak açıklanması olarak sunmamak önemlidir. Kur'an'da kevnî konulara dair verilen bilgiler, Allah'ın isimleriyle bağlantılı olarak yaratılanlar üzerinden varlığın anlam ve gayesini, yaratılışın hikmetlerini düşündürme yönündedir. Örneğin Nebe suresinde meâlen *"Biz yeryüzünü bir beşik, dağları da birer kazık yapmadık mı?"*<sup>40</sup> ayetleri geçmektedir. Günümüz Jeoloji biliminin yeryüzü ve dağlarla ilgili ulaştığı doğruluğu kabul edilen keşifler, ayetlerin lafzi bağlamı ve metni üzerinde tahrife gidilmeksizin dağların insan ve diğer canlıların yeryüzünde yerleşip karar kılabilmeleri, onu imar edip medeniyet oluşturabilmeleri için nasıl önemli fonksiyon icra ettiğini, dağların yaratılış hikmetlerini, bu yaratılışın tesadüfler üzerine kurulamayacağını anlayıp düşünmemize yardımcı olabilir. Aksi halde jeoloji biliminin yeryüzü ve dağlarla ilgili keşiflerini, ulaştığı sonuç ve detayları formülleri ve terimleriyle birebir Kur'an'da aramak, Kur'an'ı bir keşif kitabı olarak okumak tutarlı değildir. Ayrıca Kur'an ve bilimin her birinin kendisine özgü bir dil ve üsluba sahip olduğu da unutulmamalıdır.

Şatibi ve takipçilerinin tıkandığı nokta, Kur'an'daki kevnî ayetlerin müminleri evreni, hayatı ve olayları araştırıp düşünmeye sevk etmesini sadece Kur'an'ın nazil olduğu döneme hasretmeleri, bilimsel gelişme sonucu nüzul asrından sonra ortaya çıkan yeni keşif ve durumların ilgili ayetlerin muhtevası içerisinde değerlendirilmesiyle yoruma zenginlik getirilmesini, fıkıh mantığından hareketle "güç yetirilemeyen teklif" bağlamında değerlendirmeleridir. Hâlbuki teklif konusu dinin emir ve yasaklarıyla ilgili bir konudur. Kozmik olaylara işaret eden âyetlerin anlaşılıp yorumlanmasının teklif konusu içerisinde mütalaa edilmesi tutarlı değildir. Fakat daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Kur'an'ın âyetleri, henüz doğruluğu kesinleşmeyen bilgi ve faraziyelere tâbî hale getirilmeye ve onlara göre lafız ve bağlamı çarpıtılarak te'vil edilmeye çalışıldığında, böyle bir yöntem elbette ki tasvip edilemez. Çünkü bi-

<sup>40</sup> Nebe, 78/6-7.

lim tarihi, zaman içerisinde nice faraziye ve teorilerin geçersiz hale geldiğinin en iyi şahididir. Kaldı ki, sınırlı yöntemlere ve sınırlı bilgi vasıtalarına dayanan pozitif bilimin ancak sınırlı tespitlerde bulunabileceği, ulaşılan sonuçların ancak deney ve gözlemin yapıldığı şartlar ve durumlar içerisinde geçerli olabileceği ifade edilmektedir.<sup>41</sup>

Meselâ fiziğin gelişmesine paralel olarak gelişen ve gözleme dayanan evren (kâinât) telakkisi günümüze kadar Batlamyuscu kâinât anlayışından Heisenberg'in kâinât anlayışına kadar değişik merhaleleri geçirmiştir.<sup>42</sup> Aynı fizikî olayı izah edebilmek için tek bir teori ve açıklama tarzı yeterli olmayıp daha başka teori ve izahların da getirilebilmesi, teorik fiziğin de izafi bir mahiyet arz ettiğini, göstermektedir. Biyolojide de durum farklı değildir; orada da canlı hayatı açıklamak için mekanist ve vitalist teorilerin çarpıştığına şahit olmaktayız.<sup>43</sup> Fizik ve biyolojide durum böyleyse, deney imkânlarının kısmen daha sınırlı olabildiği psikoloji, sosyoloji gibi insan bilimlerinin daha izafi bir zeminde seyretmesi normaldir. Kur'anî bilgiyi merkeze alarak bilimsel verilerle âyetlere yaklaşımda bulunup yorumu zenginleştirmek ayrı bir şey, Kur'an âyetlerinin işaret ettiği olgu ve gerçekleri spekülâtif, rölatif, ihtimalli ve gelişmeci faraziye ve teorilere tabî kılmak daha ayrı şeydir.

Her dönemde yaşayan insanların Kur'an âyetlerine yaklaşırken onları yaşadıkları döneme ait bilgi ve tecrübe birikimiyle anlamaya çalışıp yorumlamaları işin tabiatı gereğidir. Günümüzün insanından Kur'an'ın âyetlerine yaklaşırken sahip olduğu bilgi potansiyelini devre dışı bırakmasını nasıl isteyebiliriz? Sonra örneğin atom, hücre, organlar, insan, dünya, galaksi sistemleri ile ilgili bilimin bugün ulaştığı sonuçlar Kur'an'ın üzerinde düşünülüp ibret alınmasını teşvik amacıyla işaret ettiği varlıklardaki akılları dehşete düşüren düzen ve disiplini, sonsuz bilgi ve kudretin tezahürünü, bütün bunların kendiliğinden ve kör tesadüflerin sonucu meydana gelemeyeceğini, her bir varlığın âdeta Allah'ın isimlerini zikreden (tesbih eden) bir âyet olduğunu daha iyi idrak etmemize hizmet etmiyor mu? Ancak problem, yukarıda da ifade edildiği gibi insanlığın akıl ve tecrübesiyle oluşturduğu sistematik bilimleri, söz konusu bilimlerle ilgili terminolojiyi, faraziye ve teorileri Kur'an'da

<sup>41</sup> H. Tunali, "İlmî Bir Dünya Görüşünün Temellendirilmesine Teşebbüs", *Gerçek*, c. I, Sayı: 1, 1 Ocak 1973, s. 29.

<sup>42</sup> Bk. Necip Taylan, a.g.e., s. 352.

<sup>43</sup> Necip Taylan, a.g.e., s. 353.

arama veya Kur'an'a alternatif getirme çabalarında ortaya çıkmaktadır. Çünkü İslâmi bilimler alanında çalışanlar dâhil belirli bir dönemde yaşayan düşünür ve bilim adamları farklı derecelerde içerisinde yaşadıkları çağın yaygın zihniyet ve kabullenişlerinin etkisi altında kalmaktadırlar. İnsanları rasyonel olmaya sevk eden kararlar çoğu defa rasyonel olmadığı gibi, bilimsel olduğu iddia edilen karar ve görüşler de bilimsel değildir. Rasyonel veya bilimsel denilen birçok iddialarda duygusal boyutun öne çıktığına şahit olunmaktadır.

Bunun en bariz örneklerinden birisi, şüphesiz insanın orijini ile ilgili günümüze kadar gelen birtakım düşünceler, teoriler, yorum ve tartışmalardır. Bir kısım düşünür ve bilim adamları popüler hale gelen Darwin nazariyesinden hareketle türlerin evrimi tezini ilahi vahyin verdiği bilgilere alternatif oluşturacak şekilde ideolojik bir bakış açısıyla değişmez ve mutlak bir hakikat olarak savunmaktadırlar. Bu teze karşı çıkan, çoğunluğu dini hassasiyeti ile öne çıkan düşünür ve bilim adamlarının oluşturduğu çevreler de buna alternatif olarak "Yaratılış Teorisi" adı verdikleri bir görüşle Allah'ın insan ve diğer canlıların her birini orijinal olarak yarattığını, türlerin evrimi konusunun bilimsel bir hakikat değil, ideolojik ve felsefi bir yorum olduğunu iddia etmektedirler.<sup>44</sup> Yine dini hassasiyete sahip olduğu halde tekâmülü türlerin evrimi şeklinde değil de daha başka türlü anlayan veya yorumlarında söz konusu nazariye ile çatışmamaya gayret eden kimseler de vardır.<sup>45</sup> Adına ister faraziye, ister teori ne denirse densin evrim görüşünün kesin ve mutlak bir hakikat olarak kabul edilip ideolojik zemine oturtulması, iman formu içerisinde ele alınarak dine alternatif getirilmesi ciddi bir problem oluşturmaktadır. Evrim konusunun bir iman veya inkâr konusu olmadığına idrak edilmesi gerekir. Söz konusu teorinin insan ve canlıların oluşumunu tesadüfler zinciri üzerine kurgulaması ise ayrı bir paradoks oluşturmaktadır. Çünkü varlıklar arasındaki nedensellik ilişkisinin keşif ve formüle edilmesini konu edinen bilimin tesadüfler üzerine oturtulması ve daha sonra da bunun bilim olarak takdim edilmesi tam bir garabet örneğidir. Hayat ve evrendeki akılları dehşete düşüren müthiş ahenk, denge, disiplin ve düzen tesadüfler üzerine oturtulmaya çalışıldığında, olgu ve olaylar arasında bilimin tespit etmeye çalıştığı sabit ilişkilerin keşfedilip formüle edilmesi nasıl olacaktır? Yani bu durumda

<sup>44</sup> Bu konuda bir çalışma için örneğin bk. Henry M. Morris, *Yaratılış Modeli*, çev. Adem Tatlı ve arkadaşları, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1995.

<sup>45</sup> Bu konuda bir çalışma için bk. Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitabiyât, Ankara 2001.

formüllerle ifade edilen nedensellik ilişkisinin sabiteliği ve devamlılığı nasıl mümkün olacaktır? Diğer bir deyişle sabitelik ve devamlılığın bulunmadığı bir ilişkide formüllerle ifade edilen bilimsel kanunlar olabilir mi?

Türlerin evrimi tezine karşı çıkanların görüşlerini "Yaratılış Teorisi" şeklinde ifade etmelerinde de bir problem hissedilmektedir. Çünkü böyle bir isimlendirme, türlerin evrimi konusunun - doğru kabul edildiği takdirde- yaratılışla bir arada olamayacağı izlenimini vermektedir. Hâlbuki Kur'an açısından Allah'ın insan ve canlıları dilediği gibi yaratmasında hiçbir engel yoktur. Bugün karada, denizde ve gökte yaşayan canlı türleri birbirlerinden evrimleşerek hayat sahnesine çıkıp varlıklarına devam etselerdi, bu da Allah'ın yaratmasına muhalif olmaz, yine O'nun evrene ve canlı varlıklara koyacağı kanunlar aracılığı ile gerçekleşirdi. Aslında yaratılış konusunda sınırlı bilgiler dışında insanın söyleyebileceği fazla bir şey yok gibi gözükmektedir. Çünkü bu konuda insana gerçekten az bir bilgi verilmiştir. Kur'an'da "*Ben onları (İblis'i ve onun yolunda giden insanları) ne göklerin ve yerin yaratılışına, ne de bizzat kendilerinin yaratılışına şahit tuttum. Ben yoldan çıkanları yardımcı edinecek değilim.*"<sup>46</sup> mealindeki âyet, yaratılışın mahiyetini idrak etme konusunun insanı aşan bir boyuta sahip olduğuna telmihte bulunmaktadır. Kur'an'da insanın sudan,<sup>47</sup> topraktan,<sup>48</sup> çamurdan,<sup>49</sup> balçıktan,<sup>50</sup> alâktan<sup>51</sup> yaratıldığına işaret edilmekte, ancak gerek ilk yaratılışta ve gerekse daha sonra anne rahminde insanın merhaleler halinde geçirdiği oluşum sürecinde<sup>52</sup> bu yaratılışın mahiyeti, nasıl gerçekleştiği, toprak ve sudaki element ve inorganik maddelerin nasıl canlı hücreleri oluşturduğu gibi konulara dair bilgi verilmemektedir. Ancak bu noktada bizim anlayışımıza göre, Nuh suresinde geçen "*vallahu enbetekum mine'l-ardi nebâten*" (*Allah sizi yerden bitki olarak bitirdi*) âyetiyle<sup>53</sup> biyolojik hayatının ana maddesini su ve topraktaki elementlerin oluşturduğu insanın ilk defa bitkilerin yaratılışına benzer bir şekilde yaratılmış olabileceğine telmihte bulunmaktadır. Tefsir kitaplarında bu âyetin yorumuna yeterince odaklanılmadığı, âyetin lafzî

<sup>46</sup> Kehf, 18/51.

<sup>47</sup> Enbiya, 21/30; Furkan, 25/54.

<sup>48</sup> Ali İmrân, 3/59; Rum, 30/20.

<sup>49</sup> En'am, 6/2.

<sup>50</sup> Hicr, 15/26; Rahmân, 55/14.

<sup>51</sup> Alâk, 96/1-2.

<sup>52</sup> Nuh, 71/14.

<sup>53</sup> Nuh, 71/17.



boyutta<sup>54</sup> veya bağlamından daha farklı bir şekilde yorumlanmaya çalışıldığı dikkat çekmektedir. Elmalılı Hamdi Yazır söz konusu âyeti açıklarken, Allah'ın insanı spermalardan, spermaları gıdalardan, gıdaları bitkilerden, bitkileri de yerden yarattığını ifade etmektedir.<sup>55</sup> Süleyman Ateş ise âyetin canlı hayatın yeryüzünde geçirdiği aşamalara işaret ettiğini; yani âyetle yaratılışın bir tekamül (evrim) içerisinde gerçekleştiğine atıfta bulunduğunu söyleyerek, yeryüzündeki canlı hayatın ilk defa bitkilerle başlayıp daha sonra hayvanların, en sonunda da insanların yaratılmış olduğuna dair yorum yapmaktadır.<sup>56</sup> Bu açıklamalar âyete yaklaşım ve onu anlama yönünden belirli bir yorum değerine sahip olsa bile, bağlamla birebir örtüşmediğini düşünmekteyiz.

Kur'an'da hayata, evrene, tabiata, insan ve tarihe atıfta bulunan âyetlerle amaçlanan şey, hangi tarihi dönem ve çağda olursa olsun, bilim ve teknoloji ne kadar gelişirse gelişsin varlık, evren, hayat ve tarih üzerine düşünen insanın çabalarının tevhide dayalı iman eksenine oturtulması; evrenin, insanın, canlı-cansız her şeyin yaratılışındaki mükemmellik ve hikmetlerin Allah'ın isimlerinin tezahürleri olarak idrak edilmesi, insanın kabiliyet ve çabalarının dinin de ikame etmeyi amaçladığı evrensel ahlak ve hukuk ilkeleri doğrultusunda olumlu yöne sevk edilmesi olmalıdır. *"İnsanlara âfaktaki (insanı çevreleyen dış âlemdeki) ve kendi nefislerindeki âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur'an'ın) hak (gerçekten Allah kelamı) olduğu onlara iyice belli olsun..."*<sup>57</sup> âyetini de bu zeminde anlayıp yorumlamak doğru olur. Kendilerine Kur'an'ın kevnî âyetlerini konu edinen müfessir ve mütefekkirler, söz konusu âyetlere getirdikleri yorum ve açıklamalarda eleştiriye matuf birtakım yönler bulunsun bile, iman-ahlâk-marifet bütünlüğünü azami derecede gözetmeye gayret etmişlerdir. Mesela Said Nursi'nin (ö. 1960) eserlerinde kevnî âyetlere getirdiği Kur'an merkezli derin tefekkür ve ilhama dayalı yorum ve açıklamalarını bu yaklaşımın özgün örnekleri olarak değerlendirmek mümkün olabilir.<sup>58</sup> İnsanın kabiliyetleri, bilimsel çaba ve faaliyetleri tevhidî imanla, evrensel ahlak ilkeleriyle bütünleşmediğinde olumlu gelişmeyebilir, yeryüzünde

<sup>54</sup> Örneğin bk. Fahrüddin Râzi, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, I-XXXII, I. Baskı, Beyrut 1990, C. XXX, s. 124-125.

<sup>55</sup> Bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Feza Gazetecilik A.Ş., İstanbul, ty., s. 353.

<sup>56</sup> Bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XI, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1991, C. X, s. 80.

<sup>57</sup> Fussilet, 41/53

<sup>58</sup> Örneğin bk. Bediüzzaman Said Nursi, *Otuzüç Pencere*, Envâr Neşriyat, İstanbul 1990.

her türlü bozgunculuğun, hak ve hukuk ihlalinin aracı haline gelebilir.

Kur'an-bilim ilişkisinin değerlendirilmesinde vurgulanması gerekli diğer bir nokta daha vardır. Bugün Müslümanlar modern bilimi düşünürken, bu bilimin arka planını ve temel felsefesini de bilmek durumundadırlar. Bir dereceye kadar Ortaçağ Avrupa düşüncesine, onun yoluyla İslâm bilimine ve hattâ eski Yunan ve Mısır bilimlerine dayanmasına rağmen, modern bilimin arka planı, felsefi açıdan bütün bu geleneksel ilimlerden oldukça farklıdır. Yani Kur'an'da zikredilen "ilim" kavramı ile modern düşüncenin anladığı "bilim" aynı şeyler değildir. Modern bilim, on birinci/on yedinci yüzyılda Avrupa felsefesinin vahye ve dinî dünya görüşüne başkaldırdığı bir sırada Bilim Devrimi ile tarih sahnesine çıkmıştır. Modern bilimin arka planını teşkil eden felsefeye göre fiziksel dünyanın, yani mekân, zaman, madde, hareket ve enerjinin parametreleri yüksek varlık düzeylerinden bağımsız olup Allah'ın kudretinden – en azından evrenin varoluş süresince – azadedir. Burada Allah, en iyi ihtimalle tıpkı bir evi yapıp sonra da onu kendi başına bırakan bir yaratıcı olarak kabul edilir. O'nun dünyanın akışına karışması ve onda daima var olması modern bilimsel görüş tarafından kabul edilmez. Dolayısı ile Batılı bilim anlayışı ile İslamî ilim/bilim anlayışı arasında açık ve derin farklılıklar mevcuttur. Batılı bilimi İslamî bilimin yalın bir devamı olarak kabul etmek demek, bu iki bilimin epistemolojik temellerinden ve her birinin inanç ve vahiyle kurduğu ilişkiden haberdar olmamak demektir. İşte Newton'un Bilim Devriminin ve modern bilimin bugünkü mahiyetinin temelinde bu felsefî arka plan yatmaktadır.<sup>59</sup> İslâm'a göre gece ve gündüz, canlı ve cansızlar, yerler ve gökler, onların arasında var olan her şey, nihâî planda Allah'ın hükmü ve tasarrufu altındadır, en küçük zaman biriminde bile O'ndan bağımsız değildir.<sup>60</sup>

### Sonuç

Günümüz Modern bilim anlayışı, deney ve gözleme dayalı yöntemiyle büyük ölçüde maddî başarılar kazanırken, kâinâtı tevhidî biçimde kavrayamamanın, olayları ve gerçekleri analiz ederken bütünle bağlantıyı kaybetmenin, sıkı soyutlamalarla akli duygulardan ve içgüdülerden, rûhî enerjiden ayrı olarak mütalaa

<sup>59</sup> S. Hüseyin Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, (çev. Sahabeddin Yalçın), İstanbul 1995, s. 250-252.

<sup>60</sup> Mâide, 5/18, İsrâ, 17/44; Mu'minün, 23/71; Rûm, 30/25; Secde, 32/4.

etmenin, dinamik insan realitesini statik bir konuma indirgemenin ve kişiliğin parçalanarak bozulmasının sorumluluğunu da taşımaktadır. Vahyî bilginin dışlanması suretiyle kompleks kâinat ve insan gerçeğinin basite irca edilip indirgemeciliğe gidilmesinin, insan hayatına bağlı duyguların, içgüdülerin ve yüksek ideallerin ihmali-ne, kapıların aşkın olana kapatılmasına ve hatta ileri derecede din ve mâneviyata menfî bakışa, ahlâkın köksüzleştirilmesine yol açtığı bir vakiadır. Bu zihniyetin, bugün insanlığın yaşamakta olduğu maddî ve mânevî buhranlarda, moral çöküşte, ekonomik, sosyal ve hatta ekolojik dengelerin bozulmasında merkezi bir rolünün olduğunu söylemek yanlış olmaz. Halbuki önyargılara, gerçekte bilimin değil de, bilimi ideolojiye dönüştüren "bilimcilik" zihniyetinin yol açtığı körlüğe sahip değilsek, gözlerimizi açtığımızda evrendeki varlıkların her birinin kendilerini Yaratan'a işaret eden âyetler olduklarını müşâhede edebiliriz.

Kur'an yer ve göklerdeki varlık ve olaylara işaret ederken onları Allah'ın varlığına, ilim ve kudretinin sonsuzluğuna işaret eden âyetler olarak delil getirmekte; insanları kozmik olaylar, kendi yaratılışları ve sünnetullah çerçevesinde tarih üzerine düşünüp araştırmaya sevk etmektedir. Kur'an, varlıktaki sebepliliğe, düzene ve insicama işaret ederek, olay ve gerçeklerin maddi ve mânevi boyutlarıyla beraber bir bütün olarak kavranılmasına teşvik etmektedir. Kur'an'da belirli bir dil ve üslupla kozmik varlıklar ve olaylarla ilgili verilen bilgiler, detaylardan uzak, sistematik olmayan bilgilerdir. Yine tarihe, geçmiş peygamberlere ve ümmetlere dair verilen bilgiler de kısa ve öz olarak verilen bilgilerdir. Sistematik bilimlerin ve onların terminolojisinin Kur'an'da aranmasının hiçbir zemini olmadığı gibi, vahyi bilgileri her an değişmeye konu rölatif bilgi ve faraziyelere tabi hale getirmek doğru bir yöntem olamaz. Kevnî âyetlere getirilen yorumlar, vahyî bilginin merkeze alınmasıyla beşeri bilginin verilerinden hareketle zenginleştirilebilir. Ancak getirilen yorumların mutlaklaştırılması söz konusu olamaz. Kur'an'da kozmik varlık ve olaylarla, insan ve canlılarla ilgili bilgilerin verilmiş amacı, en ufak zerrelerden en uzak yıldızlara ve gök cisimlerine kadar, en küçük organizmadan en büyük canlılara ve insana kadar her şeyin Allah'ın âyetleri olarak belirli bir düzen ve ölçü (kader) içerisinde yaratıldığının idrak edilmesiyle insanın hidayete ulaştırılması, tevhidi sistemle bütünleşerek düşünce ve duygularını olgunlaştırması, niyet, söz ve eylemlerinde haktan, adalet ve doğruluktan sapmamasıdır. Yine Kur'an kıssalarının verilmiş amacı ise zihinlerde tevhit inancına dayalı bir tarih şuurunun, özgün bir medeniyet tasavvurunun oluşturulmasıdır. Yani

Kur'an'da evren, hayat, insan ve tarihle ilgili verilen bilgiler, aynı zamanda Allah'a iman, ibadet ve ahlakla bağlantılı hidayet amaçlı verilen bilgi türleridir..

Kur'an'da, insanın bilimsel çalışma ve araştırmalarına herhangi bir ipotek konulmamaktadır. Dinin korunması adına bilimsel araştırma ve incelemelere ipotek konularak araştırmaların önünün tıkanması, dinin, yani İslâm'ın bizatihi kendisinden kaynaklanan bir durum olmayıp, dine bakışla, dinin yorumlanmasıyla, bazen siyasi uygulamalarla, çıkar ilişkileriyle ilgili sübjektif bir durumdur. İslâm dininin temel ve aslı kaynağı Kur'an açısından olaya baktığımızda bunu anlamak hiç de zor değildir. Ancak Kur'an, bilimsel zihniyete, araştırmaların hür bir şekilde yapılmasına herhangi bir engel ve ipotek koymamakla beraber, bilimin verilerinin ve onun sonucu olan teknolojinin kullanımına tevhit inancına dayalı ahlâkî ölçüler getirmektedir. Yaratılanların insanın emrine ve hizmetine sunulması, insanın yeryüzünde halife kılınmasıyla tabiata egemen olması ona verilmiş bir üstünlüktür. Fakat bu üstünlük, insanın yaratılış amacıyla, halife kılınmasıyla bağdaşmayacak şekilde zulüm, azgınlık ve haddi aşma gibi tutumların bilim ve özgürlük adına savunulacağı anlamına gelmez. İnsanın kendisinin de diğer yaratılanlar setiyle birlikte evrenin bir parçası olduğunu unutması; bilim ve teknolojinin doymak bilmez hırs ve ihtirasların hizmetinde değil, insanlığın hidayeti, huzur ve mutluluğu için kullanılması gerekir.

**Die Analyse der Überlieferungen Bezüglich des  
Zusammentreffens von Khalifen Omar und Uwais al-Qarani**  
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM\*

**Özet:**

Her dinde sembolik bir hüviyet kazanan insanlar vardır. Bu kişiler kendi alanlarında gösterdikleri başarılar veya öne çıkan meziyetleri nedeniyle örnek olarak ilk zikredilen kimselerdir. İslam ahlakı bağlamında anneye iyilik dendiğinde de akla ilk gelen isim Uveys el-Karenî'dir. Uveys'in gerek yaşayıp yaşamadığı ve gerekse onunla ilgili anlatılanlar rivayetlerde son derece karmaşık ve çelişik bilgiler içermektedir. Biz bu makalemizde Muslim'in *Sahih*'inde onun faziletlerinden bahseden üç rivayeti gerçeklik bağlamında tahlil ettik. Böylece Uveys konulu çalışmalara bir katkı sağlamış olduk.

**Anahtar Kelimeler:** Tâbiî, sahabi, Yemen, Kufe, sedef hastalığı, dua, zühd, anne sevgisi

**Abstract:**

In each Religion there are people who achieve symbolic identities. These are those who mentioned as Samples with their accomplishments in their own domains or their outstanding peculiarities. In connection with islamic ethics, when we speak of respect to Mother, Uwais al Qarani is one of the most prominent character whom we rememeber. However, the Informations about if Uwais really had lived or not and the told stories about him are both ambigious and complexfied. The aim of this article is to analysis the authenticity of three accounts which alludes of his virtues in *Muslim's Sahih* and consequently a contribuon to the studies on Uwais. My thanks are due to Mr Sakin Özışık from University of Bielefeld for his helps in German translation of this article.

**Key Words:** Companions of Prophet, the Successors, Jemen, Kufe, Psoriasis, Prayer, Piety, Love of Mother

---

\* Lehrstuhl für Hadithwissenschaft, Thologische Fakultät der Universität Cumhuriyet in Sivas (enbiyayildirim@hotmail.com).

**Zusammenfassung:**

In jeder Religion gibt es Menschen, die eine symbolische Identität erwerben. Diese Menschen fungieren aufgrund ihrer Erfolge in ihrer Sphäre oder ihrer besonderen Eigenschaften als primär-Vorbilder. In der islamischen Moralerziehung ist der erste Gedanke an den Namen Uwais al-Qarani geknüpft, wenn es um Wohltaten gegenüber der Mutter geht. Die Angaben über die Lebenszeit und über die Erzählungen bezüglich Uwais sind äußerst komplex und widersprüchlich. Wir haben in diesem Aufsatz auf die Authentizität von Muslim vertrauend drei Überlieferungen, welche sich auf die Tugendend von Uwais beziehen, auf ihre Echtheit hin analysiert. Somit haben wir einen wichtigen Beitrag zum Thema über Uwais geleistet.

**Schlüsselwörter:** 'Tabii', 'Sahabi' (die Gefährten des Propheten Mohammad), Jemen, Kufa, Schuppenflechte, Bittgebet, 'züh'd' Frömmigkeit, Mutterliebe

### **Einleitung**

Historische Persönlichkeiten, die in ihren Bereichen bleibende Eindrücke hinterlassen und daraufhin eine besondere Identität erwerben, sind diejenigen, die in diesem Zusammenhang zuerst in den Sinn kommen. Die Staatsoberhäupter, welche am Knotenpunkt der Geschichte stehen und geradezu den historischen Verlauf der Geschichte verändern und die in großen Schlachten sowohl mit ihrem Engagement als auch mit ihren verwirklichten Erfindungen oder mit ihren dargelegten Künsten regelrecht als Pioniere für neue Zeitabschnitte sorgen, werden heute als Wissenschaftler gesehen, die bahnbrechende Erkenntnisse hervorbringen. Dies ist aufgrund der Sozialwissenschaften auch auf die islamischen Disziplinen übertragbar. Bei der Benennung von koranischen Auslegungen, Hadithe oder Fiqh (islamische, praxisbezogene Angelegenheiten) rücken die Menschen in den Vordergrund, die in diesen Bereichen durchaus nützliche und wirkungsvolle Taten vollbracht haben.

Wenn wir noch ein bisschen konkretisieren, betreffend des Themas islamischen Ethik stellen sich immer die gleiche Namen in den Vordergrund. Sollte die Freigebigkeit zur Hand genommen werden erinnert man sich an, den Khalifen Abu Bakr und Hatem at- Tai; und wenn es um den Verzicht auf die Welt geht, Hasan Basri und Djuneyd al Baghdadi. Bei der Benennung von Respekt gegenüber den Eltern ist Uwais al Qarani der Erste, der in den Sinn kommt. Mit anderen Worten stellen wir die Mutterliebe und Uwais al Qarani - im türkischen Veysel Karani- gleich.

In dem uns vorliegenden Aufsatz werden wir in unterschiedlichster Weise analysieren, die drei bloß von Usair bin Djabir abstammende und das Treffen von Uwais und Omar thematisierte Überlieferungen und diese sind nur in der Sammlung von *Muslim* aus der *Kutub-i Sitta* zu finden. Bei den benannten Überlieferungen prüfen wir den Wahrheitsanteil, der sich auch mit der Persönlichkeit von Uwais befasst. Somit legen wir die Notwendigkeit der Kritik dar, über die Überlieferungen von den in die Geschichte eingegangenen Menschen und leisten einen Beitrag zu den Diskussionen über den Wahrheitsanteil der Überlieferungen, die sich in *Sahihayn* befindet.

#### A-Das Treffen von Omar und Uwais:

1- Von Usayr bin Djabir: Eine Gruppe aus Kufe kommt zu Omar. Unter ihnen befand sich einer, der sich über Uwais spottet. Als Omar fragte, ob jemand aus Qaran stammend sich hier befinde, tritt dieser Mann sofort in den Vordergrund. Omar sagt: "Rasulullah hat gesagt dass jemand aus dem Jemen, der den Namen Uwais trägt zu ihnen kommen wird. Er wird niemanden ausser seiner Mutter in Jemen lassen. Er hatte eine Schuppenflechte. Er hat Allah angebetet und Allah hat ihn alles bis auf die Grösse einer Münze genesen lassen. Wer Uwais begegnet, soll ihn bei Allah für den Begegneten um Vergebung zu bitten".<sup>1</sup>

2-Nach der Weitererzählung Usayr bin Djabir aus Omar, der Prophet hat so gesagt: " Der beste von *Tabii* ist der Person den Namen Uwais trägt "Er hat niemanden aber bloß die Mutter. Er hatte Schuppenflechte. Bitten sie ihn für euch Allah um die Vergebung zu bitten."<sup>2</sup>

3-Usair b. Djabir: Omar b. Khattab stellte immer wiederkehrend die Frage, ob sich unter den aus Jemen stammenden Kriegsunterstützern, Uwais b. Amir befindet? Endlich traf er Uwais an.<sup>3</sup> Bist du Uwais b. Amir, fragte er. Dieser antwortete: Ja. Weiter fragte er: " Von dem Murad Stamm aus dem Qarn Klan? "Dieser beantwortet diese Frage wieder mit Ja.

Du hattest eine Schuppenflechte, die bis auf eine Münzengröße verheilt ist, ist das so, fragte Omar. Daraufhin

---

<sup>1</sup>*Muslim*, Fadâilu's-Sahâbe (44), bâbu fedâil-i Uwais al-Qarenî (55), Nr: 223; İbn Abî Shaiba, *al-Musannaf fi'l-Ehâdîsi Wa'l-Athâr*, hrsgb. Saïd Muhammed al-Lehâm, Beirut-1994, VII/539.

<sup>2</sup>*Muslim*, Fadâilu's-Sahâbe (44), bâbu fadâil-i Uwais al-Qarenî (55), Nr: 224.

<sup>3</sup> Vergl. Abû Abdillâh Muhammed as-Sanûsî, *Mukammilu İkmâli'l-İkmâl*, Hrsgb. Muhammad Sâlim Hâshim, Beirut-1994, VIII/470.

antwortete Uwais wieder mit Ja. "Hast du eine Mutter? fragte er? Auch auf dieser Frage antwortete er mit Ja. Omar hat gesagt, dass er vom Propheten Mohmmammad gehört hat, dass er sagte: Aus dem Jemen stammenden Kriegsunterstützer-Team vom Murad Stamm und dem Qarn Klan wird Uwais b. Amir kommen, er hatte die Schuppenfelchten Krankheit, von der er genesen war. Die Schuppenfelchte war nur in einer Größe einer Münze nicht verheilt.

Er hat eine Mutter, gegenüber der er sehr barmherzig ist. Sollte er im Namen Allahs schwören, würde Allah ihn in seinem Schwur rechtfertigen. Sollte es möglich sein, so bitte ihn drum für dich bei Allah um Vergebung zu bitten, hörte ich den Propheten sagen. Könntest du bei Allah für mich um Vergebung bitten? Fragte Ömer. Und Uwais hat bei Allah für Omar um Vergebung gebeten. Omar fragte Uwais, wo er den hin wolle? Nach Kufe sagte er: Soll ich dem Wali einen Brief für dich schreiben? fragte er. "Ich bevorzuge es unter dem Volk zu sein", antwortet er. Im darauf folgenden Jahr begegnete ein Mann aus Kufe, der zu den Eliten gehörte. Omar fragte ihn über Uwais. Dieser sagte, dass er mit wenig Haushaltsware sich in einer präkeren Situation befand.

Daraufhin hat Omar folgendes von dem Propheten mitgeteilt "Unter den aus Jemen stammenden Kriegshelfern wird aus dem Murad Stamm vom Uwais Klan, Uwais b. Amir kommen. Er hatte eine Schuppenflechte, die bis auf eine Größe einer Münze verheilt ist. Er hat eine Mutter, gegenüber der er sehr Barmherzig ist. Wenn er bei Allah schwören würde so würde Allah ihn in seinem Schwur bestätigen. Wenn du es hin bekommst, so bitte ihn drum für dich um Vergebung zu bitten. Und diese sagte: Du kommst gerade von eine heiligen Fahrt, kannst du bitte für mich um Vergebung bitten? Der ankgekommene Reisende sagte " bitte um Vergebung für mich". Und danach fragte Uwais: " bist du Omar begegnet". Nachdem der angekommene Reisende diese Frage mit ja beantwortete bat Uwais für diesen um Vergebung bei Allah. Das Volk hat hiernach verstanden, wer diese ist. Und dieser (Uwais) hat diesen Ort verlassen. Der Überlieferer (Ravi) Usair erzählt: Ich habe ihn gekleidet (gestreifte Keleidung). Als die Menschen ihn sahen sagten sie sich woher er denn diese her habe."<sup>4</sup>

<sup>4</sup> *Muslim*, Fadâilu's-Sahâbe (44), bâb-u fadâili Uwais al-Qarenî (55), Nr: 225; Muhammad b. Sa'd, *at-Tabakâtu'-Kubrâ*, Beirut-ohne Datum, VI/161-2; Muhammad b. Ahmed az-Zahabi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Hrsgb. Shuayb al-Arnâvut et al, Beirut-1990, IV/20-1. Ahmed Davudoğlu scheint das am Ende des Hadith zu findende Passage "Ihn ( gestrichte) ... bewusst falsch überstzt zu



Wenn die obengenannten drei Überlieferungen von Muslim in eine zusammengefasst werden sollten, dann wäre die Darlegung folgende: Der Prophet hat erwähnt dass jemand Names Uwais kommen wird, dessen körperliche Verfassung er mitteilte und dass er ein guter Diener Allahs sei und empfahl dass man von ihm um ein Bittgebet bitten sollte. Omar fragte alle aus Jemen kommenden Reisenden nach Uwais, weil er von diesen profitieren wollte. Endlich hat er ihn gefunden und teilte ihm mit dass der Prophet hat Uwais ist der gute der Tabiin sei und bat ihn um ein Bittgebet.

Die uns vorliegende Überlieferung wird mit kleinen Unterschieden auch in anderen Büchern erwähnt. Auch nach einer Erzählung von Usair b. Djabir; "Bat Omar Uwais bitte um Vergebung bei Allah für mich. Uwais antwortete " Sie sind mehr Wert um Vergebung bei Allah zu bitten, weil sie einer der Gefährten des Gesandten Allahs sind. Omar antwortete ihn: Ich habe gehört das gesandte Gottes sagte, dass der Beste unter den Tabiin ist mit dem Namen Uwais in Qaran."<sup>5</sup>

Neben dieser Erwähnung hat Ibn Hibban folgende Überlieferung in die er Ebu'l Esfar zitiert, aber die Überlieferung aus dem er dieses Zitat entnahm, kann nicht als Nachweis genutzt werden. Von Ebu'l Asfar nach Hibban festgestellt: "Omar hat die Reisenden aus Kufe nach Uwais befragt, doch es gab keinen unter ihnen, die Uwais kannten. Schließlich kam an einem Tag der Cousin von Uwais nach Medina, woraufhin Omar diesen nach Uwais

---

haben um die Stellung von Uwais nicht zu gefährden. Er sagte : "Sein Anzug war aus gestreiftem Stoff. Während man ihn betrachtete , dachte man wo Uwais diesen Stoff bekam?" Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul-1977, X/469.

<sup>5</sup>Muhammad b. Amr al-Ukaili, *Kitābu'd-Duafā'i'l-Kabir*, Hrsgb. Abdulmu'ti Emin Kal'adji, Beirut-ohne Datum, I/136. Muhammad Nāsiruddīn al-Elbāni erwähnt dass diese Hadith wurde von Muslim und Ibn Sa'd (*et-Tabakātu'l-Kubrā*, VI/163), Muhammad b. Abdillāh al-Hākīm an-Neysābūrī (*al-Mustadrak ale's-Sahihayn*, Hrsgb. Mustapha Abdulkādir Atā', Beirut-1990, III/403-5) und Ibn Asākirs (*Tārīhu Medīneti Dimaschq*, Hrsgb. Abū Saīd al-Amrevī, Beirut-1995, IX/415-8) überliefert wurde und authentisch sei. Vrg. *Silsiletu'l-Ehādisi's-Sahihā ve Shey'un min Fikhihā ve Fevāidihā*, Riyadh-1991, II/470-1, Nr: 812. Die von Ibn Asākir erwähnte (*Tārīhu Medīneti Dimaschq*, IX/419) Als beweis auch hierfür gibt er den folgenden Satz von Yahya b. Muhammad b. Saīd an: Die Verkettung der Überlieferungen von Uwais seien authentisch". Vertrauliche Überlieferer gaben dies so an, dass auch Uwais dazu gehört. Nach Basra Hadithschule is der Überlieferer Yusair b. Djabir, und nach Kufe Hadithschule ist der Überlieferer Yusair b. Amr. Er ist von der Gefährte von Propheten." Im folgenden Unterpunkt aufgeführte Überlieferung, von Abdurrahman b. Abi Laila, dass am Tag der Siffin jemand schrie, findet Yahya b. Muhammad b. Saīd (Hākīm, *Mustadrek*, III/402) als kettensschwache Überlieferung.

befragte und dieser antwortete, dass Uwais ein schlechter Mensch sei. Dies bezüglich fängt Omar an dem Cousin von Uwais das Gesagte vom Propheten über Uwais zu berichten. Auf der Rückreise vermeidet der Cousin jeglichen Umweg und kommt so schnell wie möglich zu Uwais, dem er dann von Omar Grüße mitteilt.<sup>6</sup>

Neben diesen Erzählungen bestehen auch andere Überlieferungen, die betreffend den Tugend von Uwais auch mitgeteilt wurden. Wie im Folgendem:

a) Abdurrahman b. Abi Laila erzählt: "Einer aus Damaskos spricht am Tage der Siffin: Ist Jemand von euch der Uwais al-Qarani ist? Sie antworteten mit ja. Daraufhin erwiderte er: Ich habe gehört, dass der Gesandte Allahs sagte, dass Uwais der Gutmütigste unter den Tabiinen ist."<sup>7</sup>

b) Muharib bin Diasar berichtet über den Propheten: "Unter meinen Ummah sind zwei die wegen Kleidungsnot nicht in die Moschee oder Gebetshäuser kommen können, doch durch ihren Iman (Glaube) halten sie sich zurück, um etwas von anderen zu verlangen. Diese sind Uwais al-Qarani und Furat b. Hayyan El-Ijli."<sup>8</sup>

c) Alkame b. Marsad berichtet über Omar: "Der Prophet befahl: Mit der Fürbitte von Uwais werden soviele Menschen wie in den Klanen von Rebia und Mudar in das Paradis eintreten."<sup>9</sup>

d) Unter meinen Ummah wird jemand namens Uwais b. Abdillah al-Qarani sein. Seine Fürbitte wird für mein Ummah so

<sup>6</sup> Ibn Hibbān al-Bustī, *Kitābu'l-Medjrūhin*, Hrsgb. Mahmud Ibrahim Zāyed, Beirut - 1992, III/151 -2; Ibnu'l-Ethīr, *Usdu'l-Ġābe fī Ma'rifeti's-Sahābe*, Beirut-1989, I/179.

<sup>7</sup> Ahmad b. Hanbal, *Musned*, III/480; Zahabī, *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā*, IV/31; Hibetullah b. al-Hasan al-Lālekāi, *Sharhu Usūli I'tikādi Ehli's-Sunne*, Hrsgb. Ahmad b. Sa'd Hamdān al-Gāmidī, Riyad-1994, IX/114-5; Ibn Hadjar-Asqalānī, *al-Īsābe fī Temyīzi's-Sahābe*, Hrsgb. Muhammed al Badjāvī, Beirut-1992, I/221. Ibnu'l-Javzī erwähnt dass die Überlieferung authentifiziert ist. *Sifatu's-Safve*, Hrsgb. İbrahim Ramazan, Saïd el Lahhām, Beirut-1989, III/35.

<sup>8</sup> Ahmad b. Hanbal, *Kitābu'z-Zuhd*, Hrsgb. Muhammad Djelāl Sharaf, Beirut-1981, I/159.

<sup>9</sup> İbn Ebī Shaiba, *al-Musannaf fi'l-Ahādīs. i Wa'l-Athār*, Hrsgb. Saïd el-Lahhām, Beirut-1994, VII/539; Zahabī, *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā*, IV/31, 33; Ali al-Muttaqī al-Hindī, *Kanzu'l-Ummāl fī Suneni'l-Akvāli ve'l-Ef'āl*, Hrsgb. Bekrī Hayyānī, Safvet as-Seqā, Beirut-1993, XII/76. Aus der Überlieferungen geht nicht hervor dass der Name Uwais ausdrücklich vom propheten Muhammad erwähnt oder aber vom Überlieferer selbst aus Spiel gebracht wurde. Hierzu gibt es unterschiedliche Auffassungen. Vrgl. Ahmad b. Hanbal, *Kitābu'z-Zuhd*, II/40, 161-2.

groß wie die Klanen Mudar und Rebia sein, so dass es für diese ausreicht“<sup>10</sup>

e) Von dieser Ummah ist Uwais al-Qarani mein Gefährte.<sup>11</sup>

f) In einigen Hadithen lobt der Prophet die Jemener. Beispielsweise in einem Hadithbefehl der Prophet: Der Iman ist aus Jemen, sowie die Weisheit auch aus Jemen.“<sup>12</sup>

Nawawi äußert, dass der Prophet wegen der Frömmigkeit der damaligen Jemener so befahl: Diejenigen, die den Propheten aus Jemen besuchten waren in der selben Situation so wie auch Uwais al-Qarani und Abu Muslim al-Hawlani.<sup>13</sup> Manche Hadith Kommentatoren erwähnen dass in dieser Hadithe eine Betonung auf Uwais liegt. Im End Effekt meint Hakim Tirmizi dass Uwais al Qarani nur gemeint ist.<sup>14</sup>

#### B-Die Ansichten von manchen Hadith Kommandetoren über die Berichte von Muslim

Als erstes Nawawi, hat die Kommentatoren von Muslim und die andere Kommentatoren, die genannten Hadithe in Ihrer Werke evaluieren, jede drei Überlieferungen als autentisch – *sahih* angenommen, berücksichtigend die Quellen des Hadiths und seine Bezug auf die Tugendhaftigkeiten.

In den Quellen die wir zur Verfügung haben sind die genannten Überlieferungen sind keine kritische Annäherungen zu sehen. Im gegensatz dazu, die Kommentatoren haben manche als eine Wunder von Propheten und versucht zum festlegen dass Uwais eine reife Glaubiger Allahs sei. Es ist möglich sie in eine

<sup>10</sup> Muhammed Abdurrauf al-Munawi, *Feydu'l-Qadir*, Beirut- ohne Datum, IV/129. Muhammad Nasiruddin al-Elbani akzeptiert das als schwach . Vrgl. *Daifu'l-Cami's-Sağir ve Ziyadetih*, Beirut-1979, Nr: 3312.

<sup>11</sup> Ibn Sa'd, *at-Tabakatu'l-Kubrâ*, VI/163; Ibn Asakir, *Târîhu Medineti Dimaschq*, IX/442; Munawi, *Feydu'l-Kadir*, III/451. Elbani akzeptiert diese Hadith als *munker* . *Silsiletu'l-Ehâdisi'd-Daife ve'l-Mevdûa ve Eseruha's-Seyyiu fi'l-Umme*, Riyad-1988, IV/198. Er erwähnt in einem anderen als *Erfinden*.. *Daifu'l-Cami's-Sağir*, Nr: 2848. Diese Überlieferung steht allein zur folgenden Überlieferung im Widerspruch: "Ich nehme meine Zuflucht bei Allah, anstatt jemanden von euch als Vertraute an zu erkennen. Denn Allah hat mich als Vertrauten angenommen sowie er Abraham als Vertrauten annahm. Hätte ich jemanden von meiner Ummah als Vertrauten angenommen so wäre es Abraham geworden." *Muslim*, Mesâjid (5), bâbu'n-nehyi an binâi'l-mesâjid... (3), Nr: 23.

<sup>12</sup> *Bukhârî*, Manâqib, Bâbu kavli'llâhi Teâlâ yâ ayyuhe'n-nâsu innâ... (1), Nr: 3238.

<sup>13</sup> Yahya b. Sharafe an-Nawawi, *Sahîhu Muslim bi Sharhu-Nawawî*, Beirut- ohne Datum., II/33.

<sup>14</sup> Ibn Hadjer al-Asqalâni, *Fethu'l-Bârî bi Sharhi Sahîhi'l-Bukhârî*, Hrsgb. Abdulaziz b. Abdillâh b. Bâz, Beirut-1993, VI/532.

Reihenfolge unterteilen die Kommentare bezüglich der problematische Punkte.

1-Die Verspottung der Person von der Gruppe aus Kufe die zu Omar kamen zeigt dass sich Uwais seine Lage verbog.<sup>15</sup>

2-Die Aussage des Propheten "Wenn er auf Gott schwört wird Gott seine Verschwörung gewiss bewahrheiten" zeigt dass sein Gebet erhört werden und er eine sehr hohen Stand bei Gott hat.<sup>16</sup>

3-Sowohl in den Koranversen als auch in den Hadithen genannt werden dass die Gefährte des Propheten die beste von Umma sei. In diesen Hadithen empfahl der Prophet seinen Gefährten um gebeten von Uwais al Qarani zu bitten. Dass kann wie ein Widerspruch aussehen. Aber das bedeutet nicht dass Omer ihn um Gebete bittet dass Uwais ist mehr Tugender als Omar und Omar nicht vergeben wurde. Weil nach eine Konsensus ist dass Omer ist mehr tugender. Letzendlich einer ist ein Tabii, der andere ist ein Sahabi (Gefährte von Propheten). In diesem Punkt ist das Gebet von Uwais anhörend und wenn Omar ihn um Gebet bittet dann steigt seine Tugendhaftigkeit.– obwohl das er der Tugendhaftigste aller Menschen ist- wie eine Seeligpreisung des Propheten unserer Seite und unser Gebot ihn als Vermittler. Schliesslich, nach manche Überlieferungen hat der Prophet zu Omar gesagt als er zu Umra (Pilgerfahrt nach Makka ausser Zeiten der Hadj) ging dass er ihn bei seinen Gebeten nicht vergessen soll. Deshalb auch wenn derjenige um eine Gebet bietet tugender ist als der der die gebetet es stellt sich heraus dass es erlaubt ist das frömmere menschen um Gebet bitten.<sup>17</sup>

4-Der Prophet weisst darafuhin dass Uwais der Tugendeste der Tabiin ist. Obwohl, Ahmad b. Hambal sagte: " Ibn al Musayyab ist der Tugendhaftigste der Tabiin". Die Kufer sagten: Alkame und Aswad. Die Basriter: Hasan al Basri. Die andere: Abu Othman an Nahdi. Eine Widerspruch zwischen den beiden ist nicht

<sup>15</sup>Nawawī, *Sahīhu Muslim bi Sharhi'n-Nawawī*, XVI/94.

<sup>16</sup>Qādī Iyādh al-Yahsubī, *Sharhu Sahīhi Muslim li'l-Qādī Iyādh*, VII/583.

<sup>17</sup>Nawawī, *Sahīhu Muslim bi Sharhi'n-Nawawī*, XVI/95; Ahmed b. Omer al-Qurtubī, *al-Mufhim li mā Eshkele min Talhisi Kitābi Muslim* (Mit der erwähnten Werk von Sanusi), VI/497-8; Muhammad b. Khalīfa al-Vastānī al-Ubbī, *Īkmālu Īkmāli'l-Mu'lim* (Mit der erwähnten Werk von Sanusi), VIII/471; al-Hussain b. Abdillāh at-Tibī, *Sherhu't-Tibī alā Mishqāti'l-Masābih al-musemmā bi'l-Kāshif an Haqāiqi's-Sunen*, Hg. Abdulghaffar Muhibbullah et all, Karachi-1413, XI/358. Nach Ibn Taymiya al Harrani, der die Überlieferung als authentisch ansieht, sagte der Prophet zu Omar: " wenn du die Möglichkeit hast, bitte Uwais um eine Bitt Gebet" Vrgl. *Majmūu Fatāvā Shayyhi'l-Īslām Ahmad b. Taymiyya*, Hg. Abdurrahman b. Muhammad b. Qāsim, ohne Datum und Ort., XXVII/69.

vorhanden. Dem einen ist die Rede von Wissen ist bedeutsam und aber bei Uwais ist es die Betonung von der spirituelle Überlegenheit. Dann kann man behaupten das Uwais in dem Punkt frömmigkeit zu überlegen und die andere sind in ihren Rahmen.<sup>18</sup>

In diesem Zusammenhang könnte die Aussage sein dass ein Teil der Tabiiten (die Generation nach Sahabi) sind mehr tugendhaftig als die andere. Hierbei ist es wichtig dass die andere nicht schlecht dargestellt werden. Letzendlich zählten Omar und Abu Bakr zu den Tugendhaftigsten der Gefährten des Prophets. Aber das bedeutet nicht dass Ali und Othamn nicht Tugendhafter sind. Das gleiche gilt auch für die Propheten. "Jene Gesandten haben Wir erhöht, einige über die andern."<sup>19</sup> "Wir machen keinen Unterschied zwischen Seinen Gesandten."<sup>20</sup> Deswegen befindet sich hier keine Widerspruch.

5-In diesen Hadithen kann man die Zeichen seiner Prophentenschaft, anders ausgedruckt seine Wunder offensehen. Schliesslich hatte er berichtet über Namen von Uwais, name seines Vaters, seine Kabyle und seinen Zusammentreffens mit Omar. Diese sind alle verborgen, und was er berichtet sind offensichtlich wahr geworden sind. Als erstes hat der Gesandte Gottes den namen Uwais berichtet. Dieser Uwais sorgt um seiner Mutter. Er hatte die Pigmentstörung gebaht und hat dieser Krankheit überstanden aber diese Krankheit hinterliess eine kleine Spur. Was der Prophet sagte hat ist ergeben. Qâdhî Iyâdh, Nawawî, Aliyyu'l-Qârî und Davudoglu diese Sachverhalt haben in ihren Werken erwähnt.<sup>21</sup> Baihaki hat ein Werk mit dem Namen *Dalâilu'n-Nubuwwa* verfasst. In diesem Werk sind unter anderem die Zeichen vom Propheten (Friede sei mit Ihm) und die Überlieferung über Uwais zu finden.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Nawawî, *Sahîhu Muslim bi Sharhi'n-Nawawî*, XVI/95; Munâvî, *Faydu'l-Qadîr*, III/470; Tibî, *Sharhu't-Tibî*, XI/358; Aliyyu'l-Qârî, *Mirqâtu'l-Mafâtîh Sharhu Mishkâti'l-Masâbih*, Hg. Sidqî Muhammad Jamil al-Attâr, Beirut-1994, X/633.

<sup>19</sup> Baqara 253.

<sup>20</sup> Baqara 285

<sup>21</sup> Qâdhî Iyâdh, *Sharhu Sahîhi Muslim li'l-Qâdhî Iyâdh*, VII/582; Qurtubî, *Mufhim*, VI/497-8; Ubbî, *Îkmâl*, VIII/471; Tibî, *Sharhu't-Tibî*, XI/358; Nawawî, *Sharh*, XVI/95; Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, X/469.

<sup>22</sup> Abûbakr Ahmad b. al-Hussain al-Baihakî, *Dalâilu'n-Nubuwwa wa Ma'rifetu Ahvâli Sâhibi'sh-Sharia*, Hg. Abdulmu'tî Kal'adjî, Beirut-1985, VI/375. In seiner Arbeit zu Muslim erwähnt Djalâluddîn as-Suyûtî nicht den Inhalt der Überlieferung. *ad-Dibâj alâ Sahîhi Muslim b. al-Hajjâj*, Hg. Muhammad Adnan Dervîsh, V/542-3. der zeitgenössische hadith Kommentator Mansur Ali Nasif kommentiert die drei Muslim Berichte aus Sicht von Uwais Tugendhaftigkeit. Vrgl. *at-Tâj al-Djâmi' li'l-Usûl*, Beirut-1986, III/414-5.

---

### C-Die Identität von Uwais

Die Quellen geben keine Auskunft über die Details, die Uwais betreffen, aber es geht hervor, dass Uwais als ein 'Priester seines Volkes' gesehen wurde und, dass er den Namen Uwais ibn Amir (oder Amr) al-Qarani al- Jemeni bekommen hat. Er war ein Jemenite. Viel später siedelte er nach Kufa und ist auch unter dem Namen al-Kufi bekannt. Er war unter den in Kufa lebenden *Tabi'in der meist Bekannteste*. Er war zwar Zeitgenosse des Propheten Muhammad, hat ihn aber weder getroffen, noch haben sie sich gegenseitig geschrieben. Der Überlieferung von Esbag b. Zeyd nach, hatte Uwais zu Lebzeiten des Propheten Muhammad den Islam bereits angenommen, aber seine fürsorgliche Unterstützung bzw. die Pflichten gegenüber seiner Mutter konnten es ihm nicht ermöglichen den Propheten zu besuchen. In diesem Kontext wird er auch von dem Propheten erwähnt.

Der Überlieferung von Muslim nach, ist er von Jemen nach Kufa gesiedelt, allerdings hat er auch diesen Ort verlassen, nachdem er dort identifiziert wurde. Als frommer und gottesfürchtiger Mensch hat er sich von den irdischen Angelegenheiten entfernt und sich nur noch religiösen Pflichten gewidmet. Von Zeit zu Zeit sprach er zu den Menschen und gab ihnen weise Ratschläge. Aliyyu'l-Qari<sup>23</sup> spekuliert, dass die zurückgebliebenen Spuren seiner Krankheit, der Grund dafür sein kann, dass er sich von den Menschen absonderte und sich zurückzog.

Das Thema über die Angaben des Ortes zu seinem Tod ist sehr umstritten. Es heißt, dass er zu Lebzeiten von Omar nach Aserbaidshan aufgebrochen sei, dort habe er an einer Schlacht teilgenommen und auf dem Rückweg soll er an einer Krankheit gestorben sein. So vermutet man, dass er über viele Jahre gelebt hat und in der Schlacht von Siffin auf der Seite Imam Alis Märtyrer wurde.

Neben diesen Angaben, gibt es auch Menschen, die behaupten, dass Uwais al-Qarani nur ein Mythos sei und nichts mit der Realität zu tun habe. Beispielsweise Imam Malik, der nicht an eine leibhaftige Existenz von Uwais glaubt. Genaugenommen gibt es auch Überlieferungen, die Imam Malik in seiner Annahme bestärken. Wie zum Beispiel als Su'be Amr b. Murra, der aus

---

<sup>23</sup> Ein bekannter Gelehrter der hanafitischen Rechtschule. Er erklärte das Buch Fikh al-Akbar", in welchem die Aqida von Abu Hanifah von seinen Studenten aufgezeichnet wurde.

demselben Gebiet wie Uwais stammt, nach Uwais fragte und dieser ihm antwortete, dass er so jemanden wie Uwais nicht kenne. Wissenschaftler aber, die sich mit Biografien auseinandersetzen, wie z.B. Ibn Adiy, Ibn Asakir, az-Zahabi und Ibn Hadjar al-Asqalani halten es für irrelevant, dass Amr b. Murra Uwais nicht kannte. Auch wenn Amr ihn nicht kannte, gab es Menschen, die ihn schließlich kannten. Im Übrigen ist die Geschichte von Uwais so verbreitet und bekannt, dass es eigentlich für Menschen wie Imam Malik kein Grund bestehen dürfte die Existenz von Uwais zu bestreiten. Aus diesen Gründen kann die Annahme von Imam Malik hinsichtlich der Existenz von Uwais nicht als eindeutiger Beweis dienen. So wurden einige Themen, die von Abu Bakr, Omar, Ali und anderen wichtigen Gefährten des Propheten nicht bemerkt bzw. nicht ausreichend bearbeitet wurden, von deren Nachfolgern ausgearbeitet bzw. korrigiert. Um solche Art von Beispielen zu sehen, eignet sich dafür sehr schön das Werk *'Reful-Melam Eimmetil-Alam'* von IbnTaymiyya. Dass Uwais nicht jedem bekannt war, könnte auch damit zusammenhängen, dass er zum einen sich aus der Öffentlichkeit zurückzog und somit verborgen blieb und zum andern, dass keine Hadithe von ihm überliefert wurden. Aus diesem Grund wird von Qurtubi folgendes berichtet: "Uwais war einer von den heimlichen Dienern Allahs. Wenn der Prophet nicht auf ihn hingewiesen und seine Merkmale nicht erwähnt hätte, so hätte niemand von ihm erfahren."

Neben diesen Debatten wird Uwais als 'Phänomen' in einen außergewöhnlichen Zustand gebracht, was dazu führt, dass viele Geschichten über ihn erfunden wurden und hinzukommt auch, dass er als jemand, der dem irdischen Leben keinerlei Beachtung schenkt, zum Symbol gemacht wird und somit wird spekuliert, dass er ein überaus bedauernswertes Leben in Armut verbracht haben soll. Es wird behauptet, dass er in Müllbehältern nach Nahrung und Kleidung suchte. Seine bedauernswerte Situation machte auf ihn aufmerksam und gleichzeitig wurde sie auch der Ironie von vielen ausgesetzt. Es ging sogar soweit, dass diesbezüglich folgende Sache zur Geschichte gemacht wurde: Eines Tages sprach Uwais, der im Müll wühlte zu einem Hund, der ihn anbellte: Iss du das, was vor dir ist und ich esse das, was vor mir ist, so brauchst du mich nicht mehr anbellern. Wenn ich es schaffe im Jenseits die Brücke (Sirat) zu überqueren, dann bin ich besser als du, wenn ich es nicht schaffen sollte, dann bist du besser als ich."

Einer der bekanntesten Geschichten bezüglich der Tugenden von Uwais ist die, in der der Prophet seinen Umhang Uwais versprach und durch Omar und Ali das Versprechen verwirklicht wurde, indem sie zu Uwais, der auf der Weide die Schafe grasen ließ, gingen und ihm den Umhang, welcher von Generation zu Generation weitergereicht wurde, übergaben und anschließend ihn baten, für ihre Vergebung zu beten. Für az-Zahabi ist diese Überlieferung ein Thema von hoher Wahrscheinlichkeit, Munawi allerdings zögert bei der Thematisierung dieser Überlieferung.

Uwais Biografie betreffend gibt es einige nennenswerte Arbeiten. Mahmud b. Othman al-Lamii al-Bursawi (938/1531) hat in diesem Zusammenhang das Werk *'Menaqibu Uwais al-Qarani'* hervorgebracht. Zu erwähnen ist auch das Buch von Aliyyul Qari (1014/1605) mit dem Titel *'el-Ma'denu'l-Adeni fi Fadli Uveys el-Qarani'*. Bezüglich Uwais Biografie existiert auch ein Buch in Urdu, das im letzten Halbjahr entstanden ist und noch nicht gedruckt wurde; Autor dieses Buches ist Manazir Ahsan Gailani al-Hindi. Genannt sollte auch die Arbeit von Abdulaziz b. Ahmad b. Muhsin al-Humaydin mit dem Titel *'el-Berqu'l-Yemeni fi Nakdi Merviyyati Qissati Uveys al-Qarani'*, die sich schwerpunktmäßig mit der Hadith-Analyse beschäftigt. In diesem Werk heißt es nämlich, dass die Gestalt Uwais eine Illusion ist, dass die Überlieferungen durch Muslim falsch sind und dass alle tradierten Hadithe Uwais betreffend völlig als problematisch zu betrachten sind. Es wird in diesem Buch auf dreißig Seiten deutlich, dass Muslim auch vorher kritisiert wurde.

#### **D-USair bin Djabir als Überlieferer der Uwais Berichte:**

Usair bin Djabir ist der Einzige, der uns über Uwais in Muslims Sahih berichtet hat. Über Usair bin Djabir findet man keine Information in Ridjal Bücher. Sondern sein Name ist als Usair bin Amr erwähnt worden. Beide Namen deuten auf eine und die selbe Person hin, wobei dies auch noch zurzeit umstritten ist.<sup>24</sup> Er zur Lebenszeit des Propheten Muhammad geboren und einer der engsten Freunde von Omer war. Er gehörte zu der Fukaha und Muhaddiths von Kufe. In der Zeit als Uwais lebte, sodass er Informationen bekam, dass es Uwais gibt. Seine Aussage "Wenn Uwais el Qarani sprach traf es unsere Herzen" heist dass er von ihm etwas gehört hat. Wie es am ende einer Überlieferung bei Muslim niedergeschrieben ist hat Djabir, nach dem er Uwais ohne Kleidung sah und ihm Kleidung geschenkt. Das ist ein Beweis dafür

---

<sup>24</sup> Vrgl. Humaydi, *al-Berqu'l-Yemeni*, s. 44-82



dass sie sich persönlich kennengelernt haben und Usair b. Djabir hat er ihn zugehört hat.<sup>25</sup>

### E-Die Überlieferungen von Uwais

Es befindet sich keine von Uwais berichtete Überlieferung in Kutub-i Sitte (Die sechs autentifizierte Hadith Sammlungen). Doch die Biographische Vervassern beispielweise Ibn Hadjar hat den Buchstaben *M* neben ihrem namen stehen als eine Symbol für Muslim aber das bedeutet nicht dass er in Muslims sahih eine Überlieferung hat. Jedoch werden die in den genannten Werken die Symbole der Bücher für die Personen genutzt.<sup>26</sup>

Zugleich, es ist umstritten ob Uwais Hadithe berichtet hatte oder nicht. Zum Beispiel Ibn Abi Hatim, übertargend von seinem Vater Ebu Hatim, sagt dass hat Uwais von Omar und Ali überliefert, und selber hat jedoch Von Abdurrahman b. Abi Laila und Yusair b. Amr. Ibn Hadjer auch aussert dass Uwais von Ali Und Omar überliefert hat.<sup>27</sup> Sehr lange bevor ihn Ibn Asakir hatte mit der Erwähnung "wenn die von ihm berichtete Überlieferung sahih (authentisch) ist" hineingeschrieben.<sup>28</sup>

Es ist höchst wahrscheinlich die als zwei Sahabiten überlieferte Bericht ist die von Ibn u'l -Djavzi's Mevduat niedergeschriebene Überlieferung. In dieser Überlieferung ist es gesagt dass Uwais von Omar und Ali berichtet hatte. In der erwähnten Überlieferung, der Prophet deutet darauf hin, dass die Gebete die mit den folgenden namen erhört werden. "Lieber Gott du bist lebendig und wirst niemals sterben. Du bist der Schöpfer

---

<sup>25</sup>İbn Sa'd, *Tabaqât*, VI/161; İbn Ebî Hâtim er-Râzi, *Kitâbu'l-Jarh, Kitâbu'l-Jerh wa't-Ta'dîl*, Beirut- ohne Datum. (aus 1952 Haydarâbâd Druck), II/326; İbnu'l-Djavzî, *Sifatu's-Safwa*, III/33; İbn Hadjar al-Asqalânî, *Taqribu't-Tahzib*, Hg. Muhammad Avvâme, Damaskus-1992, s. 607, *Fathu'l-Bârî bi Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, Hg. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz, Beirut-1993, XII/302; Zahabî, *Siyeru A'lâmî'n-Nubelâ*, IV/22; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimaschq*, IX/450; İbn Ebî Shaiba, *Musannaf*, VI/248, V/231. Es kommen auch andere Überlieferungen von Usair. Auch als Marfu überlieferte " wer sein Herz einem bestimmten Sache wendet wird dieser sache überlassen" Hadith wird von Abdullah b. Mesud als Mawkuף überliefert. Baihaki X/ 351 berichtet von Ali auch die folgende Hadith " Jeder Mensch hat einen schützenden Engel bei sich. Schützt ihn solange er schützen soll. Verlässt ihn bei der verwirklichung der Vorherbestimmung ". İbn Batta al-Uqbarî, *al-İbâne an Şariati'l-Firkati'n-Nâdjiye ve Mujânebetu'l-Firaki'l-Mezmûme*, Hg. Osman Abdullah Adem al-Asyûbi, Riyadh-1415, al-Qader: II/137, Nr: 1574.

<sup>26</sup> Ibn Hadjar al-Asqalânî, *Tehzibu't-Tehzib*, Hg. Mustapfa Abdulqadir Atâ', Beirut-1994, I/386.

<sup>27</sup> Ibn Hadjar, *Isâba*, I/219.

<sup>28</sup> Ibn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimaschq*, IX/408.

und niemand kann dich besiegen. Du bist allsehende, und zweifels nie daran was du siehst. ... wenn ein Mensch mit diesen Gebeten für Eisenstangen betet, die so würden diese verschmelzen. Wenn es für fließendes Wasser genutzt wird so wurde das fließende Wasser nicht mehr fließen. Sein Haus wurde in einer brennenden Stadt gerettet werden." Ibn 'ul jawzi betrachtet diese als einen erfundenen (*Mawdhu*) Hadith. Er sagt " Da diese sich alle ähneln besteht keine weitere Notwendigkeit um diese überprüfen".<sup>29</sup> Und Zahabi fügt hinzu dass " Ibn Mandal hat wegen seiner geringen Frömmigkeit diese Hadith überliefert."<sup>30</sup>

In diesem Zustand, wie Zahabi hinzugefügt hat Uwais keine *Musnad* Berichte überliefert. Letzendlich sagt Uwais hatte keine Zeit die Hadithe zu überliefern, da er sehr beschäftigt war mit den Gebeten. Aber gleichzeitig aussert Ibn'l Djawzi dass er von Propheten *Mursel* Überlieferungen hatte.<sup>31</sup> Nach Bukhari sind die von Uwais überlieferten Hadithe haben Probleme in ihrer *Ravi Ketten* (*Fi isnadihi nazar*).<sup>32</sup> Ibn Hadjar sagte, wenn hatte Bukhari Uwais in *Duafa* nicht erwähnt, so hätte er ihn auch nicht in *Lisan'ül Mizan* wenn er diesem als Sainte benennt. Und behauptet er dass es ganz normal die Annahme der von einer Person berichtete Hadith entweder schwach oder authentisch (*sahih*) ist.<sup>33</sup> Darüberhinaus sagt Ibn Adiy " Uwais hatte keine Überlieferung".<sup>34</sup> Jedoch befindet sich kein Wissen entweder von diejenigen die von ihm Hadith berichtet hatten oder er von den berichtet hat. Hinzu kommt das er keine anerkennbare Überlieferung hatte.

Trotzdessen, es gibt die Überlieferungen die von seinem Frömmigkeit und seinem tugendes Leben erwähnen.<sup>35</sup> Schliesslich Yusair b. Amr, Abdurrahman b. Abi Laila und Abu Abdirabbi von Damaskus berichteten einige Geschichte von ihm. Bereits hat er Aussagen in den Bücher von Tugendhaftigkeit und gute Charakterzüge.

<sup>29</sup> Ibnu'l-Djawzî, *Kitâbu'l-Mevdûât*, Hg. Abdurrahman Muhammad Osman, Beirut-1983, III/175-7.

<sup>30</sup> Muhammad b. Ahmad az-Zahabî, *Tertîbu'l-Mevdûât li'bni'l-Djavzî*, Hg. Kemâl b. Besyonî Zağlol, Beirut-1994, s. 280. Ausserdem sahuen Ibn Qayyim al-Djawziyya, *al-Menâru'l-Munif fi's-Sahîhi ve'd-Daif*, Hg. Abdulfattah Abû Ghudda, Beirut-ohne Datum, s. 45.

<sup>31</sup> Ibnu'l-Djawzî, *Sifatu's-Safva*, III/34. Danach überliefert er dass Ashab ebenfalls zu respektieren sei und dies als Mursel von ihm berichtet wurde.

<sup>32</sup> Muhammed b. Ismail al-Bukhârî, *Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr*, Beirut-ohne Datum, II/55; Ibn Hadjer, *Isâbe*, I/219; *Lisânu'l-Mizân*, I/471.

<sup>33</sup> Ibn Hadjer, *Lisânu'l-Mizân*, I/471.

<sup>34</sup> Ibn Adiy, *Kâmil*, I/413.

<sup>35</sup> Ibn Adiy, *Kâmil*, I/413.

### F-Die Authentizität der Überlieferungen über Uwais ausser Muslims Berichte

Die Hadith Kommentatoren und die Kritiker nehmen nicht die Überlieferungen ausser Muslim an. Letzendlich, nach Ibnu'l Djawzis Aussage in Seinem Werk *Mawduat*, die einzige Hadith bezüglich Uwais ist Prophets Empfehlung nach Omar. " Uwais wird kommen. Wenn es möglich ist soll er Gnade für dich bitten"<sup>36</sup> Also behauptet er die Unwahrheit der Hadith dass Jibrils Bericht nach Propheten dass Uwais wird Vermittler für die Anzahl der Menschen wie Rebia und Mudar Klans und dieses Thema wurde mit unnötige Sachen verlängert sei.<sup>37</sup>

### G-Die Analyse der Überlieferungen

Ein Grundstein bei der Feststellung der wahren Hadithe ist, zusammenlegend die Informationen über die Identitäten der Personen die sich in der Überlieferungen befinden und Auslegung diese von verschiedener Perspektiven. Eine Durchführung diese Sache führt zum besseren Verständnis über die Personen über denen einiges erzählt wurde. Ob diese Erzählungen richtig oder falsch seien oder welche davon zusätzlich eingefügt sind. Es ist immer deutlich geworden dass diese Informationen in der Aufbau der Geschichte bedeutend wichtig seien. Insbesondere wichtig sind die Auskünfte über die Menschen die als Zipfelsteine betrachtet. Es wird zur Verfügung stehen bei einer richtigen Analyse die Feststellung der Lebensgeschichte von Ravis ( Überlieferer), ihre Bekanntschaften, Geburts und Sterbezeiten neben dies die soziale Umwelt die sie lebten und ihre Beziehungen mit der Stadtsoberhaupten.

Wenn es um Uwais al Qarani geht, welcher einen besonderen Lage in der Autobiographien und die Werke bezüglich der Frommen hat, wir betrachteten in diesem Aufsatz drei Muslim Berichte die über ihn erwähnt wurden. Wir haben allgemeine Auskünfte über wie die Annäherungen der Kommentatoren waren und allgemeine Auskünfte über die Hadithwissenschaftler

---

<sup>36</sup> Ibnu'l-Djavzī, *Mawdūât*, II/44.

<sup>37</sup> Ibnu'l-Djavzī, *Mawdūât*, II/43. In seinem anderen Werk "Ich spüre das Atem Rahmans aus Jemen " (Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, II/541) versucht Ibn al Djavzi in *Mawduat* diese Hadith zu kommentieren. Hier wird Uwais gemeint, dass Prophet das Geruch seines Brennens spüre und folgende sage: "Nach einem verbrachten Tag während ich durch innere Welt Uwais briesende Wind rieche, brauche ich die Wahrheit, welche mein Wissen nicht mehr werden lässt." *Majâlisu Ibnî'l-Djavzî fi'l-Muteshâbih mine'l-Âyâtî'l Qur'âniyya*, Hg. Nâsir Muhammad b. Djâd, Kairo-2002, S. 69-74.

gegeben. Die folgende Ergebnisse sind die Auswertungen der Interpretationen zur Überlieferungen die von Muslim's Sahih. Muslim hat diese erwähnt in einem Kapitel dessen Titel Fadail ist. Aber hatte Bukhari davon keine Erwähnungen.

Der Prophet hatte als Wunder berichtet das Uwais nach Madina kommen wird. In diesem Zusammenhang erkündigte er ohne ihn zu sehen von seinem Hauterkrankung an. Er deutete an dass von der Hautpigmentstörung nur eine kleine Fleck übrig blieb.

Uwais hat während seiner Lebzeit weder der Propheten besucht noch ihn gesehen. Der Prophet erkündete, dass Uwais nach seinem Tod nach Madina kommen wird. Und Uwais kam nach Madina in der Khaliphen Zeit von Omar.

Prophet hat Uwais gesprochen dass er als wohlthätigste von allen Tabiins sei. Die Gebete von Uwais ist ehört und er ist ein frommer Mensch. Der Prophet empfahl ihn um Gebete zu bitten.

Diese sind die Tatsachen die in der Überlieferungen verdeutlicht werden. Diese Überlieferungen verstandlich, jedoch beinhalten sie einige Probleme. Wir können diese mit den Hauptmerkmalen folgendermassen einordnen:

Nach Omars Aussage in der ersten Überlieferung berichtet der Prophet dass Uwais wird von Jemen kommen, wo er seine Mutter zurücklässt. Doch in der selben Überlieferung befindet sich die Aussage dass Omar reisende aus Kufe nach Uwais befragt hat. Jedoch in der dritten Überlieferung hat er nach Uwais die Reisenden aus Jemen befragt, schliesslich traf er Uwais unter den Reisenden aus Jemen die nach Kufe reisen wollten. Wir können bei beiden Überlieferungen über Widersprüchlichkeit sprechen.

In der ersten Überlieferung wird verdeutlicht, dass Uwais nach Kufe migrierte und sich dort niederließ ohne vorher Omar anzutreffen. Jedoch in der dritten Überlieferung soll Uwais nach Madina besucht haben bevor er nach Kufe gereist ist. Das heist eine Widerspruch zwischen beiden Überlieferungen.

Omar befragte jeden Reisegruppe nach Uwais und berichtete ihnen dass der Prophet Uwais ankündigte. Es ist Sinntragend dass über Uwais von dessen Hauterkrankung angekündigte, niemand war von dieser Angelegenheit informiert, Uwais in begriffen. Dass der Prophet so etwas aussagt, Omars Befragung jeder Kablye dass Uwais jemand ist den jeder gut kennt mussten jemand dessen Fleck auf seiner Haut beschrieben wird auf jeden Fall festgestellt

werden. Weil hier eine Anleitung seitens des Propheten und ein Bittgebet von jemanden dessen Gebete erhört werden.

Wie aus der dritten Überlieferung verstanden wird, ist Uwais nicht nach dem Zusammentreffen mit Omar berühmt geworden. Sondern er ist berühmt geworden nach dem Omar jemandem der nach Madina reißt von ihm Gebete zu bitten empfohlen hatte. Obwohl es schwierig ist, dass sich jemand der seitens des Propheten gäpriet wird nicht mehr seine Identität einem Jahr verdecken kann. Jedoch ist es klar dass die Leute jemandem niemals vernachlässigen der von dem Prophet berichtet wurde und von den Gefährten des Prophetens hochgeachtet ist.

Das Problem ist, dass in den hier erwähnten Überlieferung Uwais als einziger Überlieferer erwähnt wird. Ausser den Überlieferungen von Omer gibt es keine Überlieferung darüber. Wie es aus den Überlieferungen scheint, ist er nicht Zeuge der Unterhaltung von Omer und Uwais gewesen. Er hat auch nicht von Omar sich dieses angehört. Es scheint so, dass die Überlieferung als Irsal (geschnitten) mit Bukhari.

Der Prophet verwendet in seinem zweiten Hadith die Definition, dass Uwais der Wohltätigste aus seiner Tabiin sei. Die hiesige Aussage wird nicht für die Generation nach den Sahabis sondern für die Generation die direkt nach den Sahabis folgt verwendet. Es scheint nicht der Wahrheit zu entsprechen, dass der Prophet die Aussage Tabiin als Tabauttabiin ( die Generation Nach Tabiin) verwendete, die die Gläubigen in Kategorien einteilte.

In keiner anderen Hadith erwähnt der Prophet kein anderen Namen von einem anderen Tabiin. Sowohl in Medina als auch in anderen Islamischen Zentren gab es viele Tabiins, die den Tabiins als Pioniere dienten und dem Islam gedient haben, ein Teil von denen gehören zu der Gruppe der *Muhadramun*. Der Prophet erwähnt nur den Überlieferer Usair, der von Uwais spricht und deutet nicht auf die oben genannten Tabiins.<sup>38</sup>

Es scheint sehr auffällig, dass Uwais von Omer gebeten wird, bei Allah für Ihn um Vergebung zu bitten. Obwohl er diese Bitte an den Propheten richten sollte. Ausserdem gibt es in den Überlieferungen kein Beleg dafür, dass er zu den Sahabis, den Tabiin, den anerkannten Khalifen gekommen ist und um ein Bittgebet verlangt hat. Obgleich es sehr viele Hadithe gibt, wo bei Ihnen nach einem Bittgebet verlangt werden müssten. "Hatte es

---

<sup>38</sup> Humaidi, *al-Barqu'l-Yamani*, S. 83.

unter dem Menschen jemandem gegeben, dem ich mir als Freund angenommen hätte, dem wäre Abu Bakr". Unter meiner Ummah ist Abu Bakr der barmherzigste gegen der Ummah. Omar ist der strengste, was die Durchführung der Befehle Allahs angeht, und der tugendste ist Othman ben Affan". " Soll ich mich nicht von einem schämen, wer dem sich auch die Engel schämen?" Der Prophet sagte zu Ali: Morgen werde ich dem Wappen jemandem geben, der die Eroberung selbst durchführen wird. Er liebt Allah und seinen Propheten, Allah und sein Prophet lieben ihn. Der prophet sagte wieder zu Ali: Bist du nicht gewilligt bei mir zu sein wie Aoroun bei Moses? Es steht fes , dass nach mir keinen Propheten geben wird" Omar Hat Abu Bakr folgenden gesagt. " Du bist unser Führer, der beste unter uns und der Beliebteste seitens des Prophetens. Ali sprach Omar nach: Du hast niemanden hinterlassen, den ich wie dich in der Person sowie das Handeln als Vorbild nehme um Allah zu erreichen.

Neben diesen ausgewählten Sahabis, und die lieben Ehefrauen die mit dem Propheten ihr Haus und dem Bett teilten und die Tochter Fatima, die mit der Erziehung des Prophets aufgewächst und der gleichem, ist fraglich wie das Niveau von Uwais sein kann, sodass Omar so viele Sahabis aussen vor lässt und sich um Uwais zuwendet?<sup>39</sup>

Die Anstrengung Omars ein Bittgebet von Uwais zu bekommen, wird an den Grund gebunden, dass Uwais sehr gutmütig gegenüber seiner eigenen Mutter war. Obwohl es unter den Sahabis welche gab, die gegenüber den Eltern (sprich der Mutter und dem Vater) noch gutmütiger waren als Uwais war. Dies wusste sowohl der Prophet als auch Omer. Aus diesem Grund ist es merkwürdig, dass die Menschen in der näheren Umgebung nicht beachtet wurden und dafür die Zeichen auf jemanden aus dem Jemen gelenkt wurden.

Wer Zeuge von Uwais Abendteuer wurde ist in den Überlieferungen ziemlich verdeckt. Man kann sich nicht vorstellen, das Uwais der sich verdeckt hielt seinem Überlieferer Usair die eigenen Erlebnisse berichtete. Es wird wiederholt erwähnt, dass Uwais sowieso Kufe verließ, als die Menschen ihn entdeckten. In diesem Fall kann man sagen, das jemand der sich bei Uwais befand dieses erzählt haben könnte oder die Erzählungen die unter dem Volk kusierte wurde an uns weitervermittelt. Dieses lässt uns

---

<sup>39</sup> Humaidi, *al-Barqu'l-Yamani*, S. 89-90.

die Überlieferung zu überführen und sie als eine Volksgeschicht zu beurteilen.

Laut den Überlieferungen war Uwais von der Gesellschaft völlig abgekapselt und widmete sich einzig und allein seinem Gottesdienst (Gebeten). Indessen ist die Zeit des Prophet und der Sahabi eine Zeit des Handelns bzw. der Aktionen. In wie weit trägt es an Bedeutung, dass der Prophet in dieser Periode (Phase) einen Menschen mit solchen Qualifikationen verherrlicht? Hier kann man sagen, dass hier, die Gläubigkeit sowie die Dienste von Uwais gegenüber seiner Mutter versucht werden in den Vordergrund zu stellen und nicht den Djihad oder die Aktion seinerseits herabzuwürdigen. Uwais Wohltat gegenüber seiner Mutter und die Position auf die Uwais dadurch gestellt wurde, ist nicht mit den Menschen, die im Namen Allah Djihad machen oder die Wissen erlangen und auch mit der Bekanntmachung beschäftigt sind, gleichzusetzen. Aus diesem Grund, entsteht der Zweifel in den Köpfen der Menschen, die mit den Bürgerkriegen zusammen traumatische Erlebnisse erlitten, dass dieses als ein Ausweg aus der hiesigen Welt gezeigt wurde und im Kontext sich mit nichts auseinander zu setzten könnte der Name Uwais benutzt worden sein.

Ausser den Prognosen des Propheten, ist die Bekanntgabe der zukünftigen spezielle Informationen umstritten. Obwohl darüber sehr ausgiebig geforscht worden ist, ist dennoch nicht über eine Einheitliche Einigung zu sprechen. Zusätzlich dazu kommt, dass die unwahren Überlieferungen die mit dem Namen des Propheten in Verbindung gebracht werden auch benutzt werden. Besonders in politischen sowie und im Kontext der Sekten, ist sehr bekannt, dass der Prophet angeblich die Sekten oder einzelne Personen lobt oder diese erniedrigt. Und das erweckt seriöse Zweifeln an der Richtigkeit der erwähnten Überlieferungen, und den zu auswertenden Hadithen. Und diese sind sowie die Überlieferungen, die Mutazila und Djabriyya Sekten teils loben und teils erniedrigen. Der Prophet wurde in den Streitigkeiten sowie durch Ehrgeizige Personen als Instrument benutzt. Aus diesem Grund ist die Person die Seitens des Propheten namentlich genannt und gelobt wird, mit der pädagogische Auffassung des Propheten und der offen gelegte Glaube passen mit dieser oben genannten Situation nicht überein. In diesem Zusammenhang kann man davon sprechen, dass die Jemeniten Uwais als eine Figur benutzten um sich als die gelobten und moralischen Vorbilder zu zeigen.

Am Ende des Gebets von Uwais sind die Flecken auf seiner Haut bis auf einen kleinen Fleck vollständig verschwunden. Ein wichtiges Problem ist, warum ein kleiner Fleck der entweder so groß wie ein Dinar oder ein Dirham trotz der vielen Gebete nicht verschwand. An diesem Punkt kann man von dem Hervorkommen eines Wunders des Propheten sprechen. Wäre seine Haut komplett verheilt hätte man nicht austesten können, ob das Gesagte des Propheten wahr oder unwahr ist. Jedoch ist dieser kleine Teil ein Zeichen dafür, dass er vorher eine Pigment Störung erlitten hat, daraus ist zu verstehen, dass sowohl die Prognose des Propheten wahr ist, als auch dass die Gebete der Person Uwais eine Wichtigkeit haben. Aber trotzdem, entsteht der Zweifel daran, dass beim Zusammenführen des hier genannten Problems sowie die anderen Punkte die Problematik der Überlieferung erhärten.

#### H- Fazit :

Nach der Ansicht der Mehrheit der Muslime besitzen *Bukhari* und *Muslim* als die angesehensten Hadith-Bücher die ersten zwei Stellen. Die soeben genannten Werke haben durch Hochachtung in der islamischen Religionsgemeinschaft einen besonderen Stellenwert erreicht und stellen somit die grundlegenden Quellen für die Erarbeitung und das Verständnis von Hadithen und Sunna dar. Dem stimme ich zu, der Respekt, der diesen Büchern entgegengebracht wird, ist in ihrem Ausmaß so groß, dass alle Hadithe, die in ihnen enthalten sind schon fast als absolut zweifelsfreie und echte Überlieferungen akzeptiert werden. Auch heute wird diese Auffassung in unveränderter Form in einigen Sektoren vertreten, so dass, sobald jemand irgendeinen Hadith in den *Sahihayn* (Muslim&Bukhari) in Frage stellen sollte bzw. versuchen sollte sie zu bemängeln, würde man ihn mit verschiedenen Äusserungen massiv kritisieren.

Zunächst einmal besteht die Möglichkeit bei den soeben erwähnten von Menschenhand geschriebenen Werken, weil sie eben von Menschen hervorgebracht wurden, dass sie Fehler beinhalten könnten. Aufgrund dieser Tatsache bedeutet die Ablehnung dieser sozialen Wirklichkeit auch gleichzeitig die Ablehnung des Menschseins. Sei es in unserem Land oder im Ausland, es wird viel gearbeitet, um herauszustellen, dass nicht alle in den *Sahihayn* enthaltenen Hadithe authentisch sind. Wir aber werden wir uns hier damit begnügen diesbezüglich lediglich einen Aspekt vorzustellen und hervorzuheben: Einige Hadithe wurden bezüglich ihrer Genauigkeit bemängelt und eine



Überprüfung zu Muslim hat viele Beiträge um die Werk zu Wertevolle zu beachten gebracht.

Ein Buch, welches mit einer ausführlichen Rezension erforscht wurde und die Präzision der Hadithe gut analysiert darstellt, erwirbt nämlich einen höheren Wert. Das bedeutet allerdings nicht, dass die Position, die Muslim in den Augen der Muslime einnimmt, sich verschlechtert. Denn nur das Buch (Quran) Allahs besitzt Vollkommenheit.

Auch die Überlieferungen, die Uwais betreffen und die wir in diesem Aufsatz verwertet haben, können in diese Hadith-Kategorie, von der eben die Rede war, eingeordnet werden. Sie besitzen nämlich aus sehr vielen Perspektiven gesehen einige Faktoren, die ihre Eindeutigkeit beeinträchtigen könnten. Dass diese Überlieferungen im Zusammenhang mit Charaktereigenschaften bzw. Tugenden erwähnt werden, stellt kein Hindernis dafür da, die oben genannte Hadith-Kritik auch hierauf anzuwenden. Was jedoch für uns wichtig ist, dass wir genau die Wahrscheinlichkeit der Überlieferungen, welche diesbezüglich von dem Propheten stammen, ermitteln.

Abschließend halten wir bezüglich der Analyse der tradierten Überlieferungen Uwais betreffend folgendes fest: Indem wir die Unterschiede zwischen den Überlieferungen, welche die Begegnung von Omar und Uwais implizieren, tolerieren und indem wir wissen, dass diese Überlieferungen von Menschen, welche die Kriterien, die für eine Tradition notwendig sind, erfüllen, stammen, so können wir die Geschichte von Uwais in der Form eines durchgehenden Textes wiedergeben. Jedoch wenn jemand namens Uwais gelebt hat, so erscheint uns die Möglichkeit zu sagen, dass der Prophet ihn nicht verkündet hat.



**Kabile Asabiyeti Bakımından Yezid b. Abdülmelik'in  
Hilafeti**

**Ünal KILIÇ\***

**Özet**

Emevî Devleti'nin dokuzuncu halifesi olan Yezid b. Abdülmelik, ahlâkî Emevî Devleti'nin dokuzuncu halifesi olan Yezid b. Abdülmelik, ahlâkî bakımdan İslâm'a uygun olmayan bir yapıya sahip olmakla eleştirilmiştir. Ayrıca o, idâri bakımdan da devleti oluşturan iki önemli grup olan Kaysî- Yemenî kabileler arasında Kaysiler lehine politika izleyerek diğerlerini mağdur etmekle nitelendirilmiştir. Buna karşılık II. Yezid'in kabileler arası dengeyi bozmadığına, diğer Emevî halifelerinden pek de farklı olmayan icraatlarda bulunduğu dair bir takım deliller de ortaya konulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Halife Yezid b. Abdülmelik, Kabile ilişkisi, Yemenîler, Kaysiler, Emevî Devleti.

**Abstract**

**The Caliphate of Yazid b. Abdulmalik In Terms of Tribe Relationship**

The ninth caliph of Umayyad States Yazid b. Abdulmalik was criticized point of ethical. Because he has nature which he wasn't suitable to Islam. In addition he was also criticized point of view administrative because he followed up policy in favour of Kaysis. At that time were two important tribe groups: Yemani and Sothern Arabs and Kaysis. We dealt with Second Yazid's intertribal policy and we pointed that he balanced between Yamanis and Kaysis and he hadn't carried out indifferent policy. Conclusion we indicate all these with documents.

**Key words:** The Caliphate of Yazid b. Abdulmalik. Tribe Relationship, Yamanis, Kaysis, Umayyad States.

---

\* Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Öğretim Üyesi.

## I-Giriş

Tarih boyunca yaşamlarını kabileler halinde sürdüren Araplar, kabile bağlarını güçlü tutma noktasında asabiyetçilik yapmışlar; her zaman kabilelerine mensup olanlarla dayanışma içerisinde bulunmuşlardır. Bu durum cahiliye dönemindeki boyutlarda olmasa da nispeten İslâmiyet'ten sonra da devam etmiştir. Hz. Peygamber, muâhât uygulamasında olduğu gibi İslâm kardeşliği ortak paydası altında tüm Müslümanları birleştirmek için uğraşmıştır. Kabile asabiyetinin ayrılık, kin, nefret veya tefâhûra sebebîyet vermemesi için gayret sarf etmiş, insanların yaratılış itibarıyla eşit olduğunu, kimsenin kimseye üstünlüğünün söz konusu edilemeyeceği, üstünlüğün ancak takvada, yani Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gösterilecek titizlikte olduğunu vurgulamıştır.<sup>1</sup> Böylece Hz. Peygamber'in gayretleriyle kendi döneminde ve kısmen de Hulefâ-yi Râşidîn döneminde kabile asabiyeti büyük ölçüde unutulmaya yüz tutmuş, bu sebeplerle ciddi çatışmalar meydana gelmemiştir. Bununla birlikte asabiyetçilik tamamen ortadan kaldırılamamış, kabileler şeklinde yaşamlarını devam ettiren topluluklar, birbirleriyle bu şekilde dayanışma içerisinde varlıklarını sürdürebilmişler, kenetlenerek yekvücut bir biçimde dost- düşmana karşı beraberliklerini muhafaza etmişlerdir. Dar çerçevede birliklerini koruyan kabileler, kendilerinin dışındaki kabilelerle, önemli olsun veya olmasın, çeşitli sebeplerle sürekli olarak mücadele içerisinde olmuşlar, ardı arkası kesilmeyen kabileler arası savaşlar asabiyet kaygısıyla devam edip gitmiştir.

Kabilelerin mücadelesi bakımından Emevî Devleti'nde tek düzelikten bahsedilemez. Halifeler genel olarak kabileler arasında denge politikası kurmaya ve bunu korumaya özen göstermekle birlikte zaman zaman bazı halifelerin söz konusu dengeyi muhafaza edemedikleri, belli bir kabile lehine uygulamalarda buldukları görülmektedir.

Aslında Emevî Devleti'nin siyâsî, idârî, askerî ve ekonomik politikaları büyük ölçüde bazı halifeler tarafından şekillenmiş, diğer halifeler ise söz konusu politikaları devam ettirmişlerdir. Emevî Devleti'nin yukarıda zikredilen hususlardaki politikalarının oluşumunda devletin kurucusu Muaviye b. Ebî Süfyan ve icraatlarıyla

---

\*Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> İslâm dini, soy üstünlüğü, kabilecilik ve kavmiyetçilik mücadelelerini tasvip etmemektedir. Krş. Bkz., et-Tekâsür 102/1-8; Hucurât 49/9-13; el-Mâide, 5/2; Ebû Davud, "Edeb", 112; Müslim, "İmâre", 57; Nesâî, "Tahrim", 28; İbn Mâce, "Fiten", 7.

devletin ikinci kurucusu olarak nitelendirilen Abdülmelik b. Mervan<sup>2</sup> önemli rol oynamışlardır. Bu iki halifenin ortaya koyduğu politikalar kendilerinden sonra iş başına gelenler tarafından büyük ölçüde devam ettirilmiştir. Zaman zaman bu politikalardan sapmalar olmakla birlikte genel olarak diğer on iki Emevî halifesinden pek çoğu bu konuda hassasiyet göstermiştir.

Kabileler arasında denge politikasını devam ettirme hususunda Muaviye b. Ebî Süfyan'ın ortaya koyduğu siyaseti pek çok halife devam ettirmiştir. Aslında Emevî idarecileri Kuzey Araplarından Kureyş'e mensup olmalarına rağmen, Suriye merkezli devletlerinde, bu bölgede meskûn bulunan Güney Araplarıyla iyi ilişkiler içerisine girmişler, özellikle evlilik yoluyla bu kabile ile bağlarını güçlendirmişler, idarede söz konusu kabile fertlerine önemli görevler vererek bunların devletin gücüne güç katmalarını sağlamışlardır. Bununla birlikte Kuzey Araplarını, özellikle de Kayslıları da küstürmüşler, kendileriyle aynı kabileye mensup olan bu kabilenin üyelerini de siyâsî ve idârî bakımdan mağdur etmemişlerdir. Söz konusu durum, Muaviye'den sonraki halifeler döneminde de devam etmişse de Mervan b. el-Hakem'in halifeliği esnasında gerçekleşen Mercî Râhîr savaşında (647/683)<sup>3</sup> Emevî Devleti'nin yanında yer alan Güney Arapları ile bunlarla rekabet içerisindeki Kuzey Arapları karşı karşıya gelmişler, bu savaşta mağlup olan Kuzey Arapları bundan sonra Güney Araplarına ve onlardan güç alan Emevî halifelerine karşı kırılmışlardır.<sup>4</sup> Bununla birlikte Mervan'dan sonra iş başına gelen oğlu Abdülmelik b. Mervan'ın devlet yönetiminde Güney Arapları kadar Kuzey Araplarını da gözetmesi, her iki kabile mensuplarını memnun edebilecek tarzda bir siyaset uygulaması neticesinde bu dönemde söz konusu gruplar arasında kabile asabiyetine dayalı önemli bir mücadele gerçekleşmemiştir.<sup>5</sup> Abdülmelik'in siyaseti genel anlamda Mervânî halifeler tarafından da devam ettirilmişse de zaman zaman bazı halifelerin Güney Araplarından ziyade

<sup>2</sup> Seyyid Vekîl, *el-Ümeviyyûn beyne's-Şarki ve'l-Garbi*, Beyrut 1416/1995, I, 319; H. Dursun Yıldız, "Abdülmelik b. Mervan", *DİA*, I, 266–270.

<sup>3</sup> Halife b. Hayyât, *et-Tarih*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, Riyad 1985, s.199-200; Ya'kûbî, *Tarihu'l-Ya'kûbî*, thk., Abdülemir Mühennâ, Beyrut 1993, II, 256; Mes'ûdi, *Mürûcu'z-Zeheb*, thk., M. Muyiddin Abdülhamid, Beyrut 1988, III, 95-96.

<sup>4</sup> Yusuf el-Işş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, Beyrut 1985, s. 184–200

<sup>5</sup> Halil Şakir Hüseyin, *Âdâbu'r-Râfideyn*, Musul 1986, XVI, 354–355. Kaysiler bilhassa Züfer b. Hâris idaresinde zaman zaman Abdülmelik aleyhine ayaklanmışlarsa da onun güçlü yönetimi karşısında bir varlık gösterememişlerdir. Krş. Bkz., Adem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi (Emevîler Dönemi)*, İstanbul 2008, s.132; Fatih Erkoçoğlu, *Abdülmelik b. Mervan ve Dönemi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üni. SBE, Ankara 2006, s.186- 200.

Kuzey Araplarına daha fazla itibar edip idarede onlardan daha çok istifade etmeleri neticesinde iki kabile arasında korunmaya çalışılan denge bozulmuş ve devleti meşgul eden bazı isyanlar ortaya çıkmıştır.

Emevilerin dokuzuncu halifesi Yezid b. Abdülmelik'in de Güney-Kuzey Arapları arasında Kuzeyli gruplar lehine dengeyi bozduğu ve onların tarafını tuttuğu, böylece kabileler arası mücadelelerin yeniden alevlenmesinde rolünün olduğu ifade edilmektedir. Bu makalede Yezid'in Güneyli kabilelerle Kuzeyli kabileler arasında gerçekten dikkat çekecek bir tarzda tarafgir olup olmadığı hususunda bilgiler verilmeye çalışılacaktır. Zira tarihi kaynaklardaki bilgiler ve bunlardan yararlanılarak yapılan bazı çalışmalarda II. Yezid'in kabile asabiyeti noktasında seleflerinden pek de farklı bir şekilde hareket etmediğine dair pek çok bilgi bulunmaktadır. Dolayısıyla durumun açığa kavuşturulması tarihi bakımdan önem arz etmektedir.

## II. Yezid'in Hayatı

Yezid b. Abdülmelik, Emevî Devleti'nin beşinci halifesi Abdülmelik b. Mervan'ın oğludur. Büyük oğluna nisbetle Ebû Halid künyesini almışsa da, daha ziyade Yezid b. Muaviye'nin kızı olan annesine nisbet edilmeyi tercih etmiş, bu sebeple de kendisine Yezid b. Atike künyesi de verilmiştir. Onun, Mervânî soydan gelmekle birlikte Süfyânî kanı taşımakla övündüğü ifade edilmiştir. Dokuzuncu Emevî halifesi olan ve Şam'da doğan II. Yezid'in doğum tarihi hakkında 65 ile 72 tarihleri arasında değişen rakamlar zikredilmişse de onun 71/690-691'de doğduğu söylenebilir.

Abdülmelik b. Mervan, halifeliği esnasında, oğullarından Velid ve Süleyman'ı veliaht olarak tayin etmiş, onlardan sonra da II. Yezid'in veliaht olmasını vasiyet ederek ilk iki oğlunu bu tayine uymakla görevlendirmiştir. Velid, babasının belirlediği veliahtları kendi iktidarı döneminde kabul etmişse de kendisinden sonra hilafete geçen kardeşi Süleyman, oğullarını yeni veliahtları olarak ilan etmeye çalışmış ancak, çeşitli sebeplerle buna muvaffak olamamıştır. Süleyman b. Abdülmelik babasının veliaht tayin ettiği II. Yezid'i veliaht kabul etmekle birlikte özellikle kendisi üzerinde tesiri olan Recâ b. Hayve'nin telkinleri ve daha başka sebeplerle Ömer b. Abdülaziz'i de veliaht olarak ilan etmiş ve onun kendisinden hemen sonra devletin başına geçmesini sağlamıştır. 21 Receb 101 (9 Şubat 720)'de iki küsur yıllık halifeliğinin ardından ölen Ömer b. Abdülaziz'den sonra II. Yezid, babası ve ağabeylerinden başka II. Ömer'in de vasiyetiyle Emevî Devleti'nin başına henüz otuzlu yaşlardayken geçmiştir. Kaynaklarda Ömer b. Abdülaziz'in kendi kriterlerine göre halife olmasına sıcak bakmadığı Yezid b. Abdülmelik'i

veliaht tayin etmek istemediği<sup>6</sup>, özellikle de verasete dönüşen hilafetin tekrar Hulefâ-yi Râşidîn döneminde olduğu gibi istişârî usulle, seçim ve beyatle belirlenmesine fırsat vermek niyetinde olduğu, fakat Ümeyye oğullarının tepkisinden çekindiği ve seleflerine söz verdiği için istemeyerek de olsa onu veliaht olarak ilan ettiği belirtilmiştir. Hatta veliahtı olarak belirlediği II. Yezid'e vefat etmeden önce halifeliği esnasında bazı hususlarda ikazlarda bulunmuş<sup>7</sup>, belki de böylece onun idarede bulunduğu dönemde yapacağı yanlışlıklar karşısında sorumluluğunu azaltmak istemiştir.

Yetişme tarzı ve tabiatı gereği ahlâkî bakımdan iyi özelliklere sahip olan II. Yezid, hilafetinin ilk günlerinde selefi Ömer b. Abdülaziz'i örnek alacağını söylemiş ve idârî uygulamaları bakımından onun gibi davranmaya çalışmıştır.<sup>8</sup> Fakat o, kısa süre sonra bu tavrından vazgeçerek diğer Emevî halifelerinin pek çoğu gibi toplum tarafından tasvip edilmeyen birçok icraatta bulunmuştur.

### III- Döneminde Gerçekleşen Bazı İcraatlar

Yezid b. Abdülmelik'in kabile asabiyeti noktasındaki durumunun tespiti açısından döneminde gerçekleşen bazı icraatlar karşısındaki tavır ve izlediği siyasetin bilinmesi önem arz etmektedir. Bu sebeple de II.Yezid devrinin bazı olaylarını ayrıntıya girmeden hatırlatmak uygun olacaktır.

#### a-Yezid b. Mühelleb İsyanı

İktidarı döneminde devleti derinden sarsan iç isyanlarla uğraşan II. Yezid 'in karşılaştığı en önemli sorun Yezid b. Mühelleb isyanı olmuştur. Babası Mühelleb b. Ebî Sufra'dan sonra Emevî Devleti'nin Horasan valiliğine getirilen Yezid b. Mühelleb, kendisine bazı sebeplerle<sup>9</sup> kin besleyen Haccâc b. Yusuf'un ısrarları sonucu Abdülmelik tarafından 85/704–705 yılında görevden alınmış ve yine Haccâc'ın talebiyle I. Velid'in halifeliği esnasında tutuklanmıştır (86/705).

<sup>6</sup> Ömer b. Abdülaziz, aslında istememesine rağmen Süleyman'ın vasiyetince onu veliaht tayin etmek zorunda kaldığını ifade etmiştir. Halife b. Hayyât, s.331; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, thk., İhsan Abbas, Beyrut trz., IV, 332; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, sene: 101-120, s.280.

<sup>7</sup> Celâleddin es-Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, M. Muhyiddin Abdülhamid, yy. ty., s.247.

<sup>8</sup> *el-İmâme ve's-Siyâse* (İbn Kuteybe?), II, 103; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, thk., A. Mühennâ- S. Câbir, Beyrut 1995, XV, 12; İbn Asâkir, *Tarihu Medinet-i Dimaşk*, LXV, 308; Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, thk., Şuayb Arnavud, Beyrut 1994, V, 151.

<sup>9</sup> Haccâc'ın Yezid b. Mühelleb'e karşı tavrının oluşmasında Sicistan valiliği esnasında Haccâc'ın bazı emirlerini yerine getirmede ağırından alması, ayrıca İbn Mühelleb'in Haccâc'ın aksine Velid'in oğlunu veliaht tayin etmesine karşı olumsuz tavır takınmasının etkili olduğu bilinmektedir.

Yezid b. Mühelleb, dört yıllık mahkûmiyetinden sonra hapisten kaçarak halifenin kardeşi ve veliahdı Süleyman b. Abdülmelik'e sığınmış ve onun vasıtasıyla halife tarafından affedilmiştir.<sup>10</sup> Süleyman'ın hilafete geçmesiyle de Irak ve Horasan valiliğine tayin edilmişse de Cürcan bölgesindeki fetihler sonucu elde edilen ganimetlerden merkezi iktidara gönderilmesi gereken tutarı göndermediği için gözden düşmüş ve yeni halife Ömer b. Abdülaziz döneminde aynı gerekçe ile görevden alınarak tutuklanmıştır.<sup>11</sup> Hapiste iken II. Ömer'in ağır bir hastalığa yakalandığını veya öldüğünü, yerine de kendisine intikam besleyen II. Yezid'in halife olduğunu duyunca hapisten kaçmıştır.

Yezid b. Mühelleb, bazı avantajları sebebiyle Basra'ya giderek kısa sürede orayı ele geçirmiştir. Emevîlerden memnun olmayan kesimlerden başka mevâlinin de desteğini arkasına alan Yezid b. Mühelleb, kabilesi Güney Araplarının da içerisinde bulunduğu büyük bir taraftar kitlesiyle Basra'dan Küfe'ye yönelmiştir. Yezid b. Mühelleb'in ortak bir ideale sahip olmayan ve farklı gayelerle bir araya gelen ordusu, Anadolu ve Ermeniye gazalarının büyük komutanı Mesleme b. Abdülmelik liderliğindeki Emevî Devleti'nin düzenli ordusu karşısında kısa sürede mağlup olmuştur. İbn Mühelleb, pek çok yakını ile birlikte savaş meydanında öldürülmüştür (14 Safer 102/ 24 Ağustos 720). Ailesinden hayatta kalanlar ise kısa sürede yakalanarak ya idam edilmiş ya da zindanlara atılarak, mallarına el konulmuş<sup>12</sup>, çocukları ve kadınları ise köle pazarlarında satılmıştır.<sup>13</sup> Emevî Devleti'ne büyük hizmetleri olan Mühellebîlerin maruz kaldığı bu kıyım, başta Ezd olmak üzere Horasan ve diğer merkezlerdeki Yemenî kabileleri yönetime karşı düşman hale getirmiştir.

#### ***b-Ömer b. Hübeyre'nin Irak Valiliğine Tayini***

Yezid b. Mühelleb'den sonra göreve getirilen Mesleme b. Abdülmelik'in kısa süren valiliğinin ardından iş başına getirilen ve Kays Kabilesi'ne mensup olan yeni vali Ömer b. Hübeyre'nin Yemen asıllı kabilelere karşı sergilediği menfi tavra mukabil idarede Mudarilere ayrıcalıklar tanıması, başta Horasan olmak üzere pek çok bölgede Güney-Kuzey Arapları arasındaki kabilecilik çekişmelerini yeniden canlandırmıştır. II. Yezid'in ise böylesi bir durumda

<sup>10</sup> İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk., Servet Ukkâşe, Beyrut 1992, s.400.

<sup>11</sup> İbrahim Beydûn, *min Devlet-i Ömer ilâ Devlet-i Abdülmelik*, Beyrut 1411/1991, s.297.

<sup>12</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, trc., Mustafa Fayda, Ankara 1987, s.240.

<sup>13</sup> Halife b. Hayyât, s.326-327.



birleştirici siyaset takip edeceğine, taraf tutarak söz konusu rekabetin artmasında önemli bir rol oynadığı ifade edilmiştir<sup>14</sup>.

#### **c-Hâricilerle İlişkiler**

II. Yezid'in yönetim anlayışı ve politik tercihleri sadece Yemenli kabilelerin değil, başta Hâriciler olmak üzere başka grupların da isyanlarında etkili olmuştur. Ömer b. Abdülaziz'in uyguladığı siyaset neticesinde silahlı mücadeleden vazgeçen Hâriciler, II. Yezid döneminde Irak'ta tekrar isyan bayrağını açmışlar, üzerlerine gönderilen orduları mağlup ederek devleti uzun süre meşgul etmişlerdir.<sup>15</sup> Devletin doğu bölgesindeki isyanları kanlı bir şekilde bastırılan Hâriciler, devlet nüfuzunun daha az hissedildiği bölgelerden Afrika ve Mağrib'e giderek davalarını oralarda sürdürmüşler ve sonraki dönemlerde, özellikle de Hişam'ın hilafetinde devleti uzun süre meşgul etmişlerdir.

#### **d-Mevâli İle İlişkiler**

II. Yezid döneminde, mevâliye mensup olanlar da bazı uygulamalar neticesinde huzursuz olmuşlardır. Özellikle Ömer b. Abdülaziz sayesinde ikinci sınıf vatandaş muamelesine tabi tutulmaktan kurtulan bu kesimin mağduriyetine yol açan icraatlar tekrar yürürlüğe konulmuştur.<sup>16</sup> Bunun neticesinde rahatsız olan Berberiler, kendilerinden yeniden cizye almaya çalışan valileri Yezid b. Ebû Müslim'i öldürmüşler ve yerine sevdikleri bir şahsı, Muhammed b. Evs el-Ensârî'yi getirmişler<sup>17</sup>, II. Yezid de bu emrivakie rıza göstermek zorunda kalmıştır.

#### **e-Hazarlarla İlişkiler**

Horasan valisi Cerrâh b. Abdullah'ın çeşitli sebeplerle azledilmesinden sonra yerine Abdurrahman b. Nuaym el-Gâmidî tayin edilmiştir. Onun müsamahakar idaresinden cesaret alan bölge halkı, II. Yezid'in halifeliğinin ilk zamanlarında isyan etmişlerdir. Abdurrahman'dan sonra Horasan valiliğine tayin edilen Saîd b. Abdülaziz döneminde de isyanlar sürmüştür. Mesleme'den sonra Irak valiliğine tayin edilen Ömer b. Hübeyre'nin desteğiyle Horasan'a atanan valiler, bu bölgede, özellikle Hazarlar ve Türkler tarafından çıkarılan isyanları kısmen bastırmayı başardılarsa da II. Yezid'in vefatı sebebiyle bekledikleri desteği elde edemediklerinden yeni fetihler gerçekleştirememişlerdir.<sup>18</sup>

#### **f-Bizanslılarla İlişkiler**

<sup>14</sup> Beydün, s.296; İmadüddin Halil, *İslam Tarihi Bir Yöntem Araştırması*, trc., Ubeydullah Dalar, İstanbul 1985, s.101.

<sup>15</sup> Yusuf el-Işş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, Beyrut 1985, s.282.

<sup>16</sup> Belâzürî, *Fütûh*, s.106; el-Işş, s.282.

<sup>17</sup> Belâzürî, *Fütûh*, s.331: Taberî, V, 358 -359.

<sup>18</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut ty, VII, 110 -120.

Yezid b. Abdülmelik döneminde ortaya çıkan dâhili isyanlar sebebiyle Bizans seferlerinde bir yavaşlama söz konusu olmuş, geniş çaplı bir fetih teşebbüsünde bulunulmamıştır. Bizans üzerine her yıl düzenli olarak gerçekleştirilen yaz ve kış seferleri Anadolu'da bu dönemde de sürdürülmüşse de ciddi bir sonuç elde edilememiş, sadece esir ve ganimetlerle yetinilmek durumunda kalınmıştır. Hazarlılara karşı ise Ömer b. Abdülaziz döneminde başlayan seferler bu dönemde de devam ettirilmiş, özellikle Ermeniye valiliğine getirilen Cerrâh b. Abdullah'ın 104–105 yıllarındaki seferleriyle bu bölgede büyük başarılar elde edilmiştir.<sup>19</sup>

#### IV-Yezid b. Mühelleb'in Şahsiyeti ve İdarî Kişiliği

II. Yezid döneminde devleti yıkımın eşiğine getiren büyük isyanlar bastırılarak devlet bütünlüğü korunmuştur. Buna karşılık II. Yezid, genellikle oyun ve eğlence peşinde vakit harcayan, Habbâbe ve Sellâme adındaki cariyelerinin söylediği şarkılar eşliğinde içki içen, sarhoş olup kendinden geçen ve "Ben uçuyorum galiba"<sup>20</sup> diyecek kadar kendini kaybeden, cariyelerinden özellikle Habbâbe'nin tesiriyle idarede bir takım yanlış uygulamalarda bulunan bir kişi olarak anlatılmıştır. Aynı şekilde II. Yezid'in dört yıllık iktidarının ardından gözde cariyelerinden Habbâbe'nin ölümüne çok üzüldüğü, hatta kokuşmaya başlayınca kadar onun cesedinin defnedilmesine izin vermediği<sup>21</sup> ve bu üzüntüyle kısa süre sonra Ürdün civarında<sup>22</sup> otuz yedi veya kırk yaşlarında iken öldüğü<sup>23</sup> ifade edilmiştir. Bununla birlikte II. Yezid'in bazı tarihçiler tarafından Hz. Hüseyin'in kızı Fatıma'yı kendisi ile evlenmeye zorlayan Hicaz valisini derhal görevden almakla takdir edildiğine de rastlanılmaktadır.<sup>24</sup> II. Yezid'in cenazesi, halifeliği esnasında, kardeşi Hişam'dan sonra veliaht olarak belirlediği on beş yaşlarındaki oğlu Velid'in kıldırıldığı cenaze namazından sonra Şam'da defnedilmiştir (24 Şaban 105/26 Ocak 724)<sup>25</sup>.

Ömer b. Abdülaziz gibi her yönüyle yönetimi altındakileri memnun eden bir halifeden sonra işbaşına geçen Yezid b. Abdülmelik'in takdir görebilmesi için en azından selefi kadar iyi işler yapması gerekirken o bunu yapamamış, dolayısıyla kendisin-

<sup>19</sup> Taberî, V, 368; İbn Kesir, VII, 111 vd.

<sup>20</sup> Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk., S. Zekkâr- R. Zirikli, Beyrut 1996, VIII, 244; İbnü't- Tiktakâ, *el-Fahrî fi Âdâbi's-Sultaniyye*, Beyrut 196, s.131; Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb*, thk., M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1988, III, 210.

<sup>21</sup> Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb*, III, 209.

<sup>22</sup> İbn Kesir, VII, 227 -242; Isfahânî, XV, 141; İbn Asâkir, LXV, 313.

<sup>23</sup> Taberî, V, 374.

<sup>24</sup> Belâzürî, *Ensâb*, VIII, 245, 258; Taberî, V, 366 -367.

<sup>25</sup> Ya'kûbî, II, 241.

den iyi bir şekilde söz ettirememiştir.<sup>26</sup> Aslında yetiştirme tarzı ve tabiatı gereği iyi işler yapmaya istekli bir kimse olarak iş başına gelen, idareye geldiği ilk günlerde selefi Ömer b. Abdülaziz'i kendisine örnek aldığını söyleyen<sup>27</sup> ve bu doğrultuda icraatlarda bulunan, dolayısıyla da halk tarafından beğenilen II. Yezid, daha sonraki dönemlerde devlet işlerinin yoğunluğu ve iktidarın kendisine verdiği avantajlarla bu durumunu koruyamamış, seleflerinden Ömer b. Abdülaziz'den ziyade kendisine Velid'i örnek almaya başlamıştır.<sup>28</sup> Geniş yetkilerle donatıldığı valilerinin bir takım keyfi uygulamalarına ses çıkarmamış, toplumda huzursuzluğa yol açan icraatlarına karşılık onları görevde tutmaya devam etmiştir. Aynı şekilde müzmin bir hastalık gibi Arapların kısır çekişmelerine yol açan Güney- Kuzey Arapları mücadelesinin Ömer b. Abdülaziz dönemindeki sükûtu sonrası yeniden canlanmasında tutum ve davranışlarıyla etkili olmuş, döneminde Emevî Devleti'nin kuruluş ve gelişmesindeki gayretleriyle devletin aslî unsuru haline gelen Yemenli kabileler küstürülmüş, yönetimde daha ziyade Kaysilere ağırlık verilmiştir.<sup>29</sup> Bu durum kısa vadede II. Yezid'in iktidarının zayıflamasına, uzun vadede ise Emevî Devleti'nin yıkılmasına yol açmıştır.<sup>30</sup>

Bununla birlikte II. Yezid'in aslında iddia edildiği oranda Kaysî bir politika izlemediği, Yezid b. Mühelleb ve taraftarlarıyla mücadelesinin Yemenî- Kaysî bir rekabetten değil, tamamen şahsî bir hesaptan kaynaklandığı, ayrıca İbn Mühelleb'in valiliği esnasındaki bir takım yanlış uygulamalarının da bunda etkili olduğu belirtilmiştir. II. Yezid'in şahsî kişiliğine dair ağır eleştirilerde bulunan ve onun İslâm'a uygun olmayan bir ahlâkî yapıda olduğu, toplum nezdinde hiç te kabul görmeyen davranışlar içerisinde bulunduğu, hatta insanların huzuruna çıkamayacak derecede bir kişiliğe sahip olduğuna dair rivayetleri bol bol zikreden kaynaklarda aynı şahısla ilgili olarak bilinçli ve sistematik bir kabile asabiyeti götürmekten, Güney –Kuzey mücadelesinde Kaysîliği öne çıkaran ve Yemenileri yönetimden tamamen dışlayan politikalar uygulayan bir kişi olarak nitelendirilen ifadelere de sıkça rastlanılmaktadır. Oysa daha önce de kısmen değindiğimiz üzere aynı kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla II. Yezid aslında devlet yönetiminden elini eteğini çekmiş, bütün

<sup>26</sup> *el-İmâme ve's-Siyâse*, II, 103; İmadüddin Halil, s.73 -74, 114 -115.

<sup>27</sup> İbn Kesîr, VII, 241; İsfahânî, XV, 125.

<sup>28</sup> *el-İmâme ve's-Siyâse*, II, 103–104. Mesela halifeliğe geçmesinden kısa süre sonra Ömer b Abdülaziz tarafından tayin edilen valileri azlederek kendi belirlediği kişileri tayin etmiştir. Ya'kûbî, II, 237.

<sup>29</sup> Halil Şakir Hüseyin, s.355 -356.

<sup>30</sup> *Beydûn*, s.299- 301. Emevî Devleti'nin yıkılış nedenleri konusunda geniş bilgi için bkz., Ali Aksu, *Emevî Devleti'nin Yıkılışı*, İstanbul 2007, s.246-263.

mesaisini iki gözde aşuftesine ayırmış, tamamen işret âlemleriyle gününü gün etme peşine düşmüştür. Hatta o, aldığı alkolün de tesiriyle uçtuğunu sanmaya başlamış ve ümmeti kime bırakıyorsun diye soran cariyesi Habbâbe'ye onları kendisine bıraktığını söyleyecek kadar kendini kaybetmiş bir kimsedir.

Makalenin kapsamı dışına taşmakla birlikte burada bir çelişki-den bahsetmenin lüzumlu olduğu inancıyla şunu ifade etmek gerekir ki II. Yezid, yaşantı ve idâri anlayış ve uygulama bakımından bazı istisnalar hariç ne seleflerinden ne de haleflerinden tamamen ayrı bir durumdadır.

Şunu bir kere tespit etmek gerekir ki, II. Yezid de diğer Emevî halifeleri gibi Ömer b. Abdülaziz benzeri bir kişiliğe ve yönetim anlayışa sahip değildir. Bununla birlikte o, emsallerini pek çok halife-de görebileceğimiz ahlâkî özelliklere ve idâri düşünceye sahiptir. Dolayısıyla onun sıfırdan ortaya koyduğu bir sistem, idâri bir uygulama ve anlayıştan bahsedilemez. Bu sebeple de onu farklı kılan çok aykırı özellikler de söz konusu edilemez. Güçlü valiler tayin edip onlara geniş yetkiler verilmesi ve onların hukuka aykırı davranıp davranmadıklarının yeterince araştırılmaması, zaman zaman hukuk dışına çıkan memurların gerektiği şekilde yargılanmaması, halktan meşru olmayan yollarla vergiler alınması ve bu vergilerin keyfi bir şekilde sarf edilmesi, mevâlî, zımmî ve toplumu oluşturan diğer zümrelerle ilgili dinî bakımdan uygun olmayan pek çok uygulamalar ne II. Yezid'le başlamış, ne de onunla son bulmuştur. Aynı şekilde İslam toplumunda hoş karşılanmayan ve şeran mubah görülmeyen tarzda kadın şarkıcılar ve cariyelerle içki içip eğlenen, vaktini devletin ve halkın problemlerini halletmekten ziyade içki meclislerinde geçiren Emevî halifeleri arasında II. Yezid tek örnek de değildir.

Diğer taraftan özellikle Abbasîler döneminde yazılan tarihi kaynaklarda ve bilhassa Şiî propagandistlerin yoğun gayretleriyle Emevî halifelerinin gerçekte olduğundan daha kötü gösterilmeye çalışılması, Abbasi ihtilalinin ne kadar gerekli ve isabetli bir husus olduğunun ifade edilmesi noktasında da Yezid b. Abdülmelik tek hedef değildir.<sup>31</sup> O da diğer halifeler gibi haklı haksız pek çok abartılı eleştirilere maruz kalmış, kaynaklarda kendisinden farklı şekillerde bahsedilmiştir.

Yukarıdaki gerekçelerle II. Yezid'in hem sefihane bir hayat yaşadığını, devlet işlerini tamamen ihmal edip bir kenara çekilerek işret âleminde vaktini harcadığını söylemek, hem de döneminde

<sup>31</sup> Nebihe Akil, *Hilafeti Benî Ümeyye*, Beyrut 1975, s.298; Beydün, s.296; Halil Şakir Hüseyin, s.366.

ortaya çıkan çok önemli isyanları bastırarak devlet bütünlüğünü koruduğunu, kabile asabiyeti noktasında bilinçli bir tarafgirlik içerisinde hareket ettiğini ve devleti bu doğrultuda yönettiğini söylemek tutarlı bir yaklaşım tarzı gibi görünmemektedir.<sup>32</sup>

Yukarıdaki mülahazalardan sonra II. Yezid'in hangi icraatlarıyla Kaysî bir politika izlediğinin iddia edildiği, buna mukabil aynı halifenin hangi sebeplerle böyle bir şekilde nitelendirilemeyeceği hususuna geçebiliriz.

#### **V- Yemenî- Kaysî Rekabeti Bakımından Yezid b. Abdülmelik**

##### ***a-Yezid b. Abdülmelik'i Kaysî Politika İzlemekle Nitelendirenlerin Gerekçeleri***

II. Yezid'i Kaysî bir politika takip etmekle itham edenlere göre o, Kaysîlerden Haccâc hayranı bir şahıstır. Haccâc'ın kardeşinin kızıyla evlenmiş ve doğan çocuklarından birisine de Haccâc ismini vermiştir. Daha hilafete geçmeden önce, veliahtlığı döneminde Haccâc ailesini koruyup gözetmeye çalışmış, özellikle İbn Mühelleb tarafından söz konusu aile mensuplarına yapılan haksızlıklara, şiddet ve baskılara engel olmaya gayret göstermiştir.

Döneminde ortaya çıkan ve devleti ciddi oranda tehdit eden en önemli isyan Yezid b. Mühelleb öncülüğündeki Yemenî grupların gerçekleştirdiği isyandır. Bu gerçekten hareketle Yemenîlerin Kaysîlere nisbetle onun yönetiminden memnun olmadıkları, bu sebeple de ona karşı gerçekleştirilen isyanda yer aldıkları belirtilmiş, dolayısıyla İbn Mühelleb isyanında II. Yezid'in gütmüş olduğu Kaysî öncelikli siyasetin büyük rolünün olduğu ifade edilmiştir.<sup>33</sup>

Mesleme b. Abdülmelik'in görevden alınarak Irak genel valiliğinin Horasan valiliği ile birlikte Kaysîlerden Ömer b. Hübeyre'ye verilmesinde de söz konusu şahsın katışıksız Yemenî düşmanlığının önemli bir yerinin olduğu belirtilmiştir.<sup>34</sup>

Yukarıdaki gerekçelerle II. Yezid'in idarede bulunduğu dönemde Mudarî-Kaysî bir politika uyguladığı, Emevî Devleti'nin kuruluş ve gelişmesinde büyük katkıları olan ve devletini kurucu aslı unsurlarından olan Yemenîlerin ikinci plana itildiği, hatta mevcut kazanımlarının pek çoğunun da çeşitli yollarla ellerinden alınarak rekabet halinde bulduklara Kaysîlere aktarıldığı zikredilmiştir. Ayrıca onun diğer halifelerin takip ettikleri dengeli siyaset neticesinde

<sup>32</sup> Benzer değerlendirmeler için bkz., Nebihe Akil, s. 305.

<sup>33</sup> Süheyl Takkuş, *Tarihu'd-Devleti'l-Ümeviyye*, Beyrut 1416/1996, s.146; Abdülmünim Mâcid, *et-Tarihu's-Siyâsiyye li'd-Devleti'l-Arabiyye- Asru'l-Hulefâ'l-Ümeviyyin*, Beyrut 1966, II, 272.

<sup>34</sup> Nebihe Akil, s.303- 304.

üzeri küllenmeye başlayan Kuzey-Güney Arapları rekabetini taraf tutarak yeniden körüklemeye başladığı, böylece Emevî Devleti'nin yıkılışına gidilen süreci kısalttığı da söylenmiştir.

Diğer taraftan II. Yezid'in öyle iddia edildiği gibi bir kabile tarafgirliği içerisinde devleti yönetmediği de çeşitli gerekçeler ortaya konularak ifade edilmeye çalışılmıştır.

***b-Yezid b. Abdülmelik'i Kaysî Politika İzlemediğini Söyleyenlerin Gerekçeleri***

Bu grupta yer alanlara göre II. Yezid'in İbn Mühelleb isyanıyla ilgili tutumu kabile tarafgirliğinden çok şahsî sebeplere dayanmaktadır.

Ayrıca İbn Mühelleb isyanında Yemenîlerin onun yanında yer almasında II. Yezid'in Kaysîliği öne çıkaran ve Yemenîleri yönetimden tamamen dışlayan politikalarından ziyade başka sebepler etkili olmuştur.

Daha önce de belirtildiği üzere Yezid b Mühelleb, Emevî Devleti'ne çok önemli hizmetlerde bulunmuş olan Mühelleb b. Ebî Sufra'nın oğludur. Mühelleb'in pek çok oğlu gibi Yezid de babasından sonra devlete hizmet için elinden geleni yapmış ve bu sayede valilik makamına kadar yükseltilmiştir. Bununla birlikte o, valiliği esnasında Haccâc b. Yusuf'un tepkisine yol açan bazı icraatlarda bulunmuş, Haccâc da halife Velid üzerindeki itibarından faydalananak onu görevden azlettirmiş, sonra da hapse attırmıştır. Hatta bununla da yetinmeyerek hapisshanedeyken ona işkence yaptırmıştır. Bir yolunu bularak hapisshanededen kaçan İbn Mühelleb, Süleyman b. Abdülmelik'in bulunduğu Remle'ye gitmiş ve onun aracılığıyla Halife Velid tarafından affedilmiştir. Süleyman'ın halife olmasıyla şansı değişen İbn Mühelleb, bu dönemde en itibarlı görevlerden biri olan Irak valiliğine tayin edilmiş, ancak valiliği esnasında merkezi iktidara karşı özellikle ekonomik yükümlülüklerini yerine getirmede bir takım yanlışlıklar yapmıştır. Kendi bölgesinden elde edilen haraç gelirlerini eksik beyan etmiş, ya da merkeze karşı beyan ettiği miktarın ancak bir kısmını göndermiş, böylece halifenin gözünden düşmüş ve valilikten azledilmiştir.<sup>35</sup> Ömer b. Abdülaziz de halifeliğe geçince ondan Süleyman döneminde eksik gönderdiği haraç gelirlerini beytül mâle vermesini istemiş, ancak o buna yanaşmamıştır. Bunun üzerine II. Ömer de onu tutuklattırmıştır. II. Yezid'in hilafete geçtiğini öğrenen Yezid b. Mühelleb bir yolunu bularak hapisshaneden kaçmış ve isyan etmek üzere hazırlıklara başlamıştır.

<sup>35</sup> Beydün, s.297.

İbn Mühelleb'in söz konusu hazırlıkları esnasında kendisine destek verenler arasında mevali grupları ile Iraklılar ağırlıklı olarak yer almışlardır. İbn Mühelleb gerek kendisinin gerekse babasının uzun yıllar valilik yaptığı Irak bölgesinde büyük bir nüfuz elde etmiş, bölge halkı tarafından sevilen bir kişiydi. Onun bu derece itibar elde etmesinde özellikle cömertliğinin de etkili olduğu ifade edilmiştir.<sup>36</sup>

Evet, Iraklılar arasında bulunan Güney Arapları da İbn Mühelleb isyanında rol almışlardır. Bununla birlikte şunu ifade etmek gerekir ki, söz konusu isyanda İbn Mühelleb'in yegâne destekçileri Yemenîler olmadığı gibi bu kabile mensupları İbn Mühelleb'in taraftarları arasında çoğunluğu da teşkil etmemektedirler. Dolayısıyla Kaysî politika izlediği için II. Yezid'e isyan eden İbn Mühelleb'e Yemenîler destek vermişlerdir demek doğru bir tespit değildir. Zira söz konusu isyanı tertipleyenler Yemenîler değildir. Üstelik adı geçen şahsın isyanının bastırılmasında rol alan ve Suriye'den gelen Emevî Devleti ordusunda Yemenî gruplar ağırlıklı olarak bulunmaktaydılar. Bir başka ifade ile İbn Mühelleb isyanında Yemenîlerin rolü öyle iddia edildiği gibi Kaysî politikası sebebiyle II. Yezid'in karşısında yer almaktan ziyade bu isyanın bastırılmasında Emevî iktidarının yanında yer almak şeklinde gerçekleşmiştir.<sup>37</sup>

Kaynaklarda verilen bilgilerden de anlaşıldığı kadarıyla İbn Mühelleb'in isyanının bastırılması ve isyanda rol alan Mühellebîlerin takip edilerek çeşitli şekillerde cezalandırılmasında görevlendirilen komutanlar ve askerler de Yemenîlere mensup kimselerdir.<sup>38</sup> Dolayısıyla İbn Mühelleb isyanında ona destek verenler arasında yer alan bazı Yemenîlerin bulunmasından hareketle II. Yezid'in Yemenî karşıtı bir politika izlediğini söylemek doğru bir tespit olmayacaktır. Çünkü İbn Mühelleb, isyanı esnasında olabildiğince çok taraftar toplayabilmek için her yolu denmiştir. Özellikle bölge halkı üzerindeki saygınlığını kullanarak pek çok kimseyi saflarına dâhil edebilmiştir ki, bunlar arasında Yemenîlerden bazı kimseler yer almışsa da bunlar çoğunluğu teşkil etmemişlerdir.<sup>39</sup> İbn Mühelleb'in taraf-

<sup>36</sup> Nebihe Akil, s.300; el-Işş, s.279. İbn Mühelleb ve diğer Mühellebîlerin cömertliği hakkında geniş bilgi için bkz., İsmail Demir, "Cahiliyyet ve İslâm'ın İlk Dönemlerinde Yaşamış Bazı Cömertler", *Atatürk ÜİFD*, sayı: 18, Erzurum 2002 s.202- 215; İrfan Aycan, "Mühellebîler", *DİA*, 513.

<sup>37</sup> el-Işş, s.280; Nebihe Akil, s.305.

<sup>38</sup> Taberî, V, 334, 338 -339, 345.

<sup>39</sup> Basralılardan pek çok kimse Emevîlerin Basra valisinden atâlarının artırılmasını talep etmişlerse de vali halifeden emir gelmeden böyle bir tasarrufta bulunamayacağını söylemiş, buna mukabil İbn Mühelleb bu esnada insanlara bol bol ihsanlarda bulunmak suretiyle pek çok kimsenin saflarına katılmasını sağlamıştır. Geniş bilgi için bkz., Nebihe Akil, s.300- 301; el-

tarları arasında gerek Basra gerekse Küfe'deki akrabaları ile valiliği döneminde gönüllerini kazandığı dostları ile mevali grupları çoğunluğu oluşturmaktaydılar. Nitekim kaynaklarda yer alan rivayetlere göre taraftar kitlesini artırmak için gayret sarf eden İbn Mühelleb, Basra'daki dindar zümreyi dinî söylemlerle saflarına katmaya çalışmış, onlara Emevî Devleti'ne karşı isyanın dinî bir vecibe olduğunu, hatta bu savaşın Hazarlar ve Deylemlilerle yapılacak olan savaştan daha mühim olduğu propagandasında bulunmuştur. Buna mukabil meşhur tâbiin âlimlerinden Hasan el-Basri onun bu söylemlerinde samimi olmadığını, daha kısa süre önce aynı devlet uğrunda pek çok kimsenin öldürülmesinde rol aldığını ifade ederek Basralıların isyana iştirak emememeleri için uğraşmışsa da bunda başarılı olamamıştır.<sup>40</sup> Söz konusu şehir ahalisi, özellikle de Yemenîlerin bir kısmı İbn Mühelleb'in saflarında yer almışlar ya da en azından Basra'yı işgali sırasında ona karşı direnmeyerek pasif bir şekilde de olsa yardımcı olmuşlardır. Dolayısıyla İbn Mühelleb isyanında pek çok grup, değişik nedenlerle Emevî Devleti'ne karşı mücadeleye eden sâbık valinin yanında yer almışlardır. Zaten isyan hareketinde başarılı olmak isteyen İbn Mühelleb de taraftar sayısını olabildiğince çoğaltabilmek maksadıyla insanları tek bir söylem veya vaatle yanına çağırmamış, değişik grupları farklı söylemlerle kendisine destek vermeye davet etmiştir. Ona destek verenlerin profiline bakıldığında İbn Mühelleb'in söz konusu düşüncesinin başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Zira isyanı esnasında kendisine sadece mensubu bulunduğu Yemenîler değil başka gruplar da destek vermişlerdir.<sup>41</sup>

Iraklıların İbn Mühelleb'i desteklemelerinde, izlediği Kaysî siyaseti sebebiyle II. Yezid'e olan düşmanlıklarının değil, bölge halkının iktidarın nimetlerinden kendilerine oranla çok daha fazla istifade eden Suriyelilere olan kıskançlıklarının da rolü söz konusudur. Zira Iraklılar, Hz. Ali ve oğlu Hz. Hasan'dan sonra devlet nimetlerinden istifade etme noktasında Suriyelilerin gerisinde kalmışlar, bu sebeple de onlara karşı hep kıskançlık içinde hareket ederek onların desteklediği halifelere karşı da mesafeli olmuşlardır.

---

Işş, s.280 II. Yezid'in hilafete geçtikten kısa süre sonra Yemenîlerin atâlarını Kaysîlere nazaran azalttığına dair bir bilgiden sonra İbn Mühelleb isyanı öncesinde Yemenîlerin Basra valisinden atâlarının artırılmasını talep etmeleri daha anlamlı hale gelmektedir. Bu konuda bkz., Halil Şakir Hüseyin, s.355.

<sup>40</sup> Taberî, V, 335- 336; Ayrıca bkz., el-Işş, s.278- 280; Halil Şakir Hüseyin, s.358.

<sup>41</sup> Bu grupların ortak paydasının Emevî düşmanlığı olduğu söylenebilir. Krş. Bkz., Halil Şakir Hüeyin, s.359



Yukarıdaki gerekçelerle İbn Mühelleb isyanını Yemenîlerin II. Yezid'e karşı gerçekleştirdikleri bir isyan olarak nitelendirmek uygun olmayacaktır. Evet, İbn Mühelleb Yemenîlerdendir ve kendisiyle aynı kabileye mensup olan bazı kimseler onu isyanında desteklemişlerdir. Bu sadece asabiyet sebebiyle de izah edilemez, zira İbn Mühelleb'in isyanında başarılı olması durumunda bundan en fazla istifade edecekler arasında Yemenîler kendilerinin olacağını düşünmüş olmalıydılar. Belki böylece Halife Ömer b. Abdülaziz'den itibaren yönetimde aleyhlerine olacak şekilde bozulan dengenin tekrar sağlanabileceğini ve eskisi gibi iktidar nimetlerinden yararlanmada avantajlı bir konumu gelebileceklerini düşünmüş olmalıydılar. Ayrıca şunu da ifade etmemiz gerekir ki, İbn Mühelleb'in isyanının en önemli sebebi II. Yezid'in Kaysî bir siyaset takip etmesi değildir, zira İbn Mühelleb valiliği esnasında siyâsî ve ekonomik hataları sebebiyle görevinden azledilmiş ve hapse atılmış bir kimseydi. Muhtemelen o bundan sonra devlet yönetiminde iyi bir göreve tayin edilemeyeceğini de hesaba katıp Iraklılar üzerindeki nüfuzundan da istifade ederek isyan etmeye karar vermiştir. II. Yezid'le olan şahsi bir takım meseleler, onu bu dönemde isyan etmeye sevk etmiş olmalıdır. Yani İbn Mühelleb, uzunca bir zamandır Emevî Devlet yöneticileri nazarında gözden düşmüş bir kimse olarak<sup>42</sup> muhtemelen içerisinde bulunmuş olduğu sıkıntılı durumdan kurtulmak için çareler aramış, kendisiyle şahsi problemleri olan II. Yezid'in hilafete geçmesiyle sıkıntılarının daha da artacağı düşüncesiyle bu dönemde isyanının başlatmıştır. Çünkü İbn Mühelleb, Süleyman dönemindeki valiliği esnasında kendisini Velid döneminde valilikten azlettiren Haccâc'ın aile fertlerine çok kötü davranmış, onları maddi manevi bakımdan mağdur etmiş, kendisine engel olmak isteyen II. Yezid'i de işkenceyle tehdit etmiştir. Buna mukabil II. Yezid de iktidara geçmesi durumunda onu cezalandıracağı tehdidinde bulunmuştur. Dolayısıyla bu ikili arasındaki şahsi problemler İbn Mühelleb'in isyanında etkili olduğu gibi II. Yezid'in söz konusu isyanı bastırmada daha sert davranmasına da yol açmış olmalıdır.

Diğer taraftan katışıksız Kaysî taraftarı ve mensubu olan Ömer b. Hübeyre'nin, Irak valiliğine tayininde de II. Yezid'in Kaysî politikasından ziyade döneminde pek çok siyâsî ve idârî olayda söz sahibi olan II. Yezid'in gözde cariyesi Habbâbe'nin rolünün olduğu ifade edilmiştir.<sup>43</sup> Buna göre Ömer b. Hübeyre'nin Mesleme b.

<sup>42</sup> İbrahim Beydûn'a göre "O iktidar bu iktidar kovulup duran İbn Mühelleb'in başına gelen asıl musibet II. Yezid döneminde gerçekleşmiştir." *min Devleti Ömer...*, s.298- 299.

<sup>43</sup> Belâzürî, *Ensâb*, VIII, 268; Isfahânî, XV, 124.

Abdûlmelik'ten sonra Irak valiliğine tayin edilmesinde Habbâbe'nin büyük rolü olmuştur. Hatta Ömer b. Hübeyre söz konusu göreve tayin hususunda Habbâbe ile defalarca görüşmüş, ona hediyeler vermiş böylece onun gönlünü kazanarak böylesine önemli bir görev ve tayin hususunda ondan kendisine yardımcı olmasını talep etmiştir. Habbâbe de II. Yezid üzerindeki nüfuzunu kullanarak Ömer b. Hübeyre'nin bu talebini gerçekleştirmiştir.<sup>44</sup> Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Mühelleb isyanında ona destek veren Iraklılar arasında yer alan Yemenilerin yönetimine, devletin güvenini kazanmış bir Kayslının tayininde garipsenecek bir durum da söz konusu değildir. Aslında bu tayinde de Emevîlerin tipik vali politikasının bir yansımasını görmek mümkündür. Bütün gayretleriyle Emevî hanedanının menfaatlerini koruyan ve onların iktidarının devamı için uğraşan valilerin iktidar aleyhine olmamak kaydıyla gerçekleştirdikleri her türlü şiddet politikasına göz yumulmuş, devlet aleyhinde olduğu düşünülen grupların faaliyetleri karşısında valilerce gerçekleştirilen şiddet ve baskı politikasına ses çıkartılmamıştır. Benzer durumun Ömer b. Hübeyre için de söz konusu olduğu söylenebilir. Nitekim onun da özellikle İbn Mühelleb sonrası Irak'taki gruplara karşı sert davranması memnuniyetle izlenmiş, kendisine destek verilmiş, böylece bu bölge halkının bundan sonra bir daha isyana kalkışmaması için uygulanan bu baskı ortamının devamı sağlanmıştır. Bu baskıcı anlayışın sebebinin sadece Ömer b. Hübeyre'nin Yemenî düşmanı bir kimse olmasıyla izah edilmesi doğru olmayacaktır. Zira Yemenî olmayan bir valinin de benzer sebeplerle uygulamaya koyacağı her türlü şiddet ve baskıya göz yumulması hatta desteklenmesi söz konusu olabilirdi ki, bu tür bir yaklaşım da tipik Emevî siyasetinin bir gereği olarak değerlendirilebilirdi.

Yukarıdaki bilgiler ve değerlendirmeler ışığında şunu ifade etmek gerekir ki II. Yezid, özellikle şahsi sebeplerle kendisine karşı isyan eden İbn Mühelleb'i cezalandırmak için ordu hazırlamıştır. Onun hazırladığı ordu, İbn Mühelleb'in safında yer alan Yemenî gruplarla da mücadele etmek durumunda kalmıştır. Mağlup olan İbn Mühelleb ve ailesi feci şekilde, özellikle de ibret alınması için cezalandırılmışlardır.<sup>45</sup> Buna mukabil isyan hareketi içerisinde bulunan Yemenliler, büyük oranda savaş esnasındaki kayıplarıyla kalmışlar, sonraki günlerde onlarla ilgili bir takibat söz konusu olmamış, böylece bu grubun Emevî Devleti'ne karşı tamamen düşman hale gelmelerinin önüne geçilmek istenmiştir.

<sup>44</sup> Belâzürî, *Ensâb*, VII, 268; İbn Kesîr, VII, 99-100.

<sup>45</sup> Zehebî, *Tarih*, s.8- 9.

II. Yezid'in İbn Mühelleb isyanıyla mücadelesini Kuzey- Güney Arapları çekişmesi bakımından Merc-ı Râhit savaşı sonrası yeniden bir kırılma noktası olarak değerlendirmek de kanaatimizce uygun değildir. Zira bu mücadeleden sonra da Güney Arapları Emevî Devleti'nde önemli bir yer işgal etmişler, özellikle devletin askerî gücünü oluşturan Suriye ordusundaki varlıklarını ve önemli konumlarını korumuşlardır. Üstelik Güney Arapları aleyhine bozulan bir denge söz konusu edilecekse bile bunu II. Yezid'le başlatılmak yerine daha önceki halifelerle başlatılmak daha doğru olacaktır. Zira Abdülmelik ve I. Velid döneminde Kaysilerden özellikle Sakif kabilesine mensup pek çok kimse<sup>46</sup> devlet yönetiminde önemli görevlere getirilerek Kaysiler lehine sayılabilecek bir takım icraatlar söz konusu olmuştur. Onlardan sonra halifelik makamına geçen Ömer b. Abdülaziz kabileler arası denge politikasını gözetmişse de Halife Süleyman kendi döneminde Kuzeyliler aleyhine bozulan dengeyi tekrar kurabilmek için gayret sarf etmemiştir. II. Yezid ise selefleri tarafından uygulanan politikayı devam ettirmiştir. Devlet için tehlikeli bir isyanı başlatan İbn Mühelleb'e destek veren gruplar arasında yer alan Güneyli kabileler lehine ciddi bir icraatta bulunmama- la birlikte doğrudan onları mağdur edecek faaliyetlere de teşebbüs etmemiştir.

II. Yezid'in Süfyânîlere olan sempatisi ile Haccâc hayranlığını delil göstererek onun Kuzey Araplarını önceleyen bir politika izlediğini, Yemenîler aleyhine kabile ayrımcılığında bulunduğunu söylemek de doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Çünkü gerek Süfyânî halifeler gerekse Emevîlerin en muktedir valilerinden Haccâc b. Yusuf<sup>47</sup> Yemenî- Kaysî Arapları mücadelesinde dengeli bir siyaset takip etmişler, birini diğerine karşı tercih edecek bir tarzda uygulamalarda bulunmamışlardır. Evet, Haccâc da Süfyânî halifeler gibi Kuzey Araplarına mensuptur, ancak o, valiliği esnasında açık bir şekilde Kaysiler lehine, Yemenîler aleyhine olacak tarzda uygulamalarda bulunmamıştır. Dolayısıyla Haccâc hayranlığının da II. Yezid'in Yemenîler aleyhine bir siyaset takip etmesine engel olması beklenirdi. Oysa II. Yezid'in Haccâc hayranlığı onun Yemenî aleyhtarlığı siyasetinin bir gerekçesi olarak gösterilmiştir ki, bu doğru değildir.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Haccâc b. Yusuf bunlar arasında ilk akla gelen isimdir.

<sup>47</sup> Haccac b. Yusuf hakkında geniş bilgi için bkz., *Emevî Saltanatının Irak Valisi Haccac b. Yusuf*, İstanbul 2009.

<sup>48</sup> el-Işş'a göre, "Süleyman ve II. Ömer döneminde Iraklılar Haccâc'ın zulmünden ve siyasetinden kurtularak rahatlamışlardı. Haccâc'a hayranlığıyla bilinen II. Yezid ile eski kötü günlerin tekrar geri gelmesinden korkmaya başlamışlardı. Bu korku ile İbn Mühelleb'e isyanında az sayıdaki katılımlarıyla destek verdiler. Daha ziyade de Basra'ya girişine engel olmayarak

Makalemizle doğrudan alakası olmamakla birlikte yukarıda kısmen değindiğimiz bir hususa daha değinmek istiyoruz. Bazı araştırmacılar, II. Yezid'in planlı ve bilinçli bir şekilde Kaysî politika izlediğini, bu politika gereği İbn Mühelleb'le mücadele ettiğini ve yine aynı gaye ile Ömer b. Hübeyre'yi Irak ve Horasan valiliğine getirdiğini söylemektedirler. Bununla birlikte aynı araştırmacılar II. Yezid'in devlet işlerini tamamen boşladığını, tüm vaktini gözde cariyeleri ile şarap içip şarkı söyleyerek geçirdiğini söylemektedirler. Bu durumda bir tezat söz konusudur diyebiliriz. Zira bir yandan tamamen boş işlerle meşgul olup devlet işlerinden elini eteğini çeken bir şahıs, diğer taraftan çok ciddi isyanlarla bir plan ve program dâhilinde mücadele eden, kabileler arası dengeleri altüst edecek bir tarzda yeni uygulamalarda bulunan bir halife!

#### Sonuç

Yezid b. Abdülmelik, takriben dört yıl süren iktidarı döneminde önce adil bir yönetim tarzı sergilemeye çalışmışsa da bu süre zarfında ortaya çıkan ve devleti yıkımın eşiğine getiren isyanlar neticesinde idarede bir takım yanlışlıklar yapmıştır. Devletin kurucusu Muaviye b. Ebî Süfyan ve ondan sonra iş başına gelen halifelerin Kuzey- Güney Arapları arasında korumaya çalıştıkları denge politikasını Kuzeyliler lehine bozmakla suçlanan Yezid b. Abdülmelik'in bu sebeple Emevî Devleti'nin yıkılışına giden süreci kısalttığı söylenmiştir. Buna mukabil onun aslında iddia ettiği gibi tertipli ve düzenli bir politika takip etmekten yoksun bir kişiliğe sahip olduğu, iktidarda bulunduğu esnada daha çok eğlenceyle meşgul olup devlet işlerini ihmal ettiği de ifade edilmiştir.

Kanaatimizce II. Yezid, Emevî Devlet siyasetinde öyle kilometre taşı sayılabilecek, dönüm noktası olarak değerlendirilebilecek icraatlarda bulunmamış<sup>49</sup>, mevcut yapı ve geleneği muhafaza etmiştir. Bununla birlikte onun mevcut yapıyı muhafaza ederken zaman zaman yetersiz kaldığı veya başarılı olamadığı söylenebilir. Aslında o, Emevî Devleti için yeni bir siyaset uygulamamış, esaslarını babası Abdülmelik'in belirlediği ve kardeşleri I. Velid ile Süleyman'ın da takip ettiği idârî, askerî ve mâlî politikaları takip etmiştir.<sup>50</sup>

Döneminde gerçekleşen isyanlarla mücadelede, karşısında yer alan kabileleri etkisiz hale getirmek için rakip kabilelerle birlikte hareket etmiştir. Bir başka ifadeyle düşmanlarına göre dostlar

Emevî Devleti'ne karşı tepkilerini üstü kapalı bir şekilde ortaya koydular." *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, s.280.

<sup>49</sup> Halil Şakir Hüseyin, s.354; İmadüddin Halil, s.98.

<sup>50</sup> Halil Şakir Hüseyin, s.367; İmadüddin Halil, s.114-115.

edinmiş ve onların yardımlarıyla şekillenen bir idâri anlayış ortaya koymuştur.

II. Yezid, İmadüddin Halil'in de söylediği<sup>51</sup> gibi Kayslıların yardımıyla zafer kazandıktan sonra, denge politikası oluşturamamış, olayı nerede durduracağını kestiremeyerek devletin birliği ve güvenliğini bir kenara bırakarak muzaffer Kayslıların zafer meyvelerini kendileri için toplamalarına göz yummuştur. Mağlup kabileyi yenilginsin ardından asıp keserek, kovalayıp esir ederek, köle pazarlarında satarak intikam ateşiyle kavurmamalıydı. Mağlup olup güçleri kırıldıktan ve devlet için tehlike olmaktan çıkmalarından sonra bu insanların gönülleri okşanmalıydı. Anacak böyle yapılmayarak Kaysîlerin devlete kırılmalarına veya en azından gerektiği ölçüde destek vermemelerine sebep olunmuştur.

---

<sup>51</sup> İmadüddin Halil, s.82- 83.



## **Tefsir Kaynağı Olarak Kitab-ı Mukaddes: İbrahim Bikâi Örneği**

**Doç. Dr. Mustafa ÖZEL\***

### **Özet**

Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim, inmeye başlamasıyla birlikte Peygamber (a.s.) tarafından tefsir de edilmiştir. Bu iş, kendisinin vefatından sonra ashab eliyle yapılmıştır. Bunlar da zaman zaman İslam dışı kültürlerden bazı bilgilere tefsirlerinde yer vermişlerdir. İsrâiliyyât olarak adlandırılan bu bilgi türü hakkında çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Bu çalışmamızda, tefsirde Kitab-ı Mukaddes'in kaynak olarak kullanılabilceğini ileri süren İbrahim Bikâi'nin, Nazmü'd-Dürer adlı tefsirindeki bu bağlamdaki yaklaşımını ele almaya çalışacağız. İlk önce müfessirin hayatı ve eserleri hakkında kısa bir bilgi vereceğiz. Daha sonra müfessirin yaklaşımını bazı başlıklar altında sırasıyla, Tevrat, İncil ve Zebur'dan örneklerle sunacağız. Sonunda da kısa bir değerlendirme yapacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İbrahim Bikâi, Nazmü'd-Dürer, İsrâiliyyât, Kitab-ı Mukaddes

### **Abstract**

It is known that The Holy Quran has been interpreted by Prophet (p.b.u.h.) in his life time. After his death, His followers have interpreted it. They have used some information from non-Islamic cultures. It has been made some discussions about this type of knowledge known as an Israiliyyat. In this study, we will try to discuss the approach of Quranic commentator Ibrahim Bikai who asserted in his commentary, namely Nazm al Durer that The Holy Bible could be used as a source in the Quranic Commentary. Firstly, we give brief information about his life and works. After that we introduce his approach with some examples. Our study will end with a general evaluation.

**Key Words:** Quranic commentary, Ibrahim Bikai, Nazm al Durer, Israiliyyat, The Holy Bible

---

\* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı ()

Kitab-ı Mukaddes'in, daha genel bir ifadeyle Allah tarafından daha önce gönderilen kitapların Kur'an-ı Kerim'i anlama çabasına bir katkı sağlayıp sağlayamayacağı konusu, daha Peygamberimiz (s.a.v.) hayattayken gündeme gelmiştir. Allah Rasulü'nün konuyla ilgili söz ve tavırları hadis kitaplarında yer almaktadır. Fakat şartlar, Müslümanları söz konusu kaynaklardan dolayı ya da dolaysız olarak yararlanmaya sevk etmiştir. Literatürümüzde bunun sayısız örnekleri vardır. Hatta Fıkıh Usulü kaynaklarında ele alınan delillerden biri, tartışmalı da olsa, *şer'u men kablena/bizden öncekilerin seriatı/hukukudur*.

Tefsir ve hadis literatüründe, sonraları İsrâiliyyât olarak adlandırılan bu kültür, Müslüman âlimlerin müstağni kalamadıkları bir alan olmuştur. Çoğunlukla Müslüman olan Yahudi ve Hıristiyanlar kanalıyla geçen bu kültür, İslam dışı olan bütün kültürleri ve unsurları içerecek şekilde tanımlanmıştır.<sup>1</sup>

Genellikle tarih konusunda başvurulan isrâiliyyât, tefsir eserlerinin, daha çok da rivayet tefsirlerinin kaynaklarından biri olma özelliğini günümüze değin sürdürmüştür.

Biz bu makalemizde adını koyarak, açıktan açığa Kitab-ı Mukaddes'ten yararlanılabileceğini ileri süren, yazdığı tefsirinde bunu uygulayan müfessir İbrahim Bikâî'nin Nazmü'd-Dürer adlı eserini bu açıdan değerlendirmeye çalışacağız. Çalışmamızda önce müfessir ve tefsiri hakkında kısa bir bilgi vereceğiz. Daha sonra da Tevrat, İncil ve Zebur başlıkları altında konuyu ele alacağız.

### İbrahim Bikâî:

Tefsirinin mukaddimesinin başında adı, Ebu'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât b. Ali b. Ebî Bekr el-Bikâî eş-Şâfiî şeklinde verilmektedir.<sup>2</sup> 809/1406'da Lübnan'ın Bikâ bölgesinde doğan

<sup>1</sup> Üzerinde yeterince çalışma yapıldığından, isrâiliyyât konusuna girmiyoruz. Bu konuda şu kaynaklara bakılabilir: Aydemir, Abdullah, **Tefsirde İsrailiyyat**, Beyan Yayıncılık, İstanbul, 2000; Birişik, Abdülhamit, "*İsrâiliyyât*", **D.İ.A.** (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi), Ankara, 2001, XXIII, 199; Zehebî, Muhammed Hüseyin, **Tefsir ve Hadiste İsrâiliyyât**, (Çev.: Enbiya Yıldırım, Asiye Yıldırım), Rağbet Yayıncılık, İstanbul, 2007. Tefsirlerdeki isrâiliyyât hakkında yapılan bazı tezler şunlardır: Ören, Halis, **Keşaf ve Neseî Tefsirlerinde Hz. Musa ile İlgili İsrailiyyat**, Marmara Ün., S.B.E., 1988; Çelik, Ahmet, **Hazin Tefsirinde İsrailiyyat**, Selçuk Ün., S.B.E., 1989; Karasakal, Şaban, **Tefsire İsrailiyyat'ın Girişi**, Yüzcüncü Yıl Ün., S.B.E., 1997; Selbes, Hasan, **Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil'in İsrailiyyat Açısından Tahlili**, Marmara Ün., S.B.E., 1889; Bayram, Abdullah, **İbn Kesir'in Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim Adlı Eserinin İsrailiyyat Açısından Değerlendirilmesi**, Karadeniz Teknik Ün., S.B.E., 1999; Şahan, Ramazan, **Kur'an-ı Kerim'de Lut (a.s.), Bununla İlgili İsrailiyyat ve Günümüze Mesajları**, Marmara Ün., S.B.E., 2000; Çonkor, Burhan, **Tefhimu'l-Kur'an'da İsrailiyyatın Ele Alınış Biçimi**, Selçuk Ün., S.B.E., 2008.

<sup>2</sup> el-Bikâî, Burhâneddîn Ebu'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer, **Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver**, (thk.: Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî), Beyrût 1415/1995, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 3.



Bikâî, Şam, Kudüs ve Kahire’de okumuştur.<sup>3</sup> İbnü’l-Cezerî, İbn Hacer el-Askalanî, İbn Kâdî Şuhbe, İbn Nubâte ve Kalkaşendî hocalarından bazılarıdır.<sup>4</sup> Mücadeleci bir kişiliğe<sup>5</sup> sahip olan Bikâî, İbnü’l-Arabî ve İbnü’l-Fârid’ı tekfir etmiştir. Bu yapısından dolayı kendisi de sert eleştirilere maruz kalmıştır.<sup>6</sup> Hayatının büyük bir kısmını tedris ve telifle Kahire’de geçiren müfessir, Memluk sultanının sarayında Buhârî okutma görevine getirilmiş, 1440 ve 1443 yıllarında yapılan Rodos deniz savaşlarına katılmış, Müeyyidiyye medresesinde kırâat hocalığı yapmıştır. Mısır’da yaşadığı sıkıntıların ardından Şam’a geldiğinde, kendisine Ümmü Salih türbesinde Meşihatü’l-Kurrâ görevi verilmiştir.<sup>7</sup> Gazzâliyye Medresesi müderisliğine getirilmiştir.<sup>8</sup>

18 Receb 885/1480’de, cumartesi günü 76 yaşında vefat etmiştir.

#### Eserleri:

Velud bir yazar olan Bikâî, İslami ilimlerin hemen hemen her alanında eser vermiştir.<sup>9</sup> Necati Kara’nın verdiği bilgiye göre 63 eserinden günümüze ulaşanların sayısı, 39’dur. Kaynaklarda 24 tanesinin ise sadece adı yer almaktadır.<sup>10</sup> Biz burada sözü uzatmamak için sadece tefsirle ilgili olan kitaplarının isimlerini zikredeceğiz. 1. *Nazmü’l-Dürer fî Tenâsübi’l-Âyj ve’s-Süver*,<sup>11</sup> Haydarabad 1398/1978; (thk.: Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî), Beyrût 1415/1995; 2. *Masâidü’n-Nazar li’l-İşrâfi alâ Makâsidi’s-Süver*, (thk.: Abdüssemî’ Muhammed Haseneyn), Riyad 1987; 3. *Fethu’l-Kudsî fî Âyeti’l-Kürsî*, (thk.: Suûd b. Abdullah el-Füneysân), 1420/1999; (thk.: Abdülhakim el-Enîs), Dubai 1422/2001; 4. *Delâletü’l-Burhâni’l-Kavîm alâ Tenâsübi’l-Kur’âni’l-Azîm*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa Böl., dn.: 77, va.: 833; İstanbul Ün., Arapça Yazmalar Böl., dn.: 853;<sup>12</sup> 5. *es-Süveru’s-Selâs min Kitâbi’l-*

<sup>3</sup> es-Sehvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *ed-Dav’ü’l-Lâmi’ li-Ehli’l-Karni’t-Tâsi*, Beyrût ts., I, 101. Ayrıca bkz.: Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II, 594-595; Adil Nüveyhiz, *Mu’cemü’l-Müfessirîn*, Beyrût 1409/1988, I, 17.

<sup>4</sup> Hocaları hakkında bkz.: Kara, Necati, *Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*, Van 1994, s. 9-18.

<sup>5</sup> Yıldırım, Suat, *Bikâî, DİA*, İstanbul 1992, VI, 149.

<sup>6</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Kara, a. g. e., s. 39 vd.

<sup>7</sup> Kara, a. g. e., s. 29.

<sup>8</sup> Yıldırım, a. g. md., 149.

<sup>9</sup> Eserlerinin ait olduğu alanlar ve sayıları, şunlardır: Kırâat (3), fıkıh (11), hadis (4), kelam (7), tasavvuf (6), tarih (13), nahiv (2), edebiyat (6), mantık (2), matematik (1), tefsir (8).

<sup>10</sup> Kara, a. g. e., s. 53.

<sup>11</sup> Bu eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Kara, a. g. e., s. 105-411; Kara, Necati, *Nazmü’l-Dürer*, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 463-464.

<sup>12</sup> Kara, bu eserin Nazmü’l-Dürer’in muhtasarı olduğunu, kütüphanelerde iki yazma nüshasının bulunduğunu ve bunların her ikisinin de eksik olduğunu haber vermektedir. Kara, a. g. e., s. 95-96.

*Münâsebât*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Böl., dn.: 2741/2, va.: 14-25;<sup>13</sup> 6. *Veşyu'l-Harir min İhtisâri Tefsiri İbn Cerir*.<sup>14</sup> 7. *Luabü'l-Arab bi'l-Meysiri fi'l-Câhiliyeti'l-Ülâ*, (Landberg, Carlo, Primeurs Arabs, Pascicule I., Leiden-E. J. Brill 1886);<sup>15</sup> 8. *el-İstişhâd bi Âyeti'l-Cihâd*, (thk.: Merzuk Ali İbrahim), Kâhire 1423/2002.

### Kitab-ı Mukaddes'i Kaynak Olarak Kullanmasını Gerekçelendirmesi

İbrahim Bikâî, yer yer Kitab-ı Mukaddes'i tefsir kaynağı olarak kullanmasının gerekçelerini açıklamaktadır. Müfessir, Bakara/2, 34. ayetini izah ederken Tevrat'tan konuyla ilgili bilgilere yer vermekte<sup>16</sup>, sonra Tevrat ve İncil'le istişhad etmeyi inkâr edenlere karşı Âl-i İmrân/3, 93,<sup>17</sup> Mâide/5, 48<sup>18</sup> ayetlerini delil getirmekte, ardından Buhârî, Müslim ve diğer muhaddislerin rivayet ettiği zânî kısasına ve başka hadislere atıfta bulunarak Allah Rasulü'nün (s.a.v.) Tevrat ile istişhadda bulunduğunu ileri sürmektedir.<sup>19</sup> Sonra sözünü, bundan dolayı sahabeden birçoğunun ehli kitaptan bilgi aldığı değerlendirmesiyle bitirmektedir. Bikâî bu bağlamda son olarak âlimlerin konuyla ilgili görüşlerine yer vermekte,<sup>20</sup> isteyen kendisinin Zeynüddin İrâkî'nin *Elfiye* şerhine yazdığı *Hâşiye'nin Merfû* kısmına bakmasını önermekte, ayrıca bu konuda "*el-Akvâlü'l-Kavîme fi Hükmi'n-Nakli mine'l-Kütübi'l-Kadîme*"<sup>21</sup> başlıklı güzel bir eser yazdığını bildirmektedir.<sup>22</sup>

<sup>13</sup> Necati Kara, yaptığı karşılaştırmada bu eserin, yazarın Nazmü'd-Dürer'indeki Kevser, Kâfirün ve Nasr surelerinin tefsiri olduğunu gördüğünü belirtmektedir. Kara, a. g. e., s. 96.

<sup>14</sup> Kara'nın verdiği bilgiye göre, kaynaklar bu eserden bahsetmemekte, yazar Unvânî'z-Zamân adlı kitabında böyle bir eser kaleme aldığını söylemektedir. Kara, a. g. e., s. 97.

<sup>15</sup> Necati Kara, "Kaynakların sözünü etmediği bu eser" olarak bahsettiği adı geçen eseri müstakil bir eser olarak zikretmektedir. (Kara, a. g. e., s.97). Kendisinin de ifade ettiği gibi bu, müfessirin Nazmü'd-Dürer'inde Bakara/2, 219. ayetin tefsirinden (Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 409-415) yapılan nakildir. Bunu, bir mecmua içinde (s. 27-38) yayına hazırlayan da [Landberg, Carlo, *Primeurs Arabs*, Pascicule I., Leiden – E. J. Brill 1886.] eserin adını (s. 27) verdikten sonra diğer sayfada (s. 28) şu notu düşmüştür: Zikru mâ yeteallaku bi'l-meysiri menkûlün min Nazmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Ayi ve's-Süver li-Burhâneddîn el-Bikâî. Benzer bir ifade eserin başında da (s. 29) yer almaktadır.

Bkz.: <http://www.archive.org/details/primeursarabes01landuoft>

<sup>16</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 96-98.

<sup>17</sup> قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

<sup>18</sup> وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ

<sup>19</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 98-99.

<sup>20</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 100-101.

<sup>21</sup> Muhammed Mürsî el-Hülî, söz konusu eseri, Mecelletü'l-Ma'hedî'l-Mahtûtâtü'l-Arabiyye'de (1410/1980, XXVI/2, s. 37-96) neşretmiştir. Ayrıca Sami b. Ali el-Kalîti de bu eser üzerinde Suudi Arabistan'da, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde, 1419/1999, bir yüksek lisans tezi yapmıştır. Bkz.:

<http://www.aqeeda.org.sa/index.php?page=treatise&action=treatise&treatise=931>

<sup>22</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 101-102.

## Bikai'nin Kitab-ı Mukaddes'ten Alıntı Yaparken Kullandığı Üslup

İbrahim Bikâî, Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı alıntıları çeşitli şekillerde vermektedir.

1- Müfessir, Bakara/2, 61. ayetin tefsirinden sonra, konuyla ilgili olarak Tevrat'tan yaptığı alıntıya başlamadan önce, kullandığı nüshayla ilgili olarak, o gün 9. (h.) asırda Yahudilerin elinde bulunan nüshalarda, 4. Sifrin sonunda tercümesi ve yazısı İbranice olan, üzerinde okuduklarına dair işaretlerin ve her bölümün okunduğu vakitlerin açıklamasının bulunduğu şekilde bilgi vermektedir<sup>23</sup>.

2- Müfessir, Musa peygamberin dağa giderken yerine Harun'u (a.s.) bıraktığını, İsrail oğullarının buzağıyı tanrı edindiklerini ifade ettikten sonra şöyle demektedir: "Bu konuda Tevrat'ın ibaresini lâfzen aktarmadım. Çünkü ibaresinin başında Harun'un (a.s.) makamına yakışmayacak, ona eksiklik getirecek şeyler vardı. Burasının onların değiştirdiği yerlerden biri olduğunu düşündüm. Sonra Nesâî, Ebû Ya'lâ, İbn Ebî Hâtim ve İbn Cerîr'in İbn Abbâs'tan rivayet ettiklerini düşündüm, bunu tevil etmenin imkânsız olmadığını gördüm ve Tâhâ suresinde ihtiyaç kadar zikrettim."<sup>24</sup>

3- Bikâî, Bakara/2, 87. ayetin tefsirinde, Hz. İsa'nın Rûhu'l-Kudüs ile desteklendiği ifadesini açıklarken İncil'den alıntı yapmakta ve şöyle demektedir: "Dört İncil'den özetle: (Bu konu) Onun mucizeler getirdiği ve Rûhu'l-Kudüs ile desteklendiği hakkında İncil'den bazı şeylerin zikredilmesi (hakkındadır). Onların sözlerini topladım. Matta –ki ifadenin çoğu onundur- şöyle demiştir."<sup>25</sup>

4- Müfessir Zebur'dan nakiller yaparken, "Zebur'da, 113. Mezburda şöyledir"<sup>26</sup> veya "68. Mezmurda şöyle dedi"<sup>27</sup> şeklinde üsluplar kullanmaktadır.

### I. TEVRAT

Müellifin Kitab-ı Mukaddes'i kaynak olarak kullanmasına Tevrat ile başlamak istiyoruz.

#### 1. Bikâî'nin Kullandığı Tevrat Nüshası

Burada ilk önce müfessirin kaynak olarak kullandığı nüsha hakkında bilgi vermek istiyoruz. Bikâî, Tevrat'ın Yetmişler, Yahudi-

<sup>23</sup> Bikâî, Nazmü'd-Dürer, I, 150.

<sup>24</sup> Bikâî, Nazmü'd-Dürer, I, 158.

<sup>25</sup> Bikâî, Nazmü'd-Dürer, I, 165.

<sup>26</sup> Bikâî, Nazmü'd-Dürer, III, 174.

<sup>27</sup> Bikâî, Nazmü'd-Dürer, IV, 385.

ler ve Samire nüshası olmak üzere üç nüshası olduğunu söylemekte, ardından kendisinin tefsirinde kullandığı nüshanın müterciminin adını bilmediğini, okunduğu zamanda üzerine yazılan haşiye-lerden bunun Yahudi nüshası olduğunun anlaşıldığını, ilk varağın-daki satırların kenarlarında bazı silinmelerin bulunduğunu bunları Yetmişler nüshasından tamamladığını söylemektedir. Kendi nüshasını, Yahudilerce en iyi tercüme olarak kabul edilen Said Feyyûmî nüshasıyla karşılaştırdığını, kendisinininkinin İbranice lafzın hakikat-lerine daha yakın ve mütercimini de Arapça konusunda Said'den daha iyi bulduğunu ifade etmektedir.<sup>28</sup> Bununla birlikte müfessir, yer yer Yetmişler nüshasına da atıflarda bulunmakta, böylece karşılaştırma yapma imkânı sağlamaktadır.<sup>29</sup> Yazarın zaman zaman başka nüshalara da baktığı anlaşılmaktadır.<sup>30</sup>

### 2. Tevrat'ta Hz. Musa Dışında Hakkında Nakilde Bulunduğu Kişiler

İbrahim Bikâî'nin, tefsirinde Tevrat'tan çoğunlukla Hz. Musa hakkında nakillere yer verdiği görülmektedir. Bunun kimi zaman istisnaları olmaktadır. Müfessir, Hûd/11, 48. ayetin tefsirinin ardından Hz. Nuh ile ilgili Tevrat'ın Birinci Sifrinin başlarından bazı bilgilere yer vermektedir.<sup>31</sup> Başka bir örnek de Yûsuf/12, 57. ayetiyle ilgili yaptığı nakildir. Müfessir burada firavunun, gördüğü rüya hakkında Yusuf ile yaptığı konuşmayı aktarmaktadır.<sup>32</sup>

### 3. Alıntıyı Bitiriş Tarzı

Müfessir, Tevrat ile tefsir metnini ayırmak amacıyla, yaptığı naklin bittiğine işarette bulunmaktadır. Bakara/2, 61. ayetin tefsirini bitirdikten sonra yaklaşık 13 sayfa (150-163 sy.) Tevrat'tan nakilde bulunmakta ve sonunda sözünü şöyle bağlamaktadır: "Bu surede İsrail oğullarının kıssalarıyla ilgili Tevrat'tan işaret etmek istediğim şeyler bitti."<sup>33</sup>

Yazar, Mâide/5, 60. ayette haber verilen Yahudilere edilen lanet ve gazapla ilgili yaptığı naklin sonunda, tağutlara tapmalarının

<sup>28</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 102.

<sup>29</sup> Örnek olarak bkz.: Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, III, 93; III, 158.

<sup>30</sup> Örnek olarak bkz.: Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 96; I, 150; II, 433.

<sup>31</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, III, 537-540. Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, Dâru'l-Kütübi'l-Mukaddes, ys. 1991, *el-Ahdü'l-Kadîm, et-Tekvîn, el-Ashâhü'r-Râbi; el-Ashâhü'l-Hâmîs*, s. 8-9.

<sup>32</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, IV, 63-65. Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, *el-Ahdü'l-Kadîm, et-Tekvîn, el-Ashâhü'l-Hâdî ve'l-Erbeün*, s. 67 vd.

<sup>33</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 165. Farklı bir tarz için bkz.: III, 125. "Tevrat'ın nüshalarının bazısında böyle çevrilmiş olduğunu gördüm."

dan dolayı lanete ve gazaba uğramalarına tanıklık olsun diye Tevrat'tan zikretmek istediklerim bunlardır, demektedir.<sup>34</sup>

İbrahim Bikâî'nin bu tarzına diğer bir örnek olarak şunu da verebiliriz: Müfessir, Bakara/2, 243. ayet hakkında Tevrat'tan yaptığı naklin sona erdiğini (انتهى) cümlesiyle ifade etmektedir.<sup>35</sup> Az da olsa alıntının bittiğine işaret etmediği yerler vardır.<sup>36</sup>

#### 4. Nüsha Farklılıklarına İşaret Etmesi

Bikâî, tefsirinde Tevrat'tan alıntı yaparken kullandığı nüshalar arasındaki farklılıklara da işaret etmektedir. Örneğin İsrail oğullarının ayrıldıkları sahilin denizinin adı konusunda (البحر الأحمر), (بحر سوف) ve (بحر القلزم) şeklinde üç nüshadan üç değişik isim vermektedir.<sup>37</sup>

Bu konuda diğer bir örnek ise şudur: O, Bakara/2, 132. ayetin açıklamasında Allah'ın (c.c.) Hz. İbrahim ile konuşmasını aktarırken Allah'ın, peygamberine bir nüshada (حقاً), diğer nüshada ise (نعم) ifadesinin kullanıldığına geçtiğine dikkat çekmektedir.<sup>38</sup>

#### 5. Tevrat'a Açıklamalar Yapması

Müfessir, yaptığı alıntıyı okuyucunun daha iyi anlayabilmesi için zaman zaman açıklamalarda bulunmaktadır. Örneğin Paskalya Yortusu'ndan sonraki "ilk ay" hakkında, onlara göre ilk ay'dan kasıt Nisan'dır, demektedir.<sup>39</sup>

Bu bağlamda zikredilebilecek diğer örnek de şudur: Bikâî, Mâide/5, 12. ayetinde bahsedilen on iki nakibin kimler olduğunu Tevrat'ın Dördüncü Sifriden, Minşa kabilesinden nakib seçilenin Cemalyal bin Fedahsur olduğunu nakletmekte, hemen ardından *kultü/derim ki* ifadesiyle, Minşa'nın Yusuf'un oğlu ve Efraim'in kardeşi olduğu açıklamasını yapmaktadır.<sup>40</sup>

Müfessir, Mâide/5, 22-26. ayetlerin tefsiri bağlamında yaptığı alıntıdan sonra, "Burada tefsire/açıklamaya ihtiyaç duyulan şeyler

<sup>34</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 491.

<sup>35</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 467.

<sup>36</sup> Örnek olarak bkz.: Bikâî, *Nazm*, III, 540; IV, 65.

<sup>37</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 150.

<sup>38</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 249. Diğer bir örnek için bkz.: III, 97.

<sup>39</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 150. Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, el-Ahdü'l-Kadîm, *el-Aded*, *el-Ashâhü's-Sâlis ve's-Selâsîn*, s. 270.

<sup>40</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 413. (ومن سبط منشا: جماليل بن فداهصور - قلت: ومنشا هو ابن يوسف وهو أخو إفراتيم.) Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, el-Ahdü'l-Kadîm, *el-Aded*, *el-Ashâhü'l-Evvel*, s. 206.

vardır" diyerek metinde geçen yer isimlerinin nasıl okunacağı konusunda bilgi vermektedir.<sup>41</sup>

#### 6. Bir Ayet Bağlamında Birden Fazla Yerden Alıntı Yapması

İbrahim Bikâî, bazen bir ayet hakkında Tevrat'ın çeşitli sifirlerinden topluca nakilde bulunmaktadır. Bunda herhangi bir sıralama gözetmemektedir. Örneğin Bakara/2, 61. ayetin tefsirinin ardından yaptığı oldukça uzun nakilleri, Dördüncü Sifrin sonuyla<sup>42</sup> başlamakta, İkinci Sifir<sup>43</sup> ve Dördüncü Sifir<sup>44</sup> ile devam etmektedir.

Bu bağlamda verilebilecek diğer bir örnek de müfessirin Bakara/2, 83. ayetin tefsirinden sonra yaptığı alıntıdır. Bikâî, "Tevrat'tan buna şahitlik edenin zikredilmesi" ifadesiyle, önce İkinci Sifir'den<sup>45</sup>, daha sonra da Üçüncü Sifrin sonundan<sup>46</sup> bazı bilgilere yer vermektedir.

#### 7. Şeriata Muhalif Olan Yerlere Dikkat Çekmesi

Müfessir, Tevrat'tan yaptığı alıntılara zaman zaman eleştirilerde bulunmaktadır.

Örneğin A'râf/7, 137. ayetin tefsirinde, Tevrat'tan yaptığı yaklaşık dokuz sayfalık nakilden sonra "Burada, bizim şeriatımıza göre kullanılması caiz olmayan lafızlar vardır"<sup>47</sup> diyerek çekincesini belirtmektedir.

Yazar, Nisâ/4, 154. ayetin tefsiriyle ilgili Tevrat'tan yaptığı alıntıdan sonra, bu sözler içinde "istirahat etme" gibi şeriata göre Allah'a nisbet edilmesinin caiz olmadığı hususların bulunduğu dikkat çekmektedir.<sup>48</sup>

#### 8. Tefsirlerdeki İsrâîli Haberlerle Tevrat'ı Karşılaştırması

<sup>41</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 439. (وفيه مما يحتاج إلى تفسير: الجري، وهو نسبة إلى الجرياء - بكسر الجيم والموحدة، بينهما مهملة. Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 439. (وفيه مما يحتاج إلى تفسير: الجري، وهو نسبة إلى الجرياء - بكسر الجيم والموحدة، بينهما مهملة. ساكنة ثم تحتانية ممدودة، وهي جهة الشمال، واليمين - بفتح الفوقانية وإسكان التحتانية وضم الميم.)

<sup>42</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 150. (قال في آخر السفر الرابع منها) Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, el-Ahdü'l-Kadîm, *el-Aded*, *el-Ashâhü's-Sâlis ve's-Selâsûn*, s. 270.

<sup>43</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 151. (قال في السفر الثاني) Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, el-Ahdü'l-Kadîm, *el-Hurûc*, *el-Ashâhü's-Sâlis Aşere*, s. 107.

<sup>44</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 154. (قال في السفر الرابع) Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, el-Ahdü'l-Kadîm, *el-Aded*, *el-Ashâhü'l-Hâdî Aşere*, s. 229.

<sup>45</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 180. (قال في السفر الثاني منها) Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, el-Ahdü'l-Kadîm, *el-Hurûc*, *el-Ashâhü'l-Işrûn*, s. 119.

<sup>46</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 181. (قال في موضع آخر من السفر الرابع) Diğer bir örnek için bkz.: I, 558-559. Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, el-Ahdü'l-Kadîm, *Laviyyin*, *el-Ashâhü't-Tâsi Aşere*, s. 189-190.

<sup>47</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, III, 103.

<sup>48</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 348. Diğer örnekler için bkz.: II, 364; III, 120; IV, 340; V, 488. Kur'an-ı Kerim'e muhalif olduğuna işaret etmesine örnek olarak bkz.: IV, 26.

Müfessirimizin kaynaklardan yararlanırken, doğru ve sağlam bilgiyi aktarmak için özenli ve dikkatli olduğu görülmektedir.

Müellifimiz, Bakara/2, 243. ayette söz edilen peygamberin adını Hezekiel olarak vermekte, Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzil'inden<sup>49</sup> bunun Hz. Musa'dan sonra İsrail oğulları halifelerinin üçüncüsü olduğunu nakletmektedir. Daha sonra kendisinin Musa (a.s.) peygamberden sonra gönderilen peygamberlerle ilgili olan sifirde bu peygamberlerin sayısını on altı olarak gördüğünü, bunların ilkinin Yuşa b. Nûn, sonuncusunun ise Danyal olduğunu, Hazkiyel'in ise on beşinci sırada bulunduğunu belirtmektedir.<sup>50</sup>

Bikâi, Mâide/5, 22-26. ayetlerin izahının ardından Tevrat'tan oldukça uzun (12 sayfa: 428-440) bir alıntıda bulunmaktadır. Sonra da bu konuda Beğavî'nin tefsirinden bazı bilgilere yer vermekte<sup>51</sup>, ardından kendisinin Hz. Musa'nın ölümünden sonra Yuşa'nın peygamberlik tarihiyle ilgili eserde gördükleriyle çelişen yerler olduğunu bildirmekte, güneşin batmayıp durduğu yerin Beğavî'nin dediği gibi, Eriha (أريحا) değil, Ceb'un (جبعون) olduğunu, Eriha'yı altı ay değil, yedi gün kuşattığını ileri sürmektedir. Sonra okuyucu karşılaştırma yapabilsin diye Tevrat'tan ilgili yeri nakletmektedir.<sup>52</sup>

#### 9. İleride Gelecek Surelere Atıfta Bulunması

Müfessirimiz, kimi durumlarda konuyu uzatmayarak meselenin ileriki surelerde geleceğini belirterek konuyla ilgili bilgileri orada aktarmaktadır.

<sup>49</sup> el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesûd, **Meâlimü't-Tenzil**, (thk.: Muhammed Abdullah en-Nemr vd.), Riyâd 1414/1993, I, 293.

<sup>50</sup> Bikâi, **Nazmü'd-Dürer**, I, 466-467.

<sup>51</sup> Beğavî, **Meâlimü't-Tenzil**, II, 40-41. Bikâi'nin Beğavî'den özetleyerek nakilde bulunduğu görülmektedir.

<sup>52</sup> Bikâi, **Nazmü'd-Dürer**, II, 440. Nazmü'd-Dürer'de (II, 440) yer alan Tevrat metni ile Kitab-ı Mukaddes'in bugün elimizde bulunan Arapça tercümesindeki (**el-Kitâbü'l-Mukaddes**, el-Ahdü'l-Kadîm, *Yeşû, el-Ashâhu's-Sâdis*, s. 344) ilgili bölüm karşılaştırılabilir diye aşağıda sunuyoruz:

Nazmü'd-Dürer:

انظر، إني قد دفعت في يدك إريحا وملكها وكل أجنادها، فلحيط بالمدينة جميع الرجال المقاتلة، ودوروا حول المدينة في اليوم مرة، وافعوا ذلك في ستة أيام، ويحمل سبعة من الكهنة سبعة أبواق ويهتفون أمام التابوت، حتى إذا كان اليوم السابع دوروا حول المدينة سبع مرات، ويهتف الكهنة بالقرون، وإذا هتفت الأبواق وسمعت أصواتها يهتف جميع الشعب بأعلى أصواتهم صوتاً شديداً، فيقع سور المدينة مكانه، ويصعد الشعب كل إنسان حiale.

Kitab-ı Mukaddes:

انظر. قد دفعتُ بيدك أريحا وملكها، جنابة البأس. تدورون دائرة المدينة، جميع رجال الحرب. حول المدينة مرة واحدة. هكذا تفعلون ستة أيام. وسبعة كهنة يحملون أبواق الهتاف السبعة أمام التابوت. وفي اليوم السابع تدورون دائرة المدينة سبع مرات، والكهنة يضربون بالأبواق. ويكون عند امتداد صوت قرن الهتاف، عند استماعكم صوت البوق، أن جميع الشعب يهتف هتافاً عظيماً، فيسقط سور المدينة في مكانه، ويصعد الشعب كل رجل مع وجهه».

Farklı örnekler için bkz.: Bikâi, **Nazmü'd-Dürer**, III, 540; V, 523-526.

Örneğin Bakara/2, 61. ayetin tefsirinde Tevrat'tan yaptığı oldukça uzun alıntının ardından, on iki nakibin gönderilmesi konusunun Mâide suresinde geleceğini<sup>53</sup> söyleyerek bu kişilerin isimlerinin açıklanmasını oraya bırakmaktadır.<sup>54</sup>

Bikâî, A'râf/7, 145. ayetin tefsirinde, "Bu ayetlerin açıklaması sadedinde ileride Tevrat'tan gelecek olanları düşündüğün zaman, bu mana sana açık hale gelecektir" diyerek aynı surenin 154. ayetinin açıklamasına<sup>55</sup> atıfta bulunmaktadır.<sup>56</sup>

#### 10. Geçmiş Surelere Atıfta Bulunması

Müfessir, Mâide/5, 69. ayetin açıklamasında, Bakara/2, 62. ayete atfen,<sup>57</sup> Bakara suresinin başlarında geçtiği gibi bugün ellerinde bulunan Tevrat'ta kendileri için büyük bir nasihat olduğunu ifade etmektedir.<sup>58</sup>

Yazar, A'râf/7, 145. ayetin izahında, Mâide/5, 60. ayetinin tefsirinde<sup>59</sup> Tevrat'tan zikredilenlere atıfta bulunarak<sup>60</sup> oradaki nakilleri tekrarlamaktan kaçınmaktadır.

#### 11. Kullandığı Tevrat Nüshasının Kendi Zamanındaki Nüsha Olduğuna Dikkat Çekmesi

İbrahim Bikâî, kaynak olarak kullandığı Tevrat'ın, kendisiyle çağdaş olan Yahudilerin o gün ellerinde bulunan nüshalar olduğunu vurgulamaktadır.

Âl-i İmrân/3, 112. ayeti tefsir ettikten sonra, söz konusu ayetle Tevrat'ın örtüştüğünü işaret ederken, "Bu, şimdi (Yahudilerin) ellerinde bulunan Tevrat'ın tercümesinde gördüğüm şeye uymaktadır" tespitinde bulunmaktadır.<sup>61</sup>

Diğer bir örnek de şudur: A'râf/7, 137. ayetin tefsirinde Tevrat'tan yaptığı alıntıya başlamadan önce, "açıklamaya ihtiyaç duyulanların şu an Yahudilerin ellerinde bulunan Tevrat'tan açıklanması" ifadesini kullanarak konuya dikkat çekmektedir.<sup>62</sup>

#### 12. Kur'an-ı Kerim ile Tevrat'ın Bazı Konularda Örtüştüğünü İleri Sürmesi

<sup>53</sup> Bkz.: Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 412-413.

<sup>54</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 163.

<sup>55</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, III, 117.

<sup>56</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, III, 111.

<sup>57</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 160.

<sup>58</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 509.

<sup>59</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 488 vd.

<sup>60</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, III, 111. Diğer örnekler için bkz.: III, 130; III, 143; III, 487.

<sup>61</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 137.

<sup>62</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, III, 92. Diğer örnek için bkz.: II, 428.



Müfessirin yer yer Kur'an-ı Kerim ile Tevrat'ı içerik olarak karşılaştırdığı görülmektedir.

Mâide/5, 5. ayette bildirilen Müslümanların Ehl-i Kitap olan kadınlarla evlenilebileceği konusunun Tevrat'ta da bildirildiğine dikkat çekmekte, İkinci ve Beşinci Sifirlerden yaptığı alıntılarla konuyu ortaya koymaktadır.<sup>63</sup>

Bu husustaki başka bir örnek ise yazarın Âl-i İmrân/3, 112. ayetin tefsirindeki yaklaşımıdır. Söz konusu ayetin, babasının günahına razı olan çocuğun hesaba çekileceğine delalet ettiğini ileri süren Bikâi, bunun Tevrat'ta gördüğünü söylediği şeye uygun olduğunu ifade etmekte ve bu konuda Tevrat'ın İkinci Sifirinden bazı bilgiler aktarmaktadır.<sup>64</sup>

### 13. Tevrat'ı Hadislerle Karşılaştırması

Müfessir, Mâide/5, 22-26. ayetlerin tefsirinden sonra Tevrat'tan yaptığı alıntının sonunda Yeşu'nun duası neticesinde güneşin durması olayına yer vermektedir. Bunun ardından söz konusu hadiseyi Peygamber'in (a.s.) anlattığını, Buhârî'nin Sahih'inin Humus ve Nikâh bölümlerinde, Müslim'in de yine Sahih'inin Megâzî bölümünde bunu Ebu Hureyre'den (r.a.) rivayet ettiğini bildirmektedir.<sup>65</sup>

Bikâi'nin bu konuda zikrettiği diğer bir örnek de Mâide/5, 44. ayetin izahı sadedindedir. 41. ayetten bu ayete kadar olan ayetlerin zina hakkında indiğini belirten müfessir, zina cezasının recm olduğunu bildiren hadislere yer verdikten sonra aynı suça aynı cezanın Yahudilere kendi kitapları Tevrat'ta da verildiğini önce Üçüncü Sifir'den, sonra da Beşinci Sifir'den yaptığı alıntılarla göstermektedir.<sup>66</sup>

### 14. Tevrat'ı Diğer İsrâîlî Kaynaklarla Karşılaştırması

Yazar, nadiren Yahudi kültürüyle yetişmiş yazarların eserlerine de atıflarda bulunmaktadır.

<sup>63</sup> Bikâi, *Nazmü'd-Dürer*, II, 400: ... وتزوج بنيك من بناتكم وبناتك من بنهم ... وما يؤيد ذلك أن في السفر الثاني من التوراة: ... وقال في الخامس منها .... ولا تزوجوا بناتكم من بنهم ، ولا تزوجوا بنيكم من بناتكم

Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, el-Ahdü'l-Kadîm, *el-Hurûc, el-Ashâhü'r-Râbi ve's-Selâsûn*, s. 144; *et-Tesniye, el-Ashâhü's-Sâbi*, s. 290.

<sup>64</sup> Bikâi, *Nazmü'd-Dürer*, II, 137. Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, el-Ahdü'l-Kadîm, *el-Hurûc, el-Ashâhü'l-İsrân*, s. 119. Tevrat'taki bilginin Kur'an-ı Kerim'dekiyle çatıştığına örnek olarak bkz.: IV, 26.

<sup>65</sup> Bikâi, *Nazmü'd-Dürer*, II, 441. Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, el-Ahdü'l-Kadîm, *Yeşu, el-Ashâhü'l-Âşir*, s. 352.

<sup>66</sup> Bikâi, *Nazmü'd-Dürer*, II, 460-464. Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, el-Ahdü'l-Kadîm, *Laviyyin*, *el-Ashâhü'l-İsrân*, s. 190; Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, el-Ahdü'l-Kadîm, *et-Tesniye, el-Ashâhü'l-İsrân*, s. 314. Diğer örnekler için bkz.: II, 465-466; III, 225; V, 524-527.

Örneğin A'râf/7, 157. ayetin tefsirinde "ümme nebi"yi ele alırken Tevrat'tan bir paragraf kadar nakilde bulunduktan sonra, büyük Yahudi bilginlerinden biri olduğunu söylediği Samuel b. Yahya el-Mağribî'nin Müslüman oluş gerekçesini anlattığı kitabından<sup>67</sup> alıntı yapmaktadır.<sup>68</sup> Müfessir bir sayfa sonra yine aynı yazarın bu kez *Gâyetü'l-Maksûd fi'r-Reddi ale'n-Nasârâ ve'l-Yahûd* isimli kitabından nakilde bulunmaktadır.<sup>69</sup>

Bu konuda son olarak müfessirin Tevrat'ı oldukça dikkatli okuduğuna, onda yer almayan konularda Yahudi bilginlerden yararlanmak istediğine dikkat çekmek istiyoruz. Kendisi, Hz. Hûd kıssasının anlatıldığı Hûd/11, 59. ayeti açıklarken şöyle demektedir: Bu ve Semud kıssası, ne Tevrat'ta ne de peygamber sıfırlarında yer almaktadır. Bunları onların bilginlerinden birine sordum. Hiçbir şey bilmediğini, ne Âd'ı ne de Semûd'u duyduğunu gördüm.<sup>70</sup>

## II. İNCİL

Bikâî'nin Tevrat'tan yaptığı alıntılara değindikten sonra, şimdi de yazarın İncil'e olan yaklaşımına değinmek istiyoruz.

### 1. Kullandığı İncil Nüshalarının Kendi Zamanındakiler Olduğuna Dikkat Çekmesi

Müfessir Tevrat'tan yaptığı nakillerde takındığı tutumunu, İncil konusunda da sürdürmekte, kullandığı İncillerin kendi zamanındakiler olduğuna dikkat çekmekte, okuyucunun yanlış bir anlayışa kaymasının önüne geçmeye çalışmaktadır.

Bu konuda zikredilebilecek ilk örnek, Nisâ/4, 158. ayetin izahının ardından İncil'den yapacağı nakle, "bugün Hıristiyanların ellerinde bulunan İncil'de İsa'nın (a.s.) göğe yükseltilmesi" başlığıyla girmekte, daha başta kaynağın özelliğine vurgu yapmaktadır.<sup>71</sup>

En'âm/6, 19. ayetin tefsirinde, Hıristiyanların elindeki İncil'de yaptığım araştırmaya göre böyle değildir, ifadesinde yine bu tutum görülmektedir.<sup>72</sup>

### 2. İncil'e Açıklamalar Yapması

Bikâî'nin, tefsirinde Tevrat'tan yaptığı nakillerde olduğu gibi, İncil'den yaptığı nakillerde de kimi zaman bazı izahlar yapmaktadır.

<sup>67</sup> Çevirisi için bkz.: Samuel b. Yahya el- Mağribi, *Bir Rüyanın İzinde*, (Çev.: Osman Cilacı), İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

<sup>68</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, III, 125.

<sup>69</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, III, 126. Ayrıca bkz.: II, 674; III, 301. Farklı bir örnek için bkz.: III, 138.

<sup>70</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, III, 546.

<sup>71</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 351.

<sup>72</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 603. Diğer bir örnek için bkz.: II, 513.

Mâide/5, 75. ayeti hakkında yaptığı alıntılardan sonra bazı kelimelerin anlamları ve hareketleri/nasıl okunacakları konusunda açıklamada bulunmaktadır.<sup>73</sup>

Yine aynı surenin 113. Ayetin tefsirinde İncillerden alıntıda bulunduğundan sonra bazı kelimelerin açıklamalarını yaptığı görülmektedir.<sup>74</sup>

### 3. Kullandığı Kaynakları İncil'le Karşılaştırması

Yazarın, kaynakları karşılaştırmalı olarak kullanmasına Tevrat'ı ele aldığımız bölümde değinilmişti. Aynı yaklaşımın İncil hakkında da sürdürüldüğü görülmektedir.

En'âm/6, 19. ayetin tefsirinde, İbn İshak'tan Hz. İsa'nın havarilerinin kimler olduğu konusunda bilgilere yer verdikten sonra<sup>75</sup>, Hıristiyanların ellerinde bulunan İncil'de yaptığım araştırma bundan farklıdır, demektedir, Matta, Luka, Markos İncillerinden yaptığı alıntılarla konuya açıklık getirmeye çalışmaktadır.<sup>76</sup>

Bu konudaki başka bir örnek de Saff/61, 6. ayetin tefsirinde peygamberimizin Hz. İsa tarafından müjdelendiği hususunda İncillerden yaptığı alıntının ardından<sup>77</sup> aynı konuyla ilgili olarak İbn Hişam'ın Sire'sinden bilgi vermektedir.<sup>78</sup>

### 4. İncil'i Hadislerle Karşılaştırması

Müfessir, Bakara/2, 275. ayetindeki şeytanın dokunmasını yorumlarken, "işte burada ben sana düşünen kimseler için ikna edici olan hadislerden ve Allah'ın daha önce gönderdiği kitaplardan bazı şeyler anlatacağım" demektedir, sonra insan-şeytan ilişkisi konusunda Peygamberimizin hadislerine yer vermekte ve Matta<sup>79</sup>, Luka<sup>80</sup> ile Markos<sup>81</sup> İncillerinden nakilde bulunmaktadır.<sup>82</sup>

<sup>73</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 514.

(والتجديف هو الكفر بالنعيم، ويونان: يونس عليه السلام، والكريزة - بينها لوقاً بأنها الإنذار، واليمين: اليمن، والأركون - بضم الهمزة والكاف

بينهما راء مهمله ساكنة: الكبير، ويروشليم - بفتح التحتانية وضم المهمله ثم شين معجمة: بيت المقدس)

<sup>74</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 568-569.

(قوله: المعد، من أعمده - إذا غسله في ماء العمودية، قوله: تبرت، أي صارت بريّة بالنسبة إليهم، قوله: يعبر المدن، أي يذكر ما أوجب لها

العار، قوله: القوات جمع قوة وهي المعجزات هنا، قول: الذي هويت، يعني أحببت حباً شديداً)

<sup>75</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 602-603.

<sup>76</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 603-607. Krş.: el-Ahdü'l-Cedîd, *Matta, el-Ashâhü'l-Âşir*, s. 17; *Markos, el-Ashâhü's-Sâlis*, s. 60; *Luka, el-Ashâhü's-Sâdis*, s. 101.

<sup>77</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, VII, 578-582. Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, el-Ahdü'l-Cedîd, *Yuhanna, el-Ashâhü'l-Hâdî Aşere*, s. 168.

<sup>78</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, VII, 582.

<sup>79</sup> Krş.: el-Ahdü'l-Cedîd, *Matta, el-Ashâhü's-Sâbiu Aşere*, s. 31-32.

<sup>80</sup> Krş.: el-Ahdü'l-Cedîd, *Luka, el-Ashâhü'r-Râbiu*, s. 98.

<sup>81</sup> Krş.: el-Ahdü'l-Cedîd, *Markos, el-Ashâhü'l-Hâmis*, s. 63.

<sup>82</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 532.

Bikâî, En'âm/6, 19. ayetin izahında Hz. İsa'nın, elçi olarak gönderdiği Havarilerle<sup>83</sup> Peygamberimizin kendileriyle davet mektubu gönderdiği elçilerin isimlerini zikretmekte, her iki peygamberin mesajını tebliğ eden kişilerin karşılaştırmasını yapmaktadır.<sup>84</sup>

##### 5. Tefsirlerdeki İsrâîlî Haberlerle İncil'i Karşılaştırması

Bikâî, az da olsa İncil ile tefsir kaynaklarının karşılaştırılmasına imkân verecek tarzda bir üslup kullanmaktadır. En'âm/6, 19. ayetin tefsiriyle ilgili olarak önce İncil'den Hz. İsa'nın havarilerini davetçi olarak etrafa göndermesi hakkında bilgiler aktarmakta,<sup>85</sup> ardından aynı bağlamda Beğavî'nin tefsirinden nakilde bulunmaktadır.<sup>86</sup>

##### 6. İncillerden Ayrı Ayrı Nakilde Bulunması

Bilindiği gibi bugün Hıristiyanların elindeki İncil, dört İncil'den oluşmaktadır. Bunlar, Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncilleridir. Bikâî, mümkün olduğunca bir konu hakkında dört İncil'den de bazı bilgiler aktarmaktadır. Bakara/2, 87. ayetinde zikredilen Hz. İsa'nın Rûhu'l-Kudüs ile desteklenmesi meselesini izah ederken, dört İncil'den, özet bilgilere yer vermektedir.<sup>87</sup>

İbrahim Bikâî, Bakara/2, 253. ayetinde bahsedilen Hz. İsa'ya verilen mucizelerle ilgili olarak İncillerden bazı bilgiler aktarmaktadır.<sup>88</sup>

##### 7. İslam'a Aykırı Olan Yerlere Dikkat Çekmesi

Müfessir, İncil'den yaptığı nakillerde İslam'a aykırı olan yerleri de nazara vermektedir. Bakara/2, 87. ayeti dolayısıyla aktardığı bilgilerin ardından, burada şeriatımıza göre kullanılması caiz olmayan lafızlar bulunmaktadır demek suretiyle okuyucuyu uyarmaktadır.<sup>89</sup>

Müfessirin bu tavrının görüldüğü başka bir yer de Bakara/2, 253. ayeti çerçevesinde yaptığı nakillerin sonudur. Burada, baba ve

<sup>83</sup> Bkz.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, el-Ahdü'l-Cedîd, *Matta, el-Ashâhü'l-Âşir*, s. 17; *Markos, el-Ashâhü's-Sâlis*, s. 60; *Luka, el-Ashâhü's-Sâdis*, s. 101.

<sup>84</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 603-610.

<sup>85</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 603-607. Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, el-Ahdü'l-Cedîd, *Matta, el-Ashâhü'l-Âşir*, s. 17; *Markos, el-Ashâhü's-Sâlis*, s. 60; *Luka, el-Ashâhü's-Sâdis*, s. 101.

<sup>86</sup> Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, II; 44-45. Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta vardır: Bikâî, İncil'den bu nakli En'âm/6, 19. ayetinde yapmakta, Beğavî ise Bikâî'nin kendisinden aktardığı bu nakli, Âl-i İmrân/3, 54. ayetin tefsirinde vermektedir.

<sup>87</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 185-189. Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, el-Ahdü'l-Cedîd, *Matta, el-Ashâhü'r-Râbi*, s. 7; el-Ahdü'l-Cedîd, *Markos, el-Ashâhü'l-Evvel*, s. 56; el-Ahdü'l-Cedîd, *Matta, el-Ashâhü'r-Râbi*, s. 7.

<sup>88</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 487-491. Krş.: el-Ahdü'l-Cedîd, *Matta, el-Ashâhü'l-Hâmis*, s. 8; el-Ahdü'l-Cedîd, *Yuhanna, el-Ashâhü'l-Evvel*, s. 146; el-Ahdü'l-Cedîd, *Luka, el-Ashâhü'r-Râbiu Aşere*, s. 123.

<sup>89</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 189.

rab lafızlarının kullanılmasının şeriatımıza göre uygun olmadığını söylemektedir.<sup>90</sup>

#### 8. İncil'de Hz. İsa Dışında Hakkında Nakilde Bulunduğu Kişiler

Müfessir İncil'i genellikle Hz. İsa hakkında kaynak olarak kullanmaktadır Bunun bazı istisnaları vardır ve bunlardan biri Süleyman (a.s.) peygamberdir. Yazarın Bakara/2, 102. ayetinin tefsirinde Süleyman'ın (a.s.) şeceresini, Matta İncil'inin başında zikredildiğine göre diyerek verdiği görülmektedir.<sup>91</sup>

Bu hususta verilebilecek diğer bir örnek ise Hz. Yahya'dır. Âl-i İmrân/3, 43. ayetinin tefsirinde Hz. İbrahim ve namazla ilgili yaptığı nakillerin ardından Hz. Yahya ile ilgili bilgiler vermektedir.<sup>92</sup>

#### 9. İncilleri Birleştirerek Vermesi

Müfessir İncillerden nakilde bulunacağı zaman bunları toplayarak hep birlikte vermektedir. Âl-i İmrân/3, 43. ayetin izahında İncillerden Hz. Yahya hakkında bilgi vermeye başlarken, bunların lafızlarını mezcettiğini ve tek bir hale getirdiğini ifade etmektedir.<sup>93</sup>

Mâide/5, 46. ayetinde de aynı şekilde, bazı İncillerin sözünü bazısına mezcettiğini bildirmektedir.<sup>94</sup>

#### 10. İncilleri Birbirleriyle Karşılaştırması

Müfessir İncil'den alıntı yaparken yer yer İncillerdeki farklılıklara da dikkat çekmektedir. Mesela Nisâ/4, 158. ayetin tefsirinde yaptığı oldukça uzun alıntıda zaman zaman İncilleri karşılaştırmaktadır.<sup>95</sup>

En'âm/6, 19 ayetin tefsirinde havarilerin isimlerini sayarken İncillerin bunları değişik verdiklerine işaret etmektedir.<sup>96</sup>

#### 11. İncillerden Yaptığı Alıntıyı Veriş Tarzı

Müfessirin İncil'den yaptığı nakilleri çeşitli şekillerde verdiği görülmektedir. Bazen "Luka İncil'inin başında mütercimi şöyle de-

<sup>90</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 491. Diğer örnekler için bkz.: I, 189; II, 106; II, 106; II, 364; II, 569; II, 607; V, 206; VII, 469.

<sup>91</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 206. Krş.: el-Ahdü'l-Cedîd, *Matta, el-Ashâhü'l-Evvel*, s. 3.

<sup>92</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 82-87. Krş.: el-Ahdü'l-Cedîd, *Luka, el-Ashâhü'l-Evvel*, s. 89; el-Ahdü'l-Cedîd, *Matta, el-Ashâhü's-Sâlis*, s. 6; el-Ahdü'l-Cedîd, *Markos, el-Ashâhü'l-Evvel*, s. 56. Müfessir, az da olsa bazı konuları da nakletmektedir. Örneğin, Hadîd/57, 27. ayetin tefsirinde zühd, Allah'a yönelme, ruhbanlıkla ilgi birkaç sayfalık nakilde bulunmaktadır. Bkz.: Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, VII, 464-469.

<sup>93</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 82.

<sup>94</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 468. Müfessir, bu bağlamda (مجمع، خلط، جمع) gibi ifadeler kullanmaktadır. Diğer örnekler için bkz.: I, 532; II, 603; V, 205; VII, 45;

<sup>95</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 351-363.

<sup>96</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 603.

miştir",<sup>97</sup> bazen "İncil mütercimlerinden biri olan Yuhanna şöyle demiştir ki",<sup>98</sup> bazen "Markos İncil'inde (denilmiştir ki)",<sup>99</sup> bazen de "Yuhanna, İncil'inde demiştir ki"<sup>100</sup> gibi ifadelerle alıntıya başlamaktadır.

### 12. İncillerden Yaptığı Alıntıyı Bitiriş Tarzı

Bikâî, Nisâ/4, 158. ayetin tefsirinde yaptığı oldukça uzun alıntıda, bu kıssayla ilgili İncillerden yapmak istediğim alıntı burada bitti, diyerek konuyu bağlamaktadır.<sup>101</sup>

Müfessirin bu konuyla ilgili yaklaşımına diğer bir örnek şudur: En'âm/6, 19. ayet çerçevesinde yaptığı naklin sonunda, İncillerden naklettiklerim bitti, demektedir.<sup>102</sup>

### Tevrat ile İncil'i Karşılaştırması

Müfessir genelde ya yalnızca Tevrat'tan ya da sadece İncil'den alıntı yapmaktadır. Nadiren her iki kitaptan da nakillere yer verdiği görülmektedir. Böylece okuyucu her iki kutsal kitabın yaklaşımını değerlendirme imkânı bulabilmektedir.

Mesela Bakara/2, 132. ayetinin açıklaması bağlamında, "Tevrat'ta İbrahim'in (a.s.) kıssasının anlatılması" başlığı altında Birinci Sifir'den Hz. İbrahim'le ilgili bilgiler aktarırken, "Bu bir biçimde İncil'e muhaliftir, Luka İncil'inde şöyle demiştir" diyerek iki kutsal kitap arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>103</sup>

Bunlardan bir diğeri de A'râf/7, 157. ayetin açıklamasındadır. Yazar bu ayetteki "ümme nebi'nin Peygamberimiz Muhammed (s.a.v.) olduğunu önce Tevrat'tan, daha sonra da İncillerden yaptığı alıntılarla ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>104</sup>

### III. ZEBUR

Bilindiği gibi Zebur, Davud'a (a.s.) verilen kitaptır. İbrahim Bikâî, tefsirinde daha çok Davud peygamberin zikredildiği yerlerde konunun anlaşılmasına katkı olsun diye Zebur'dan bazı bilgiler ak-

<sup>97</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 82.

<sup>98</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, V, 205.

<sup>99</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 531.

<sup>100</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 470.

<sup>101</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 363. (انتهى ما أردته هنا من الأناجيل من هذه القصة.)

<sup>102</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, II, 607. (انتهى ما نقلته من الأناجيل) Farklı bir örnek için bkz.: II, 106.

<sup>103</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, I, 245-246.

<sup>104</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, III, 125-129. Tevrat ile Zebur'u aynı ayetin tefsirinde kaynak olarak kullanmasına örnek olarak bkz.: IV, 61-62, 63-64.

tarmaktadır.<sup>105</sup> Bunlar, Tevrat ve İncil'den nakledilenlere kıyasla daha azdır.

Müfessirin Zebur'dan yararlandığı ilk yer, Mushaf'ın tertibine göre Kur'an'da Davud (a.s.) peygamberin isminin geçtiği ilk yer olan Bakara/2, 248-252. ayetlerinde anlatılan Câlût-Tâlût kıssasında Davud'un Câlût'u öldürme hadisesidir.<sup>106</sup> Burada Zebur'un son bölümü olduğunu söylediği 151. Mezbur'u alıntılıyarak orada da Davud peygamberin Câlût'u öldürdüğünün anlatıldığını söylemektedir.<sup>107</sup>

#### *Bir Konu Hakkında Zebur'dan Birden Çok Alıntıda Bulunması*

Müfessir kaynak olarak az kullandığı Zebur'dan yer yer aynı konuyla ilgili birden fazla yerden nakilde bulunmaktadır.

İsrâ/17, 44. ayetin tefsirinde göklerin ve yerin tesbih etmesi konusunun Hz. Davud'un Zebur'unda yer aldığını ve bunun teşvik edildiğini söyledikten sonra 68., 85., 88. 95., 97. 148. ve 150. mezmurlardan nakilde bulunmaktadır.<sup>108</sup>

Bu konuyla ilgili diğer bir örnek ise şudur: Müfessir, aynı surenin 101. ayetinde bahsedilen Hz. Musa'ya verilen dokuz mucizeyi açıklarken bunun Zebur'da özet olarak verildiğini söyledikten sonra konuyla ilgili olarak 77. ve 104. mezmurlardan bilgiler aktarmaktadır.<sup>109</sup>

Zebur'dan en uzun ve en çok alıntı yapılan yer, Enbiyâ/21, 105. ayetin tefsiridir. Toplam yedi sayfa (s. 117-124) civarındaki bu alıntılar, 1., 2., 5., 6., 12., 14., 16., 17., 21., 30., 33., 34., ve 36. mezmurlardan yapılmıştır.<sup>110</sup>

#### **IV. Nazmü'd-Dürer'deki Kitab-ı Mukaddes ve Bugünkü Matbu Kitab-ı Mukaddes**

Yukarıda da görüldüğü üzere, müfessirin kaynak olarak kullandığı Kitab-ı Mukaddes'i sık sık, "bugün ellerinde mevcut olan" şeklinde nitelendirmektedir. Biz müfessirin tefsirinde kullandığı nüsha ile bugünkü nüshalar arasındaki farkı bir nebze olsun gös-

<sup>105</sup> Bu istisnalardan biri, Yûsuf/12, 57. ayetinin tefsirinde yapılan nakildir. Bkz: Bikâi, *Nazmü'd-Dürer*, IV, 61.

<sup>106</sup> Bikâi, *Nazmü'd-Dürer*, I, 480.

<sup>107</sup> Bugün elde mevcut olan Kitab-ı Mukaddesler genelde Yahudi/Masoterik metne dayandığından bunlarda toplam 150 ilahi bulunmakta, Bikâi'nin zikrettiği 151. ilahi yer almamaktadır. Bu ilahi, Yetmişler tercümesi olarak bilinen Septuagint/Grek nüshasında bulunmaktadır. [http://en.wikipedia.org/wiki/Psalm\\_151](http://en.wikipedia.org/wiki/Psalm_151) Krş.: *el-Kitâbü'l-Mukaddes, Mezâmîr, el-Mezmûru'l-Mie ve'l-Hamsûn*, s. 936-937.

<sup>108</sup> Bikâi, *Nazmü'd-Dürer*, IV, 385-386.

<sup>109</sup> Bikâi, *Nazmü'd-Dürer*, IV, 431.

<sup>110</sup> Bikâi, *Nazmü'd-Dürer*, V, 117-124.

termek için Ahd-i Atik/Tevrat, Zebur ve Ahd-i Cedit/İncil'den kısa birer bölüm sunuyoruz ki, o günden bugüne meydana gelen farklılıklar görülebilsin. Ayrıca bunların Türkçesini de hemen altında vereceğiz.

### 1. Tevrat:

اذْكُرُوا هَذَا الْيَوْمَ الَّذِي فِيهِ خَرَجْتُمْ مِنْ مِصْرَ مِنْ بَيْتِ الْعِبُودِيَّةِ، فَإِنَّهُ بِيَدِ قَوِيَّةِ أَخْرَجَكُمْ الرَّبُّ مِنْ هُنَا. وَلَا يُؤْكَلُ خَمِيرٌ. الْيَوْمَ أَنْتُمْ خَارِجُونَ فِي شَهْرِ أَبِيبِ. وَيَكُونُ مَتَى أَدْخَلَكَ الرَّبُّ أَرْضَ الْكَنْعَانِيِّينَ وَالْحِثِّيِّينَ وَالْمُورِيِّينَ وَالْحَوِيِّينَ وَالْيَبُوسِيِّينَ الَّتِي حَلَفَ لآبَائِكَ أَنْ يُعْطِيكَ، أَرْضًا تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلًا، أَنْتَ تَصْنَعُ هَذِهِ الْخِدْمَةَ فِي هَذَا الشَّهْرِ. سَبْعَةَ أَيَّامٍ تَأْكُلُ فَطِيرًا، وَفِي الْيَوْمِ السَّابِعِ عِيدٌ لِلرَّبِّ. لَفَطِيرٌ يُؤْكَلُ السَّبْعَةَ الْأَيَّامَ، وَلَا يُرَى عِنْدَكَ مَخْتَمَرٌ، وَلَا يُرَى عِنْدَكَ خَمِيرٌ فِي جَمِيعِ نُحُومِكَ.<sup>111</sup>

اذكروا هذا اليوم الذي خرجتم فيه من مصر من العبودية والرق ، لأن الرب أخرجكم من ههنا بيد منيعة فلا يؤكل الخمير في هذا اليوم وهو ذا أنتم خارجون في شهر الفقاخ - وفي نسخة : الفريك - فإذا أدخلكم الرب إلى أرض الكنعانيين والحيثانيين والأمورانيين والجاوانيين واليابسانيين والفرزانيين كالذي أقسم لآباتكم أن يعطيكم الأرض التي تغل السمن والعسل ، تعملون هذا العمل في هذا الشهر ، كلوا الفطير سبعة أيام ولا يوجدن الخمير عندهم.<sup>112</sup>

Mısır'dan, esirlik evinden çıktığınız bugünü hatırlayın. Rab, sizi buradan güçlü bir el ile çıkardı. Mayalı ekmek yenilmeyecektir. Bugün siz Abib ayında çıkıyorsunuz. Ve vaki olacak ki, Rab seni Kenanlı, Hitti, Amori, Hivi ve Yebusilerin diyarına babalarına vermeye yemin ettiği süt ve balla dolup taşan diyara sokacak, sen de bu ayda bu hizmeti yapacaksın. Yedi gün mayasız ekmek yiyeceksin. Yedinci günde Rabbin bayramı olacak. Yedi gün mayalı ekmek yenilecek, senin yanında mayalı ekmek görülmecek. Senin bütün sınırların içinde mayalı ekmek görülmecek.

Mısır'dan, esirlik ve kölelikten çıktığınız bugünü hatırlayın. Rab, sizi buradan güçlü bir el ile çıkardı. Bu günde mayalı ekmek yenilmeyecektir. Bugün siz Fekah -diğer bir nüshada, Ferik- ayında çıkıyorsunuz. Ve vaki olacak ki, Rab sizi Kenanlı, Hitti, Amori, Hivi, Yebusi ve Ferzanilerin diyarına -babalarınıza vermeye yemin ettiği süt ve balla dolup taşan diyara sokacak, siz de bu ayda bu hizmeti yapacaksınız. Yedi gün mayasız ekmek yiyin. Sizin yanınızda mayalı ekmek bulunmayacak.

### 2. Zebur

الْمَزْمُورُ الْأَوَّلُ: طُوبَى لِلرَّجُلِ الَّذِي لَمْ يَسْئَلْ فِي مَشُورَةِ الْأَشْرَارِ، وَفِي طَرِيقِ الْخُطَاةِ لَمْ يَقِفْ، وَفِي مَجْلِسِ الْمُسْتَهْزِئِينَ لَمْ يَجْلِسْ. لَكِنْ فِي نَامُوسِ الرَّبِّ مَسْرَتُهُ، وَفِي نَامُوسِهِ يَلْهَجُ نَهَارًا وَلَيْلًا. فَيَكُونُ كَشَجَرَةٍ مَغْرُوسَةٍ عِنْدَ

<sup>111</sup> el-Kitâbü'l-Mukaddes, el-Ahdü'l-Kadîm, el-Hurûc, el-Ashâhü's-Sâlis Aşere, s. 107-108.

<sup>112</sup> Bikâi, Nazmü'd-Dürer, I, 151.



مَجَارِي الْمِيَاهِ، الَّتِي تُعْطِي ثَمَرَهَا فِي أَوَانِهِ، وَوَرَقَهَا لَا يَدْبُلُ. وَكُلُّ مَا يَصْنَعُهُ يَنْجَحُ. لَيْسَ كَذَلِكَ الْأَشْرَارُ، لِكَيْفِهِمْ كَالْعَصَافَةِ الَّتِي تُذَرِّيهَا الرِّيحُ. لِذَلِكَ لَا تَقُومُ الْأَشْرَارُ فِي الدِّينِ، وَلَا الْخَطَاةُ فِي جَمَاعَةِ الْأَبْرَارِ. لِأَنَّ الرَّبَّ يَعْلَمُ طَرِيقَ الْأَبْرَارِ، أَمَّا طَرِيقُ الْأَشْرَارِ فَتَهْلِكُ.<sup>113</sup>

المزمور الأول: طوبى للرجل الذي لا يتبع رأي المنافقين، ولم يقف في طريق الخاطئين، ولم يجلس في مجالس المستهزئين، لكن في ناموس الرب مشيئته، وفي سننه يتلوا ليلاً ونهاراً، فيكون كمثل الشجرة المغروسة على مجاري المياه التي تعطي ثمرها في حينها، وورقها لا ينتثر، وكل ما يعمل يتم، ليس كذلك المنافقون، بل كالهباء الذي تدره الرياح عن وجه الأرض، فلماذا لا يقوم المنافقون في القضاء ولا الخطاة في مجمع الصديقين، لأن الرب عالم بطريق الأبرار، وطريق المنافقين تبيد.<sup>114</sup>

**Birinci Mezmur: Kötülerin öğüdüyü yürümeyen adama müjdelersun, o günahkârların yolunda durmaz, alay edenlerin meclisinde oturmaz. Onun sevinci ancak Rabbin yasasındadır. Gece gündüz Onun yasasını düşünür. Akarsular kenarına dikilmiş ağaç gibidir, meyvesini zamanında verir, yaprağı solmaz. Yaptığı her iş iyi gider. Kötüler böyle değildir. Onlar ancak rüzgârın süpürüp götürdüğü saman çöpü gibidir. Bundan dolayı kötüler hüküm gününde, günahkârlar da iyiler topluluğu içinde durmazlar. Çünkü Rab, iyilerin yolunu bilir. Kötülerin yolu ise yok olur.**

**Birinci Mezmur: Münafıkların görüşüne uymayan adama müjdelersun, o günahkârların yolunda durmaz, alay edenlerin meclislerinde oturmaz. Onun dilemesi ancak Rabbin yasasındadır. Gece gündüz Onun yasalarına uyar. Akarsular kenarına dikilmiş ağaç gibi olur, meyvesini zamanında verir, yaprağı dağılmaz. Yaptığı her iş tamamlanır. Münafıklar ise böyle değildir. Aksine onlar rüzgârların yeryüzünden süpürüp götürdüğü toz gibidir. Bundan dolayı münafıklar yargı gününde, günahkârlar da doğrular topluluğu içinde durmazlar. Çünkü Rab, iyilerin yolunu bilendir. Münafıkların yolu ise yok olur.**

### 3. İncil:

وَبَعْدَ هَذَا كَانَ عَيْدٌ لِلْيَهُودِ، فَصَعِدَ يَسُوعُ إِلَى أُورُشَلِيمَ. وَفِي أُورُشَلِيمَ عِنْدَ بَابِ الصَّنَانِ بَرَكَةٌ يُقَالُ لَهَا بِالْعِبْرَانِيَّةِ «بَيْتُ حِسْدَا» لَهَا حَمْسَةٌ أَرْوَاقَةٌ. فِي هَذِهِ كَانَ مُضْطَجِعًا جُمُهورٌ كَثِيرٌ مِنْ مَرْضَى وَعُمِيٍّ وَعُجْرٍ وَعَسْمٍ، يَتَوَقَّعُونَ تَحْرِيكَ الْمَاءِ. لِأَنَّ مَلَكَاً كَانَ يَنْزِلُ أَحْيَانًا فِي الْبَرَكَةِ وَيَحْرِكُ الْمَاءَ.<sup>115</sup>

<sup>113</sup> el-Kitâbü'l-Mukaddes, el-Ahdü'l-Kadîm, el-Mezâmîr, el-Mezmûru'l-Evvel, s. 834.

<sup>114</sup> Bikâi, Nazmü'd-Dürer, V, 117-118.

<sup>115</sup> el-Kitâbü'l-Mukaddes, el-Ahdü'l-Cedîd, Yuhanna, el-Ashâhü'l-Hâmis, s. 153.

وبعد هذا كان عيد اليهود فصعد يسوع إلى يروشلیم، وكان هناك بيروشلیم مكان يسمى بالعبرانية بيت الرحمة، وكان فيه خمسة أروقة، وكان خلق كثير من المرضى مطروحين فيها وعمي ومقعدون وجافون، فكانوا يتوقعون تحريك الماء، لأن ملاكاً كان يترل إلى الصبغة في حين بعد حين، وكان يحرك الماء.<sup>116</sup>

Bundan sonra Yahudilerin bir bayramı vardı. İsa Yerusâlim'e çıktı. Yerusâlim'de Koyun kapısı yanında, İbrânicce Beythesta denilen beş eyvanlı bir havuz vardır. Bunun içinde hasta, kör, topal, azası kurumuş olan büyük bir topluluk yatardı. Onlar suyun hareket etmesini beklerlerdi. Çünkü bir melek bazen havuza iner, suyu hareket ettirirdi.

Bundan sonra Yahudilerin bayramı vardı. İsa Yerusâlim'e çıktı. Yerusâlim'de İbrânicce Rahmet Evi denilen bir yer vardı. Orada beş eyvan vardı. Bunun içinde hasta, kör, topal, azası kurumuş olan büyük bir topluluk yatardı. Onlar suyun hareket etmesini beklerlerdi. Çünkü bir melek zaman zaman havuza inerdi, suyu hareket ettirirdi.

### Değerlendirme

Yukarıdaki bilgilerden şu sonuçları çıkarmamız mümkündür:

1. Tespitlerimize göre, İbrâhim Bikâî, tefsir tarihinde açıktan ve adını koyarak Kitab-ı Mukaddes'ten alıntı yapan ve bunun felsefesini ortaya koyan ilk müfessirdir.

2. Müfessir, kendi dönemine göre iyi sayılabilecek bir kaynak gösterme yöntemi kullanmıştır. Hangi kitaptan/bölümden, kitabın neresinden alıntıya başladığını belirtmiş ve alıntının bittiğine de dikkat çekmiştir.

3. Kitab-ı Mukaddes'i kaynak olarak kullanırken, hem Tevrat ve İncil'i, hem de bunları kendi içlerinde karşılaştırması, okuyucuların sağlıklı ve doğru bilgi edinmelerinde bilimsel bir üsluptur.

4. İslami kaynakları, Kitab-ı Mukaddes'le karşılaştırması bilgi kaynaklarımızın nelerle malul olduğunu tespit bakımından önem arz etmektedir.

5. Yaptığı işin doğruluğunu ifade bakımından, Kur'an-ı Kerim, Sünnet-i Nebeviyye, sahabe, selef ve kendisinden önceki âlimlerden örnekler ve deliller getirmesi, tarzının gerekçelendirilmesi ve bunun yeni olmadığını vurgulanması açısından yerinde bir düşünce ve harekettir.

6. Belki de vurgulanması ve önemsenmesi gereken en önemli nokta, müfessirin alıntı yaptığı yerlerde İslam'a, Kur'an-ı Kerim'e,

<sup>116</sup> Bikâî, Nazmü'd-Dürer, II, 470.

şeriata uymayan, bunlarla çatışan, çelişen hususlara dikkat çekmesidir. Bu aynı zamanda kendisine, böyle bir yöntem kullanmasına itiraz edenlere karşı iyi bir argüman sağlamaktadır.

7. Müfessirin kullandığı Tevrat ve İncil'in, kendi zamanındaki olduğu ara ara işaret etmesi de önemlidir. Çünkü böylelikle Bikâî, başka zaman dilimlerinde ve coğrafyalarda ortaya çıkabilecek olan Kitab-ı Mukaddes nüshalarıyla meydana gelebilecek muhtemel sorunların önüne geçmeye çalışmış olmaktadır.

8. Yazar, kaynak olarak Kitab-ı Mukaddes'i çoğunlukla peygamber kıssalarını ele alırken kullanmaktadır.

9. Görebildiğimiz kadarıyla İbrahim Bikâî, en çok Tevrat'tan, sonra da sırasıyla İncil ve Zebur'dan nakilde bulunmuştur. Bunun gerekçesi de muhtemelen Hz. Musa kıssasının, diğer peygamber kıssalarına göre daha geniş yer tutmasıdır.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Müfessir Bikâî, tefsirde yöntem bakımından çığır açan bir bilgidir. Ancak onun kullandığı bu metod, çağdaşları ve sonraki dönemlerde yaşayanlar tarafından doğru anlaşılammış ve bu yöntem geliştirilememiştir. Müfessirin bu tarzının, günümüz Kur'an-ı Kerim araştırmalarına, tefsir çalışmalarına katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.



## **Aile İçi Şiddet ve Huzur/Din Eğitimi\***

**Doç. Dr. Hüseyin YILMAZ\***

### **Özet**

Aile içi şiddet, ailenin bir üyesinin ya da üyelerinin ailenin diğer üyesi ya da üyelerine karşı gösterdiği her türlü sözlü ve fiili saldırganlığı anlamına gelmektedir. Temel insan haklarıyla ilgili bir sorun olan aile içi şiddet, tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de insan onuruna yönelik bir saldırı olarak kabul edilmektedir.

Biyolojik, psikolojik ve sosyal nedenlerden kaynaklanan aile içi şiddet, yasalarda suç kabul edilmesine rağmen, toplumsal bir sorun olmaya devam etmektedir. Aile içi şiddetle mücadelede yasaların, kitle iletişim araçlarının ve aydınların yanında eğitimcilerin de sorumluluğu vardır. Çünkü eğitim, bireyleri bilinçlendirerek toplumda mutlu ve huzurlu bir aile anlayışını geliştirecek en önemli unsurdur.

Bu çalışmada aile içi şiddet, neden ve sonuçlarıyla birlikte ele alınmakta ve şiddetin olmadığı huzurlu bir aile hayatının geliştirilmesine yönelik bazı dinî, ahlakî ve eğitsel öneriler sunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Aile, şiddet, kadına yönelik şiddet, çocuğa yönelik şiddet, aile içi şiddet, din ve ahlak eğitimi, huzur eğitimi.

### **Abstract**

Domestic violence involves verbal or physical assault by one family member or members on another or the other family members. Domestic violence, which is a basic human rights violation, is considered to be an assault on human dignity in our country as it is throughout the world.

Having its source in biological, psychological and social causes, domestic violence continues to be a social problem although it is against the law. Educators, along with the judicial system, the mass media and intellectuals, have responsibilities in fighting against

---

\* Bu makalenin bir özeti, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı tarafından 24-25 Nisan 2010 tarihleri arasında düzenlenen Aile ve Eğitim konulu Tartışmalı İlimi Toplantıda tebliğ olarak sunulmuştur.

\* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.  
[hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr](mailto:hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr), [hyilmaz1969@hotmail.com](mailto:hyilmaz1969@hotmail.com)

domestic violence. Because, education is the chief element to promote the idea of happy and peaceful families in the society by creating an awareness in the individuals.

In this study, domestic violence is addressed with its causes and effects and some religious, moral and educational suggestions are offered to contribute to the realization of a peaceful family life free from domestic violence.

**Key Words:** Family, violence, violence directed at women, violence directed at children, domestic violence, religious and moral education, peace education.

## Giriş

Aile, toplumun en küçük birimi ve en temel yapıtaşdır. İnsan ilişkilerinin başlayıp geliştiği aile, sosyal hayatın da temelini oluşturmaktadır. Sağlıklı bir aile düzeni kurulmadan sosyal hayatı şiddetten arındırmak mümkün değildir.

Yakın zamana kadar mahrem bir konu gibi değerlendirilen aile içi şiddet, son yıllarda bireysel, sosyal ve kültürel bir sorun olarak tartışılmakta ve tüm dünyada insan hakkına yönelik bir saldırı sayılmaktadır.

Ailede şiddetin bir yaşam biçimi ve sorun çözme yöntemi olarak algılanması, doğal olarak çocukları etkilemektedir. Şiddete tanık olan çocuğun kendisi de şiddete eğilim göstermekte ve bu eğilim ergenlik, gençlik ve yetişkinlik döneminde de devam etmektedir. Bu yüzden toplumsal şiddetin nedenlerini öncelikle ailede aramak gerekir.

Düzenli, huzurlu ve mutlu bir aile, bireylerin sevgi, saygı ve dayanışma ilkelerini karşılıklı olarak gözetmelerine bağlıdır. Ailede gözetilen bu ilkeler topluma da yansımakta, toplumun huzur ve refahına katkı sağlamaktadır. Çünkü aile ile toplum arasında çift yönlü bir ilişki vardır. Aile ilişkileri toplumsal davranışların seyrini ve kültürel değerleri etkilediği gibi, toplumun kültürü de aile ilişkilerini etkilemektedir. Dolayısıyla toplumsal bir sorun olan şiddetin aile ile ilişkisini incelemede yarar vardır.

### A.Aile İçi Şiddet

Bir insan hakkı ihlali olan aile içi şiddet, tarih boyunca süregelen sosyal bir sorundur. Bilinen ilk şiddet olgusu, Hz. Âdem'in çocuklarından Kabil'in kendi kardeşi Habil'i öldürmesiyle başlamıştır. O dönemden itibaren insanlığın gündemine giren şiddet, günümüzde küresel düzeydeki yansımaların da etkisiyle değişik boyutlara

ulaşmıştır.

Şiddet kelime olarak sertlik, baskı, eziyet, korkutma, onur kırma, sindirme, zor kullanma, öldürme, yaralama, sakat bırakma, başkaldırma, incitme, hırpalama, kaba ve sert davranma gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Terim olarak ise şiddet, birey ya da grubun başka birey ya da grup üzerinde fiziksel veya psikolojik yönden baskı kurarak zarara neden olmasıdır.<sup>2</sup> Dünya Sağlık Örgütü'ne göre şiddet, "Bireyin kendisine, başkasına, belirli bir topluluk veya gruba karşı yaralama, ölüm, zarara uğrama, bazı gelişim bozuklukları veya yoksunluk ile sonuçlanabilen tehdit ya da fiziksel zor kullanması"<sup>3</sup> demektir. Aile içi şiddet ise "Aile bireylerinden birinin ya da bir kaçının diğer aile bireylerine zarar vermesi, temel hak ve özgürlüklerini kısıtlayıp fiziksel ve psikolojik sıkıntılara maruz bırakması" şeklinde tanımlanabilir.

Aile içi şiddet bazen belli bir amaç için önceden plânlanırken, bazen de ani durumlarda kendini gösterebilir. Hem ailede hem de toplumda meşru bir sorun çözme yöntemi olarak kuşaktan kuşağa devam eden şiddet, zamanla alışkanlığa dönüşerek sıradanlaşmaktadır.

Aile içi şiddetin en açık sonuçları; organ yaralanması, sakatlıklar, gelişim geriliği ve cinsel işlevsizlik, psikolojik rahatsızlık, depresyon, uyku düzensizliği, bunalım, kişilik bozukluğu, intihar, boşanma, ölüm, yetenekleri geliştirememesi, ailede ve toplumda huzursuzluk şeklinde özetlenebilir. Şiddet ortamında büyüyenler, isteklerin şiddet yoluyla daha kolay elde edileceğini düşünebilirler. Yine şiddetin olağan görüldüğü ailelerde sevgi, saygı ve güven duygusu zedelenmekte ve güce dayalı ilişki biçimi güçlenmektedir.

### 1. Uygulanışı Açısından Aile İçi Şiddet

Aile içi şiddetin uygulanış biçimi, toplumdan topluma ve zamana göre değişiklik gösterir. Burada ayrıntıya girilmeden, her toplumda görülebilecek genel şiddet türleri incelenecektir.

#### a. Fiziksel Şiddet

Fiziksel şiddet tokatlama, tekmeleme, tartaklama, hırpalama, kolunu bükme, boğazını sıkma, saçını çekme, burnunu kırma, bedeninin herhangi bir yerinden tutarak iteleme, kesici alet ya da

<sup>1</sup> Bkz: *Türkçe Sözlük*, 10. Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2005, s. 1866.

<sup>2</sup> Bkz: TC. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, *Aile İçi Şiddetin Sebepleri ve Sonuçları*, Yayın No: 86, Ankara 1995, s. xxi; Faruk Kocacık, *Aile İçi İlişkilerde Kadına Yönelik Şiddet*, Sivas 2004, s. 111-12.

<sup>3</sup> E. Krug, G. Linda ve Diğerleri, *World Report on Violence and Health*, World Health Organization, Ceneva 2002.

sopayla yaralama, sıcak suyla yakma, değişik şekillerde işkence yapma, sağlıksız şartlarda yaşamaya zorlama gibi eylemleri içerir.

Aile içi fiziksel şiddeti özetleyen en kapsamlı kavram dayaktır. Yani fiziksel şiddet denilince dayak akla gelir. Dayağın ailede bir terbiye aracı olarak kullanılması, bazı toplumlarda normal karşılanmaktadır. Özellikle sorumluluklarını yerine getirmeyen, emir ve yasaklara itaat etmeyen, iyi geçinmeyen, başkalarına zarar veren ve yalan söyleyen kimselerin dayağı hak ettiği konusunda yanlış bir kanaat vardır. Oysa dayak hem eğitimi hem de disiplini olumsuz etkilemektedir. Nitekim şiddet uygulayanların pek çoğu çaresiz kaldıkları için böylesi bir yöntemi seçtiklerini ancak pişmanlık duyduklarını ifade ederler.

Hz. Muhammed'in hayatına baktığımızda, İslâm eğitiminde dayağın yerinin olmadığı anlaşılmaktadır. "Küçüklerine merhamet etmeyen, büyüklerine saygı göstermeyen bizden değildir."<sup>4</sup> diyen Hz. Peygamber, çocuklar başta olmak üzere herkese sevgi ve merhametle davranmayı öğütlemiştir. Başkasına ait bahçedeki ağaçları taşıdığı için yakalanan çocuk ile Hz. Peygamber arasında şu örnek diyalog geçmiştir: "Hz. Peygamber çocuğa; 'Yavrucuğum, hurma ağaçlarını niçin taşıdın?' diye sorar. Çocuk mahcup bir şekilde; 'Karnım açtı Ya Rasulallah, yemek için...' diye cevap verir. Sonra Hz. Peygamber; 'Yavrum! Bir daha ağaçları taşıma; ama istersen ağaçların altına düşenleri alıp yiyebilirsin' diyerek çocuğa öğüt verir. Sonra da başını okşayarak; 'Allahım! Bu yavrunun karnını doyur' şeklinde ona dua eder."<sup>5</sup> Bu diyalog, hata yapanı suçlayıp cezalandırmadan önce bireyi yanlış davranmaya götüren nedenleri araştırmanın ve sonra da alternatif davranışı öğretmenin gereğini vurgulama açısından önemlidir.

Fiziksel şiddetin pek çok çevrede eğitim ve disiplin yöntemi olarak görüldüğünü daha önce de ifade ettik. Ancak fiziksel şiddet uygulayarak bireyi eğitmenin mümkün olmadığı ve bu yöntemin çoğu kez tehlikeli alışkanlıklara neden olduğu da bir gerçektir. Çünkü en kötü şartlarda yaşamaya, en kötü maddeleri kullanmaya alışan insan fiziksel cezalara da alışabilir. Nitekim sık sık cezalandırılan çocuğun zamanla cezayı umursamaz hale geldiği bilinmektedir.

### **b. Duygusal Şiddet**

Duygusal şiddet; bağırma, azarlama, hakaret etme, aşağılama, surat asma, küçük görme, tehdit etme, alaya alma, gücünün

<sup>4</sup> Tirmizi, Bir 15.

<sup>5</sup> İbn Mâce, Ticaret 67.



üzerinde sorumluluk yükleme, ilgilenmeme, komşu ya da arkadaşlarıyla görüştürmeme, reddetme, eve kapatma, aşırı derecede kıskanma, psikolojik baskı altında tutma gibi tutum ve davranışlarla karşıdakini sindirmeye, korkutmaya ve susturmaya çalışmaktır. Bireyi gıyabında eleştirme, yapılan iyilik ve fedakârlığı başa kakma, başkalarıyla kıyaslama, sevgi, saygı ve ilgiden yoksun bırakma gibi tutumları da duygusal şiddet olarak değerlendirilebilir.

Aile içi duygusal şiddet, genellikle yakınlar tarafından yapıldığı için engellenmesi zordur. Şiddetin sadece fiziksel saldırıdan ibaret sanıldığı toplumlarda duygusal şiddet olağan görülmektedir. Oysa duygusal şiddet, aynen diğer şiddet çeşitleri gibi aileyi ve toplumu derinden etkilemekte, bireyler arasında kin, nefret, intikam, kıskançlık ve saldırganlık duygularını tetiklemektedir.

### **c. Ekonomik Şiddet**

Ekonomik şiddet, bireyin mal varlığına ve parasına el koyarak kendi isteği dışında tasarrufta bulunma, çıkar sağlama, ailenin geliri ve gideri hakkında aile bireyelerine bilgi verilmeme gibi olumsuzlukları içermektedir. Gücü olduğu hâlde erkeğin çalışmaması, kadının kazancının zorla elinden alınması, sigara, içki, kumar, piyango gibi alışkanlıklar yüzünden ailenin gelirinin ziyan edilmesi, yaşlıların maaş ve diğer gelirlerine el konulup onların rızası dışında harcama yapılması, çocuklar üzerinden haksız kazanç sağlanması ekonomik şiddete örnek gösterilebilir. Bireyin sosyal gelişimini engelleyici, sağlığını bozucu ve tehlikeli sonuçlar doğurucu işlerde çalıştırılması da ekonomik şiddet olarak değerlendirilebilir.

Ekonomik şiddetin mağdurları genellikle kadınlar, yaşlılar ve çocuklardır. Ekonomik şiddetin en çok etkilediği kesimin çocuklar olduğunu söyleyebiliriz. Ülkemizde yaşları 5–14 arasında olup da çalışan çocukların sayısının iki milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bu çocuklardan bazıları ailesine ek gelir temin etmek için çalışırken, bazıları da çocuk istismarcılarının elinden kurtulamadıkları için çalışmak zorunda kalmaktadır. Maddi geliri olduğu hâlde hastalanıp güçsüzleşen erkeler de ekonomik şiddetin mağduru durumuna düşebilirler.

### **d. Cinsel Şiddet**

Seksüel motivasyona bağlı olarak gerçekleşen cinsel şiddet<sup>6</sup>, karşı cins ya da aynı cinsten birinin diğerine karşı cinsel içerikli söz, davranış ve değişik şekillerdeki eylemi olarak tanımlanabilir. Cinsiyetten dolayı aşağılanıp baskı görme, evli olduğu kişiyle bile olsa

<sup>6</sup> Kocacık, *Aile İçi İlişkilerde Kadına Yönelik Şiddet*, s. 33.

zorla cinsel ilişki kurma, fuhşa zorlanma, istemediği biriyle evlendirilme, taciz edilme, kaçırılma, töre cinayetleri, internet ya da telefonla şantaj, ensest diye tanımlanan çarpık ilişki, kitle iletişim araçları vasıtasıyla kadın vücudunun teşhir edilmesi de cinsel şiddet olarak değerlendirilebilir.

Cinsel şiddeti olağanlaştıran unsurların başında, toplumun cinsiyete yüklediği anlam ve namus kavramıyla ilgili anlayışı gelmektedir. Geleneksel toplumlarda namus sırf kadına has bir özellik gibi algılanmakta ve kadın en çok namusunun korunması bahanesiyle şiddete maruz kalmaktadır. Kadın giydiği kıyafeti, izinsiz bir yere gitmesi, yabancılarla konuşması, ailenin uygun gördüğü kişiyle evlenmemesi, boşanmayı istemesi gibi nedenlerle eşi ya da diğer akrabaları tarafından şiddet görmektedir.

Cinsel şiddetin mağdurları genellikle kadınlar ve kız çocuklarıdır. Bu nedenle aile içi iletişimde cinsiyet özelliklerinin dikkate alınması ve rol çatışmasının yaşanmaması önemlidir. Karşılıklı sevgi ve saygı çerçevesinde geliştirilecek ilişki biçimiyle ailede birlik, beraberlik ve huzur ortamı sağlanabilir.

## 2. Mağdurları Açısından Aile İçi Şiddet

Şiddet genellikle sosyal hayatta birbirini tanıyan birey ya da gruplar arasında gerçekleşen bir sorundur. Şiddetin yönü güçlüden güçsüze doğru olduğu için, aile içi şiddetin mağdurları genellikle kadınlar ve çocuklardır.

Huzur ve mutluluk yeri olması gereken ailede bireyler arası güven ve saygıyı zedeleyen şiddet genellikle babadan anneye, anne babadan çocuklara, güçlü çocuktan güçsüz çocuğa ve yetişkin evlatlardan yaşlı anne babaya doğru yönelir. Dolayısıyla mağdurları açısından aile içi şiddeti beş başlık altında incelemek mümkündür.

### a. Kadına Yönelik Şiddet

Tarihsel tecrübelerden ve sosyolojik araştırmalardan da anlaşılacağı gibi, ailede şiddet görenlerin başında kadınlar gelmektedir. Kadın başta kocası olmak üzere, babasından, erkek kardeşinden ve erkek arkadaşından şiddet görür. 2000 yılında yayınlanan UNESCO raporlarında dünya kadın nüfusunun en az beşte birinin az ya da çok şiddete maruz kaldığı ifade edilmektedir. Gelişmekte olan ülkelerde kadınların neredeyse yarısının bir kez bile olsa şiddet gördüğü belirtilmiştir.<sup>7</sup> Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlü-

<sup>7</sup> UNESCO, *Domestic Violence Against Women*, Innocenti Research Centre, Florence, Italy 2000, s. 120-135.

ğü'nün raporlarına göre de Türkiye'de her on kadından dördü eşi ya da birlikte yaşadığı kişiden şiddet görmektedir.<sup>8</sup>

Genellikle bağırma, üzerine yürüme, tokat atma, yumruk vurma, tekmeleme, itme, boğazını sıkma, sözlü hakaret etme, evden kovma şeklinde görülen kadına yönelik şiddet, daha çok kültürel algılamadan kaynaklanan erkek otoritesinin cinsel kimliğe bağlı olarak kadın üzerinde etki kurma arzusundan kaynaklanır. Erkekler, genellikle ekonomik sıkıntıların yol açtığı sinirlilik, işlerin kötü gitmesi, eğitimsizlik, kişilik zafiyeti gibi nedenlerle şiddete başvururlar.<sup>9</sup> Kadının çalışma hayatına girmesiyle birlikte sarsılan otoritesini eşine kabul ettirmeye çalışan<sup>10</sup>, maddi, manevi ve cinsel yönden güçsüzlüğünü bastırmak isteyen erkeğin de şiddete başvurduğu söylenmektedir.<sup>11</sup> Yine tatminsiz evliliğin, kıskançlığın ve namusuna leke getirme şüphesinin de kadına yönelik şiddette etkili olduğu bilinmektedir.

Aile içi şiddet yaralanma, psikolojik bunalım, depresyon, bazı kronik ağrılar, cinsel soğukluk, jinekolojik sorunlar, sigara, alkol ve uyuşturucu bağımlılığı, güvensizlik, eşe ve çocuklara karşı sevgisizlik ve şiddete eğilimli olma gibi sonuçlar doğurmaktadır. Birçok kadının onurunun zedelenmesine neden olan aile içi şiddet, bazen sakatlanma ve ölümle de sonuçlanabilir.

Aile içi şiddete maruz kalan kadınların ekonomik kaygı, çocuklarını sağlıklı büyütememe endişesi, toplumsal desteğin yokluğu ve çevrenin psikolojik baskısı gibi nedenlerle şiddetten şikâyetçi olmadığı ve evliliği sürdürmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

#### b. Çocuğa Yönelik Şiddet

Psikolojik baskı uygulayarak ya da fiziksel güç kullanarak çocuğun bedensel, zihinsel ve duygusal yönden zarar görmesi, aç bırakılması, tedavi edilmemesi ve cinsel istismara maruz kalması çocuğa yönelik şiddet örnekleridir.

Anne babadan birinin üvey olması, eğitimsizlik, aile bireylerinin ruhsal, sosyal ve ekonomik sorunları, çocuk bakımı ve karar alma konusunda anlayış farklılığı, alkol ve uyuşturucu kullanımı, çocuk sayısının fazlalığı ve aşırı geçimsizlik gibi nedenler, çocuğun

<sup>8</sup> [http://www.10aralik.org/pdf/gozde\\_atasayan\\_02.pdf](http://www.10aralik.org/pdf/gozde_atasayan_02.pdf), 10.02.2010.

<sup>9</sup> Kocacık, *Aile İçi İlişkilerde Kadına Yönelik Şiddet*, s. 49.

<sup>10</sup> TC. Başbakanlık, *Aile İçi Şiddetin Sebebi ve Sonuçları*, s. 8; Kocacık, *Aile İçi İlişkilerde Kadına Yönelik Şiddet*, s. 10.

<sup>11</sup> Bkz: Çiğdem Arıkan, "Sosyal Hizmetler Açısından Şiddet ve Bir Türü Olarak Kadına Yönelik Şiddet", *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Hizmetler Yüksekokulu Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 1, Ankara 1987, s. 83-85.

şiddet görmesinde etkilidir. Çocuğa yönelik şiddetin nedenlerinden biri de eşlerin annelik babalık rolüne henüz hazır olmamasıdır. Evliliğe çok erken yaşlarda adım atan ve çocuk yetiştirme konusunda ne yapacağını bilemeyen anne babalar şiddeti bir eğitim ve disiplin yöntemi bilirler.

Çocuğa yönelik şiddetin şekli, yörenin kültürüne, çocuğun ve ailenin durumuna göre farklılık gösterir. Anne babanın çocuk üzerinde tartışmasız bir güç kabul edildiği toplumlarda ölüm ya da aşırı yaralanma şeklinde sonuçlanmayan şiddet eylemleri, suç olarak mahkemelere intikal etmez.

2006 yılında 17 şehirde 1850 ortaöğrenim öğrencisine uygulanan bir anket çalışması, toplumumuzda çocuğa yönelik şiddet eğiliminin ciddi boyutlarda olduğunu göstermiştir. Araştırmanın sonuçlarına göre yaklaşık her dört çocuktan üçü ailede şiddet gördüğünü söylemiştir. Şiddeti sırayla babasından, ağabeyinden ve öğretmeninden öğrenen bu çocukların yaklaşık üçte ikisinin başkasına şiddet uyguladığı ifade edilmiştir.<sup>12</sup>

Çocuğa yönelik şiddet denilince akla dayak gelmektedir. Oysa çocuğun ailede gördüğü şiddet dayaktan ibaret değildir. Bazen anne baba çocuğu banyoya, tuvalete, odaya, köyde ahır ya da samanlığa hapsederek cezalandırmaya çalışır. Yine pek çok ailede istenmeyen bir davranışta bulunan veya istenileni yapmayan çocuk onuru hiçe sayılırcasına azarlanmakta, yersiz ve ölçsüz bir şekilde eleştirilmekte, korkutulmakta, bazı haklardan mahrum edileceği yönünde tehdit edilmekte veya fiziksel cezaya çarptırılmaktadır. Bazen de hataları abartılarak yetişkinlerle veya başka çocuklarla kıyaslanmakta ve böylece beceriksiz olduğu imajı verilmektedir. Çocukları geçici bir süre de olsa disipline alıştırdığı sanılan böylesi uygulamaların kin, nefret, korku ve güvensizlik duygularını artıracığı bilinmelidir.

Çocuğa yönelik şiddetin bir diğer yansıması da ihmalkârlıktır. Daha çok reddeden anne baba tutumu olarak bilinen ihmalkârlık, bazen anne babanın çocuğa düşmanca tavır göstermesi, yaramazlığı nedeniyle onu sık sık cezalandırması şeklinde de görülebilir. Çocuğun duygusal bütünlüğünü bozan reddetme, sevgiden yoksun bırakma, sürekli eleştirme, aşağılama, tehdit etme, korkutma, yıldırma, suçlama, benliğini yok sayma, aile içi uyuşmazlıklarda taraf tutmaya zorlama gibi davranışlar ihmalkârlığın yansımalarıdır. Çocuğun fiziksel, zihinsel ve duygusal gelişimini etkileyen bu gibi tu-

<sup>12</sup> Bkz: Mustafa Yalın ve Faruk Can, "Gençler Hayatı Nasıl Algılıyor?", *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı: 193, Ocak 2007, s. 5-7.

tum ve davranışlar, eğitim sırasında öğrenme güçlüğü sorunlarının yaşanmasına neden olmaktadır.

Alay etmek, hoşlanılmayan lakaplar takmak ve başkaları yanında azarlayıp rencide etmek de çocuğa yönelik şiddetin bir başka şeklidir. "Sen aptalsın", "Bir işi de düzgün yapsan ne olur!", "Beni üzmemekten başka ne işe yararsın!" gibi suçlayıcı ve aşağılayıcı ifadeler, çocuğun kendini ailesi nezdinde değersiz görmesine sebep olur. Bu tür sözleri sürekli duyan çocuk bir süre sonra bunların gerçek olduğunu zannederek kendisini öyle algılamaya başlayabilir. Anne ya da babanın gerçekte inanmadığı ancak öfke ve sinirini yatıştırmak amacıyla söylediği bu tür yanlış sözleri idrak edemeyen çocuğun aile içi iletişimi problemlili hale gelir.<sup>13</sup>

Duygusal şiddetin olağan görüldüğü bir ailede sürekli eleştirilen çocuk kınama ve ayıplamayı, kin ve nefrete maruz kalan çocuk kavga etmeyi, alaya alınarak eğitime çalışılan çocuk kendini suçlamayı ve sıkılıp utanmayı öğrenir. Ailede dostluk, güven ve hoşgörü duygularıyla eğitilen çocuk ise sevgi, saygı, sabır ve kendine güven duyan bir kişiliğe sahip olur.

Şiddetle eğitime çalışılan çocuk bazı fiziksel ve ruhsal sorunlarla baş etmek zorunda kalabilir. Şiddete uğrayan çocuğun kişiliği, öz benliği ve kendine güveni gelişemediği gibi, ailesine güveni de zedelenmektedir. Kendisini sevdiğini söyleyen anne babasının dayak atmasına bir türlü anlam veremeyen çocuk büyük bir çelişki yaşar. Ayrıca şiddeti ev ortamında öğrenen çocuk fırsat bulduğunda öğrendiği şiddet içerikli davranışları kendi kardeşine ve diğer çocuklara da uygulamaya kalkışabilir. Hatta ilerde kendisi yetişkin birey olduğunda bakıma muhtaç anne babasına bile şiddet uygulayacak bir kişilik yapısına bürünebilir. Toplumda zaman zaman aile büyüklerine yönelik şiddet daha çok rövanş alma amacına yöneliktir.

Çocuğa yönelik şiddet vücutta yaralanmalara, fiziksel, zihinsel ve duygusal zarara ve hatta ölümlere neden olabilir. Şiddete maruz kalan çocukların pek çoğunda saldırganlık, disiplin kurallarına direnme, içe kapanma, intiharı düşünme, evden kaçma, bunalım, şiddet ve suça eğilimli olma gibi haller de görülebilir.

### **c. Erkeğe Yönelik Şiddet**

Ailede şiddetin mağdurları sadece kadın ve çocuk değildir; bazen erkek de eşi ya da çocuğu tarafından şiddete maruz kalabilmektedir. Fiziksel görünüm, sağlık, psikolojik gelişim ve sosyal

<sup>13</sup> Elif Arslan, *Şiddet ve Çocuklarımız*, Diyanet Yayınları, Ankara 2008, s. 28–29.

hayatla ilgili rollerini sahiplenme bakımından zayıf durumda olan erkeğin eşi ya da yetişkin çocuğu tarafından şiddete maruz kalması ile ilgili örneklere rastlamak mümkündür.

Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu tarafından Türkiye genelinde yapılan bir araştırmada erkeklerin %2,1'inin sık sık, %1,2'sinin ara sıra eşi tarafından dayak yediği anlaşılmıştır. Yine Türkiye genelinde kentsel ve kırsal olmak üzere toplam 271 yerleşim biriminde 5385 kişi üzerinde yapılan bir araştırmada erkeğin daha çok sözlü şiddete maruz kaldığı ifade edilmiştir. Araştırmanın bulgularına göre erkeklerin % 69'u, kadınların ise % 73,2'si eşlerine değişik sıklıkta hakaret, küfür, alaya alma, aşağılama şeklinde sözlü şiddet uygulamaktadır. Kadının anlık çatışmaları kontrol altına almak ya da kendini şiddetten korumak için eşine şiddet uyguladığı yorumu yapılmaktadır.<sup>14</sup>

Erkeğin ailede uyguladığı şiddet, günün birinde güçsüzleşip eşinin ve çocuklarının bakımına muhtaç duruma düştüğünde bir rövanş alma şeklinde kendisine yönelebilir. İlişkilerin sevgi ve saygı çerçevesinde değil de güç odaklı bir anlayışla geliştiği ailelerde gücü elinde bulunduranın diğerine şiddet uygulama ihtimali yüksektir. Ancak kocaya ve babaya saygının kültürel bir değer olduğu toplumlarda böylesi bir şiddet çeşidine pek rastlanılmaz.

#### **d. Yaşlılara Yönelik Şiddet**

Aile içi şiddete maruz kalma riski taşıyan bir diğer grup da yaşlılardır. Yaşlıya ait para ve diğer servetin onun izni olmadan kullanılması ya da elinden alınması, sözlü hakarete uğraması, insanlar arasında küçük düşürülmesi, haklarının yok sayılması, dövülmesi, konuşturulmaması, cinsel taciz veya tecavüze uğraması, aç bırakılması, istemediği hâlde huzur evine götürülmesi veya kapı önüne terk edilmesi yaşlılara yönelik başlıca şiddet eylemleridir. Yaşlılara yönelik bu tür şiddet eylemlerinin dinî ve ahlakî bilgidен yoksunluk, değer kaybı, ekonomik yetersizlik, kuşaklar arası anlayış farklılığı, kişilik ve sağlık sorunları gibi nedenlerden kaynaklandığı söylenebilir.

Geleneksel aile yapısında eşler, çocuklar ve yaşlılar (dede ve nine) aynı evde birlikte yaşarlar. Bazı ailelerde yaşlılarla ilişki ve iletişim biçimi dinin ve insan vicdanının öngördüğü saygı, sevgi, koruma ve gözetme ilkeleri doğrultusunda devam ederken, bazı ailelerde yaşlılar horlanıp dışlanmaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu ihtimale dikkat çekilmekte ve şöyle buyrulmaktadır: "Rabbin, kendisinden başkasına kulluk etmemenizi ve anne baba-

<sup>14</sup> <http://dosyalar.hurriyet.com.tr/aileici/aileicisiddet3.asp> (15.02.2010)

ya iyilikte bulunmanızı emretti. Şayet onlardan biri veya ikisi senin yanında ihtiyarlığa ererse sakın onlara "öf" bile deme. Onları azarlama; onlara güzel söz söyle. Onlara merhametle alçak gönüllülük kanadını ger ve de ki: Rabbim! Onlar beni küçükken nasıl terbiye ettilerse Sen de onlara öylece merhamet et."<sup>15</sup>

Anne babaya ve yaşlılara iyilik edip saygılı davranmanın İslam'da özel bir yeri ve önemi vardır. İslâm dininde anne babaya ve tüm büyüklere saygıda bulunulması, onların ihtiyaçlarının karşılanması, nasihatlerinin dikkate alınması, üzüntü ve sıkıntılarının paylaşılması öğütlenmektedir. Öyleyse toplum bireylerinde büyüklere sevgi ve saygı bilinci geliştirilmeli, günün birinde herkesin yaşlanıp bakıma muhtaç hale geleceği gerçeği sürekli canlı tutulmalıdır. Eğitim kurumlarında ve basın yayın organlarında konuyla ilgili bilgiler sıklıkla işlenmeli, ibretli hikâyeler ve eğitici programlarla toplum aydınlatılmalıdır.

#### e. Kardeşler Arası Şiddet

Kardeşler arası şiddetin en önemli nedeni, anne babanın aile içerisindeki ayrımcı tutumu ve bu tutuma bağlı olarak çocuğun kardeşini kıskanmasıdır. Kendisine yönelecek sevgi, ilgi ve şefkate ortak olan kardeş, diğer kardeş ya da kardeşler tarafından kıskanılır. Bunun en önemli nedeni, doğal kıskançlık eğilimi yanında, kardeşine olan ilginin kendi imkânlarını kısıtlayacağı ve kendisinin ihmal edileceği düşüncesidir. Bu kıskançlığın kontrol edilemeyen bir öfkeye dönüşmesi hâlinde şiddet kaçınılmazdır.

Kıskançlık aslında doğal insanî duygulardandır. Bu duygu eğitim yoluyla doğru bir şekilde işlendiğinde olumlu bir rekabete (yarışmaya) dönüşüp zararsız hale gelebilir. Öyleyse kıskançlık ihtimaline karşı anne baba dikkatli olmalı, sevgi, şefkat, ihtiyaçları karşılama, görev ve sorumluluk verme gibi konularda çocuklarına eşit davranmalıdır. Ailenin büyükleri çocuklardan birini diğeriyle kıyaslamamalı, onun kendisini ifade etmesine imkân tanımalı, sevgi ve ilgide adaleti gözetmeye çalışmalıdır.

Birey şiddeti bazen anne babasından ve ailenin diğer bireylerinden taklit yoluyla öğrenir. Fırsat bulduğunda, doğru ya da yanlış demeden, öğrendiğini kardeşine uygulamaya çalışır. Kardeşler arası şiddet her zaman aileden kaynaklanmaz; bazen çevre, oyun ya da okul arkadaşı, televizyon ve sinema filmleri de kardeşler arası şiddette etkili olabilir. Gördüklerinden ve duyduklarından etkilenen çocuk şiddeti kardeşi üzerinde denemeye çalışır. Dolayısıyla ailevi ilişkilerde dikkatli davranmak, çocukları başıboş bırakmamak, okul

<sup>15</sup> İsrâ 17/ 23-24.

ve oyun çevresini, izlediği dizileri bilmek, soru ve sorunlarıyla yakından ilgilenmek gerekir.

### 3. Aile İçi Şiddetin Nedenleri

Günümüzde bilgi ve iletişim araçlarının gelişmesine rağmen değerler alanı giderek zayıflamakta, bu da bireysel ve toplumsal pek çok soruna yol açmaktadır. Güven, barış, adalet, hakkaniyet, merhamet, sorumluluk gibi değerlerin sarsılıp önemini yitirmesi durumunda hayat anlamsız ve değersiz hale gelmektedir. Çünkü bireyin kendini aşmasını, tek tek olaylar üzerinde kalıcı ve tutarlı bir inanç ve tutum sahibi olmasını sağlayan değerler, davranışlara kılavuzluk etmektedir. Değerlerin zayıflaması, eksik öğrenimi veya yeterince içselleştirilmemesi durumunda saldırgan eğilimler güçleneceği<sup>16</sup> için aile içi şiddet kaçınılmaz hale gelir.

Geleneksel ailelerde babadan anneye, anneden çocuğa, çocuktan da kardeşe doğru giden bir şiddet olgusu söz konusudur. Psikolojik, sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik pek çok sorundan<sup>17</sup> kaynaklanan aile içi şiddetin nedenlerini bazı başlıklar hâlinde incelemede yarar vardır.

#### a. Ruhsal Sorunlar

Psikolojik ve psikanalitik anlamda şiddet ve saldırganlık, *engellemenin* bir sonucu olup, işlerin yolunda gitmediği süreçlerde ortaya çıkar. İnsan ilişkilerinde ruhsal açıdan yaşanan bunalım ve çelişki, sevgi ve şefkat yetersizliği, reddedilme, değer verilmeme, kendini ifade edememe, baskı ve tehdit altında bulunma gibi sorunlar sağlıklı bir kişilik gelişimini engellemektedir.

Şiddet eğilimi, bireyin saldırganlık dürtüleri ile içsel kontrol düzenekleri arasındaki dengenin bozulması sırasında belirir. Sinirsel bozukluklar ile çevresel ortamdan gelen uyarılar, saldırganlığı ortaya çıkaran dürtüleri harekete geçirmekte ve bireyin kontrol sistemini zayıflatmaktadır.<sup>18</sup> Kontrol sistemi zayıflayan ve ruhsal sorunları artan bireyin şiddete başvurması olağan hale gelebilir.

<sup>16</sup> Hayati Hökelekli, "Çocuk ve Gençlerde Şiddet Olgusu ve Önlenmesine Yönelik Öneriler", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Sayı: 14, İstanbul Aralık 2007, s. 63–64.

<sup>17</sup> Bkz: Erich From, *İnsandaki Yıkıcılığın Kaynakları*, Çev: Ş. Alpagut, Payel yayınları, İstanbul, 1984; Hökelekli, "Çocuk ve Gençlerde Şiddet Olgusu ve Önlenmesine Yönelik Öneriler", s. 61–78.

<sup>18</sup> Bkz: Hökelekli, "Çocuk ve Gençlerde Şiddet Olgusu ve Önlenmesine Yönelik Öneriler", s. 67.



### b. Eşler Arası Geçimsizlik

Bazı ailelerin geçimsizliği sırasında eşe karşı şiddet, bir iletişim ve sorun çözme yöntemi olarak kullanılmaktadır. Sağlıklı iletişim ve sorun çözme yöntemlerinden habersiz olduğu için şiddeti doğal bir tavır olarak gören eşler, bu durumdan pek şikâyetçi olmazlar.

Ailede geçimsizliğin en önemli nedeni, eşlerin evliliğe hazır olmamasıdır. Eşlerin yaşı, kişiliği ve hayat anlayışı annelik veya babalık rolünü üstlenecek kadar gelişmemişse, o ailede ilişkilerin şiddetten uzak sürdürülmesi zordur. Erkekliğin bir ayrıcalık simgesi olarak kabul edildiği toplumlarda eşler arası geçimsizlik daha da yaygındır. Erkeğin kadına göre üstün sayıldığı kültürlerde kadına karşı şiddet olağanlaştığı için kadın kendine yapılanı normalmiş gibi algılamakta ve kendi çocuğuna da şiddet kültürüyle yetiştirmektedir.

Uzmanlar tarafından TBMM Töre ve Namus Cinayetleri Komisyonu'na sunulan raporda, kadınlara uygulanan şiddetin ileri boyutlara ulaştığı, hatta korku filmlerini aratmadığı belirtilmiştir.<sup>19</sup> Aile ortamında anne babadan birinin diğerini sürekli aşağılaması, azarlaması, küçük düşürücü sözler söylemesi, sürekli eleştirerek gururunu rencide etmesi, çocukların ruhsal gelişimini olumsuz etkilemektedir.

Eşler arası geçimsizliğin en büyük zararı çocuklardır. Ailede şiddete tanık olan çocuk bunalım ve gerginlik yaşamakta, bizzat kendisi şiddete maruz kalmış gibi bundan etkilenmektedir. Özellikle anne babanın kavgasına tanık olan çocuk onların birbirinden ayrılacağı ve kendisinin yalnız kalacağı korkusuna kapılır. Şiddet ortamında büyüyen çocuk, şiddetin doğal bir durum olduğunu zannetmeye başlamaktadır. Bu durumda çocuk çekingen, korkak, içine kapanık, saldırgan ve kavgacı bir kişiliğe bürünebilir.

Eşler arası şiddet karşısında dini bilinçlenme önemlidir. Çünkü Allah eşler arasındaki ilişkinin sevgi ve muhabbet üzerine bina edilmesini, iman ve salih amel ortak paydasında buluşup<sup>20</sup> hayatın mutlu bir şekilde sürdürülmesini ister. Kur'an'da; "O'nun ayetlerinden biri de kendi cinsinizden sizi cezbeden eşler yaratması ve arınıza sevgi ve şefkat yerleştirmesidir. Şüphesiz bunda düşünenler için dersler vardır."<sup>21</sup> buyrulmaktadır. Dolayısıyla evlilik, her iki taraf için zaman ve mekân ötesi bir güzelliğe sahip olmak demektir. Evlilik, cinsel ve ekonomik ihtiyaçların karşılandığı bir iktidar

<sup>19</sup> <http://www.tumgazeteler.com/?a=1312722> (15.05.2010)

<sup>20</sup> Bkz: Ra'd 13/ 23; Yasin 36/ 56; Mü'min 40/ 8.

<sup>21</sup> Rum 30/ 21.

kurumu olmaktan öte, hayatı öngörüldüğü gibi yaşama sorumluluğunun gereğidir.<sup>22</sup> Furkan suresinde; *"Onlar ki, 'Ey Rabbimiz! Bize göz nuru olacak eşler ve çocuklar bahşet; bizi Sana karşı sorumluluk bilinci taşıyan kimseler için örnek ve öncü yap' diye dua ederler."*<sup>23</sup> buyrulmaktadır. Bu ifadelerin, kadını eşya sayan bir anlayışın yaygın olduğu bir dönemde gelmesi anlamlıdır. Öyleyse eşlerin birbirlerini sevmeleri ve bu sevgilerini çocuklarına da yansıtmaları, aile içi iletişimde saygı ve dürüstlük ilkelerini gözetmeleri, sadece kendileri için değil çocuklarının mutluluğu ve toplumun geleceği için de önemlidir.

### c. Boşanma

Araştırma ve gözlemler, boşanma sonucunda parçalanmış ailelerde şiddetin daha yaygın olduğunu göstermektedir.<sup>24</sup> Boşanma öncesinde anne babanın birbirine karşı öfke ve şiddet içerikli davranışlarına tanık olan çocuk yaşadıklarının etkisiyle uzun süren bir sarsıntı dönemi geçirmektedir. Eşlerin boşanması sonucunda annesinden, babasından ya da her ikisinden uzak kalma durumunda olan çocuk başkalarının istismarına açık hale gelir.

Aile içi iletişim ve ailenin fonksiyonelliği konusundaki sorunlar, çocukta ve ailenin diğer bireylerinde önemli rahatsızlıklar meydana getirmektedir.<sup>25</sup> Boşanma nedeniyle parçalanmış bir ailenin çocuğu olmak sürekli risk altında yaşamak demektir. Boşanan ailenin çocuğu rahat imkânlarla yaşasa bile, sırf annesinden ya da babasından ayrı kalması bile ona yönelik bir şiddettir. Dolayısıyla boşanma, aile içi şiddetin hem nedeni hem de sonucudur.

Yasalara göre şiddet, boşanma nedenlerinden biridir. Evlilikte sorun yaşayan çiftlerden şiddete uğrayan taraf, aile içi şiddeti delil göstererek boşanma talep edebilir. Boşanmış ailenin çocuğu iyi bir aile eğitimi alamayacağı için böylesi bir çocuğun ilerde şiddet yanlısı olma ihtimali yüksektir.

### d. Kitle İletişim Araçlarının Olumsuz Etkisi

Kitle iletişim araçlarının aile üzerindeki etkisi tartışılmaz bir gerçektir. Bu araçlar, topluma bilgi aktarmanın yanında, bireyler arasında ortak amaçların, beklentilerin, duyguların, düşüncelerin, değerlerin, tutum ve eylemlerin oluşumunu sağlamaktadır. Başta televizyon olmak üzere, sinema, gazete, dergi, kitap, radyo, inter-

<sup>22</sup> Fatma Asiye Şenat Kazancı, "Kur'an'ın Aile İçi Şiddet Konusuna Bakışı'na Eleştirel Bir Yaklaşım", *Mehir Aile Dergisi*, Sayı: 2, Konya 2003, s. 60-61.

<sup>23</sup> Furkan 25/ 74.

<sup>24</sup> Bkz: <http://www.pdr.biz.tr/yazdir.asp?ID=672> (16.01.2010)

<sup>25</sup> Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009, s. 112.

net gibi araçlar, büyüğünden küçüğüne bütün aile bireylerini etkilemekte, bireysel ve sosyal hayatın gidişatında bu araçlar vasıtasıyla işlenen temaların izleri görülmektedir.

Kitle iletişim araçlarında çocuğun ilgisini çeken reklâm, sinema, dizi, çizgi film ve oyunların pek çoğunda insan ötesi figürler, tanrısal özelliklere büründürülen kahramanlar, sihir, büyü, renkarnasyon (ruh göçü), cinsellik, şiddet, küfürlü ve argolu konuşmalar, alkol ve uyuşturucu kullananların görüntüleri sıklıkla yer almaktadır. Özellikle televizyon, sinema ve internet gibi görsel iletişim kaynaklarında herhangi bir eleştiriye tabi tutulmadan yayınlanan bilgiler, çocuğun duygularını, tutum ve davranışlarını doğrudan ya da dolaylı olarak yönlendirmektedir. Bu etkilenme biçimi bazen bireyin kültür düzeyinin artmasına katkı sağlarken bazen de kültürel yozlaşmaya, kişiliksizliğe, bencilliğe, zevkler karşısında doyumsuzluk hırsına neden olabilir.

Kitle iletişim araçlarının şiddet konusundaki etkinliği iki temel nedenden kaynaklanmaktadır. Birincisi; olağan bir durum gibi sunulan şiddet içerikli yayın, haber ve programların bireyi duyarsızlaştırması, ikincisi ise bir amaca ulaşmada ve bir sorunu çözmeye şiddetin bir yöntem olduğunun zannedilmesidir.

Kitle iletişim araçlarının okul çağı çocukları üzerindeki etkisiyle ilgili bazı araştırmalara göre; şiddet görüntüleri, sessiz ve sakin çocukların içine kapanmasına neden olmakta ve onlarda değişik korkular oluşturmaktadır.<sup>26</sup> Çocuklardan bazıları da medyada gördükleri şiddet içerikli temaları arkadaşları üzerinde denemeye kalkışmaktadır.

Şiddet içerikli görüntüleri izlemenin çocuklar üzerindeki bir diğer etkisi de yanlış ve şiddete karşı duyarsızlaşmaktır. Örneğin çocuğun izlediği çizgi film kahramanının üzerinden kocaman bir araba geçer, kahraman komik bir şekilde yere tamamen yapışmış olarak gösterilir ve daha sonra eski haline dönmüş olarak başka maceralara girer. Ya da çizgi film kahramanlarının biri diğerine ateş eder, ancak ateş edilen ölmeyip sadece komik duruma düşmüş gösterilir. Sonra o da başka maceralar peşinde koşar. Bunları seyreden çocuğun zihninde bu tür olaylar sıradanlaşır.<sup>27</sup>

Televizyonda sansürsüz olarak yayınlanan savaş sahnelerinin, sokak kavgalarının, bombalı eylemlerin ve trafik kazalarının soğukkanlılıkla izlenmesine tanık olan bir çocuk başkalarının acılarına,

<sup>26</sup> Atalay Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*, Özgür Yayınları, İstanbul 1997, s. 100.

<sup>27</sup> Arslan, *Şiddet ve Çocuklarımız*, s. 46.

ölüm ve yaralama olaylarına karşı duyarsızlaşabilir. Bu durum çocuğun sosyal olaylara karşı ilgisiz ve sadece kendini düşünen bir kişiliğe bürünmesi sonucunu doğurmaktadır. Çünkü çocuk doğal olarak "annem babam bu olayları normal karşıladığına göre bunda fazla bir şey yokmuş" diye düşünebilir. Yine çevrede şiddet konusunda öne çıkmış modellerin, ünlü kişilere suikast düzenleyenlerin, mafya liderlerinin gerçek birer kahraman gibi gösterilmesi, şiddeti özendirilen unsurlar olarak değerlendirilebilir.

Kitle iletişim araçlarının şiddeti olağan gösteren bir yönü de siyasetçilerin birbirlerine yönelttikleri suçlayıcı ve şiddeti çağrıştıran ifadelerin, mecliste yapılan kavgaların sansürsüz olarak yayınlanmasıdır. Çocuklar için rol modellerinden sayılan siyasetçilerin rakiplerini acımasızca kötüleyen sözleri toplum bireyleri arasında kin, nefret, intikam, çatışma, kampaşma ve şiddet eğilimini artırmaktadır. Öyleyse topluma örnek olması gereken siyasetçiler, kin ve nefreti körükleyici bir üslup kullanma yerine, tatlı bir rekabet ortamında birbirlerinin politikalarını hoşgörölü ve seviyeli bir şekilde eleştirmeli, bu eleştirileri topluma duyurma rolünü üstlenen kitle iletişim araçları da daha hassas davranmalıdır.

Televizyon, radyo ve internet reklâmlarının birey üzerindeki etkisine de değinmek gerekir. Belki reklâmlar ile aile içi şiddet arasında doğrudan bir ilişki kurulamayabilir, ancak bazı reklâmların aile içi sorunlara neden olduğu göz önüne alındığında, aradaki ilgi daha iyi anlaşılacaktır. İnsanların pek çoğunu ilgilendirmeyen çok sayıda ürün, reklâmlarda büyük bir ihtiyaç gibi sunulmaktadır. Reklâmın tek amacı, tüketilmek istenen malın alımını teşvik etmektir. Reklâmla özentili bir şekilde tanıtılan ürüne sahip olamayan çocuk aile büyüklerine karşı güvensizlik, kin ve nefret duyabilir. Öyleyse çocuğu mümkün olduğu kadar zararlı reklâmlardan uzak tutmak, tanıtılan her ürünün satın alınamayacağını ona açıklamak gerekir.

Çocuğun şiddet görüntülerinin etkisine maruz kalmasını önlemek için televizyon izleme saatlerine sınırlama getirilebilir. Ancak sınırlama sadece çocuğa yönelik olursa etki gücü zayıf olur. Çocuklarla birlikte ailenin büyükleri de televizyon, video, bilgisayar ve internet dışında başka uğraşlara, kitap okumaya, spor yapmaya ve sohbet etmeye zaman ayırmalıdır. Eğer çocuk yine de şiddet içerikli programları izlemek isterse, birlikte izlenen program onun anlayacağı bir dille yorumlanmalıdır. Programda görülen haksızlık, yanlışlık veya şiddet içerikli bir sahne uygun bir dille açıklanabilir, hatalı kısımlar uygun bir üslupla eleştirilebilir. Böylece çocuk neyin doğru neyin yanlış olduğunu öğrenme fırsatı bulur. Yine çocuk,

kitle iletişim araçlarında gördüğü sanal kahramanları örnek almak isteyebilir. Bu sanal kahramanlar yerine, ilmi ve ahlakî yönden örnek alınabilecek gerçek kahramanlar onlara tanıtılmalıdır.

Radyo ve televizyonun olumlu eğilimleri güçlendirici, olumsuz duygu ve davranışları da iyiye yönlendirici olması gerekir. Radyo ve televizyon yayınları RTÜK (Radyo ve Televizyon Üst Kurulu) tarafından kontrol edilmeli, çocukların bedensel, zihinsel, duygusal, dinî, ahlakî ve sosyal gelişimlerini olumsuz etkileyen programlar gerekirse yayından kaldırılmalıdır.

#### e. Sosyo-Kültürel Anlayış ve Saplantılar

Aile içi şiddeti tetikleyen sosyo-kültürel nedenler denilince toplumun aile yapısı, insanlar arası davranış ve iletişim biçimi, eğitim düzeyi, gelir düzeyi gibi etkenler akla gelmektedir. Bunun yanında şiddetin toplum içerisinde nasıl varlığını sürdürdüğü ve ne düzeyde kabul gördüğü de önemlidir.

Eğer şiddet toplumsal yaşamın olağan bir parçası olarak benimseniyorsa sorun sayılmaz.<sup>28</sup> Hatta pek çok kültürde aile içi iletişimin başarısızlığı karşısında sorunlar şiddet yoluyla çözülmeye çalışılır. Özellikle ailenin erkeği, ailedeki statüsünün dikkate alınmadığını ve beklentilerinin karşılanmadığını hissettiğinde bu yöntemi denemek ister.<sup>29</sup>

Geleneksel toplumlarda insanları eğitip terbiye etmek için sözlü ve fiziksel şiddete (dayağa) başvurulduğu bilinmektedir. Bir zamanlar çocuğunu okula götüren velinin öğretmene "Eti senin kemiği benim" demesi, "Onu döverek adam et." anlamına geliyordu. Bireyin ancak dayakla terbiye edilebileceğinin sanıldığı bu anlayış, "Dayak cennetten çıkmıştır.", "Hocanın vurduğu yerden gül biter.", "Kızını dövmeyen dizini döver." gibi şiddeti meşrulaştıran söylemlerle güç bulmaktadır. Bu sözlerin yaygın bir şekilde kullanıldığı toplumlarda şiddet uygulayanlar, yaptıklarının şiddet olduğunu dahi bilmeden bu eylemlerine devam ederler.

Şiddeti olağan gören anlayışın yaygın olduğu toplumlarda sadece kadınlar, çocuklar ve öğrenciler değil; askerler, mahkûmlar, çıraklar ve daha birçok kişi *adam edilmek* amacıyla şiddet görmektedir. Şiddetin tahrip edici sonuçları bununla sınırlı kalmamakta, kendilerine şiddet uygulananlar da fırsat ellerine geçtiğinde gözetimleri altındakilere öğrendikleri şiddeti uygulamaya kalkışır. Şiddet kültürüyle yetişen kadın, kocasının kendisini dövme hakkı-

<sup>28</sup> Doğu Ergil, "Şiddetin Kültürel Kökenleri", *Bilim ve Teknik Dergisi*, Sayı: 399, Şubat 2001, s. 40.

<sup>29</sup> Aysel Yıldırım, *Sıradan Şiddet*, Boyat Kitapları, No: 9, İstanbul 1998, s. 30.

nın bulunduğuna inanmakta; okulda dayak yiyen öğrenci, bunun yadırganacak bir yanının bulunmadığını zannetmekte; hapishanedeki mahkûm dayağı zaten hak ettiğini düşünmekte, kışlada şiddete maruz kalan asker, durumundan şikâyetçi olmayı aklının ucundan bile geçirmemektedir.

Pek çok aile, çocuklarını yetiştirirken geçmişin sorunlu eğitim anlayışını bilinçsizce taklit eder. Oysa geçmişi yeniden değerlendirmek ve yanlışlıklardan vazgeçmek gerekir. Geçmiş hayat tecrübelerinin ders alınabilecek yönleri çoktur. Ancak geçmişte eğitim imkânlarının daha kısıtlı olduğu düşünülürse, bizden önce yaşayanların her söylediğinin doğru kabul edilmemesi gerektiği kolaylıkla anlaşılacaktır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de atalarının yolunu bilinçsizce takip edenler şu ifadelerle eleştirilmektedir: "Onlara 'Allah'ın indirdiğine uyun.' denildiği zaman onlar 'Hayır, biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız.' derler. Ya ataları bir şey anlamamış ve doğru yolu da bulamamış kimselerse ne olacak!"<sup>30</sup>

Ayette açık olarak geçmişten gelen yanlış söz, davranış ve anlayışın bilinçsizce takip edilmesi eleştirilmektedir. Çünkü geçmiş kültürde doğruluğu tecrübe edilmiş faydalı bilgiler bulunmakla birlikte, döneminin şartlarına göre oluşmuş ancak zamanla geçerliliğini yitirmiş zararlı unsurlar da bulunabilir. Kan davaları, töre cinayetleri, ırk ayrımcılığı, darbeler, dayağın bir eğitim aracı olduğu anlayışı buna örnektir.

Din, dil, ırk ve bölge ayrımına dayalı olarak çıkan çatışmaların, yabancı düşmanlığının, ötekini aşağılamaya yönelik kin ve nefretin geleneksel kültürden kaynaklandığı bir gerçektir. Oysa insanın kendi iradesi olmadan gerçekleşen farklılıkların çatışma nedeni değil de zenginlik olarak algılanması Kur'an-ı Kerim'in bir öğüdüdür. İlgili ayetlerde "Dillerinizin ve renklerinizin farklı olması Allah'ın delillerindendir..."<sup>31</sup>, "Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık, birbirinizle tanışasınız diye de çeşitli millet ve kabilelere ayırdık..."<sup>32</sup> buyrulurken, insanlığın faydasına olan farklılıkların Allah'ın iradesiyle gerçekleştiği belirtilmektedir.

Aile içi şiddet bazen din referans gösterilerek de meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Nisa Suresi'nin 34. ayetindeki "Şerkeşliklerinden endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin. Vazgeçmezlerse kendilerini yataklarında yalnız bırakın. Yine de vazgeçmezlerse, onları dövün, pişman olup dönüş yaparlarsa affedin" gibi

<sup>30</sup> Bakara 2/ 170.

<sup>31</sup> Rum 30/ 22.

<sup>32</sup> Hucurat 49/ 11.

ifadelerden yola çıkılarak sorumluluğunu yerine getirmeyen kadının dövülebileceği söylenmektedir.<sup>33</sup> Ancak özel bir sorundan bahseden bu ifadenin sosyal hayatta kadın ile erkek arasındaki ilişkiyi düzenleyen temel bir yöntem gibi algılanması doğru değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in eşlerine asla dayak atmadığı, eşine dayak atanları ise şiddetle eleştirdiği bilinen bir gerçektir.

İslâm'ın bir barış dini olduğu, ister ailede isterse toplumda olsun, şiddetin hiçbir türünün İslâm'la bağdaşmadığı yeterince bilinmemektedir. Dinimizin bu özelliği ön plana çıkartılmalı, dini bilmekten ya da yanlış yorumlamaktan kaynaklanan şiddet eğilimleri sağlıklı bir din eğitimiyle düzeltilmeye çalışılmalıdır.<sup>34</sup>

Şiddet eğilimini artıran bir diğer etken de silaha düşkünlüktür. Düğün, nişan ve maç kazanma gibi sevinçli anlarda silah atma geleneği buna örnektir. Silahın sıradan bir alet gibi rahatlıkla kullanıldığına tanık olan çocuk ve gencin şiddete özentisi duyması kaçınılmazdır.

Çocuk ve gencin boş zamanlarını sağlıklı bir şekilde değerlendirebileceği uğraş alanları oluşturulmalı, ilgi ve enerjisi okuma, spor, izcilik, halk oyunları, şiir, edebiyat, sanat, ibadet ve daha başka etkinliklere yönlendirilmelidir. Aksi hâlde başıboşluk, şiddet içerikli oluşumlara davetiye çıkartabilir.

#### **f. Ekonomik Sorunlar**

Toplumun ve ailenin şiddetten uzak barış ve huzur içerisinde bir hayat sürdürmesinde ekonomik şartların rolü büyüktür. Ekonomik düzeyi ve yaşam kalitesi yüksek olan toplumlarda şiddet eğiliminin zayıf olacağı bilinmektedir. Enflasyon, gelir dağılımı adaletsizliği, sömürü, işsizlik, aşırı vergi, yoksulluk, görev paylaşımında kayırmacılık gibi ekonomik sorunlar aile içi şiddeti doğrudan ya da dolaylı olarak körüklemektedir. Yine yoksul ailelerin çocukları zengin ailelerin çocuklarıyla ve onların sahip olduğu imkânlarla yüz yüze gelince kendisinde bir eksiklik olduğu hissine kapılır. Söz konusu sorunlardan etkilenen bireylerden birçoğu, istemediği hâlde şiddete başvurmayı geçici bir çözüm olarak düşünebilmektedir.

#### **g. Kötü Alışkanlıklar**

Aile bireylerini şiddete yönelten nedenlerden biri de bazı kötü

<sup>33</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz: Bekir Topaloğlu, *İslâm'da Kadın*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001, s. 131–132; Abdurrahman Ateş, "Kur'an'ın Aile İçi Şiddet Konusuna Bakışı", *Mehir Aile Dergisi*, Sayı: 1, Konya 2001, s. 126–128; Kazancı, "Kur'an'ın Aile İçi Şiddet Konusuna Bakışı'na Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 82.

<sup>34</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz: Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

alışkanlıklardır. Gayri meşru ilişkiye düşkünlük, alkol, kumar, şans oyunu ve uyuşturucu kullanımı gibi alışkanlıklar, ailede yaşanan şiddet olaylarının temel nedenleri arasındadır. Yapılan bir araştırmada alkol, uyuşturucu ve kumar alışkanlığı olanların %25'inin aile içinde şiddet uyguladığı anlaşılmaktadır.<sup>35</sup>

### B. Ailede Huzur/Din Eğitimi

İnsanoğlu, yaratılışından bu gününe kadar hep huzuru aramış ve bunu değişik yöntemlerle gerçekleştirmeye çalışmıştır. Çünkü insanlığın en temel amacı, huzura ve mutluluğa ulaşmaktır. Bu yüzden başta dinler olmak üzere, bireysel ve sosyal hayatı düzenlemeyi amaçlayan sistemlerin her biri, insana huzur getireceği hipotezi üzerinde durmaktadır.

Huzur, insanın bireysel ve sosyal hayatında uyum içerisinde yaşayabilmesi demektir. Kuşkusuz uyumu ortaya çıkaran ve bireyin gelişimini sağlayan bazı değerler vardır. Büyük ölçüde dini/manevî temellere sahip bu değerler, huzurun kalitesini ve sürekliliğini belirler. Bireysel açıdan ele alındığında, huzura ulaşmanın temel şartı, bireyin hayatı anlamlandırması ve her türlü zorluğa rağmen hayatı yaşamaya değer bulmasıdır. Bu bağlamda huzur, bireyin kendi ruh dünyası, çevresi ve Yaratıcısı ile uyumunu ifade eder. Huzur ekonomik güce, mevki ve makama, sınırsız özgürlüğe, teknolojik imkânlarla ve konfora sahip olma olarak da anlaşılabilir. Ancak bu tür huzur algılamaları göreceli ve geçici sürelidir. Dine göre ise huzur, insanın hem dünya hem de ahret hayatında elde etmeyi hedeflediği bir değerdir.

İnsanın dış çevreyle uyum kurabilmesi, büyüme, öğrenme ve gelişme dönemini sağlıklı geçirmesiyle mümkündür. Başlangıçta herhangi bir bilgiye sahip olmayan insan, ailesinden ve çevresinden etkilenerek bazı sosyal davranışlar edinir. Birey, topluma ait değer hükümlerini, hayat görüşlerini, ör ve âdetleri öncelikle ailesinden öğrenir. Böylece aile, bireyin öğrenmesi ve sosyalleşmesi aşamasında ilk ve en önemli basamağı oluşturmaktadır. Ailede edinilen alışkanlıkların sonraki yıllarda değişmesi imkânsız olmamakla birlikte zordur. Dolayısıyla dinin ailede kazanılan huzur ve mutluluğun etkisi, hayatın her alanında hissedilecektir.

Aile içi şiddetle mücadelede yetişkinlere yönelik resmî ve sivil kuruluşlarca düzenlenecek aile seminerleri ve bazı yaygın eğitim etkinlikleri dışında yapılacak fazla bir şey gözükmemektedir. Ancak yeni yetişen bireyleri şiddetten uzak barış ve huzur yanlısı olarak yetiştirme konusunda önemli imkânlarla sahibiz. Bu imkânlar ara-

<sup>35</sup> [http://tr.wikipedia.org/wiki/Aile\\_i%C3%A7i\\_%C5%9Fiddet](http://tr.wikipedia.org/wiki/Aile_i%C3%A7i_%C5%9Fiddet) (13.02.2010)



sında dini/eğitsel etkinliklerin önemi büyüktür. Bu etkinliklere değinmede konumuz açısından yarar vardır.

### **1. Din ve Ahlak Eğitime Önem Vermek**

Aile, hayatın temelini atıldığı ilk sosyal kurumdur. Bu kurumda insana mutluluk ve huzur getirecek olan eğitim, bireyin yeteneklerini, ilgi ve ihtiyaçlarını, güçlü ve zayıf yönlerini tanımayı gerektirir. Çünkü aile içi şiddetin temelinde eğitimsizlik ya da çarpık eğitim anlayışı yatmaktadır.

Bireyi bedensel, zihinsel, sosyal ve ahlaki yönüyle bir bütün olarak geliştirme süreci olan eğitim, yanlış anlayış ve uygulamalar yüzünden bazen huzursuzluğun ana kaynağı haline gelebilir. Eğer bireyin eğitim süreci sağlıklı bilgiler ve uygun yöntemlerle sürdürülemezse onun şiddetten uzak bir dünya görüşüne sahip olması zordur. Bu yüzden, yaratılış özellikleri hem iyiliğe hem de kötülüğe eğilimli olan bireyin iyi duygularını geliştirip olumsuz eğilimlerini kontrol altında tutabilecek bir kişilik yapısına sahip olmasına yardımcı olmak eğitimin amaçlarından sayılmıştır.

Eğitimsizlikle şiddet arasında paralel bir ilişki söz konusudur. Yapılan sosyolojik araştırmalarda eğitim düzeyi düşük ailelerde şiddet eğiliminin daha fazla olduğu, eğitim ve kültür düzeyi yükselen ailelerde ise şiddetin daha az görüldüğü sonucuna varılmıştır.<sup>36</sup> Eğitimsizliğin şiddetle ilişkisi konusunda en temel sorun, kültürel algılamada şiddetin olağan görülmesidir.

Bireyi inciten davranışların şiddet sayılıp sayılmaması konusunda toplum ve bireyler arasında anlayış farklılığı vardır. Bazen sert bir bakış ve yüksek sesle konuşma şiddet sayılırken, bazen dayak ve işkence bile normal karşılanmaktadır. İşte şiddetle ilgili bu derin fark, ailenin eğitim anlayışı ve sosyo-kültürel yapısından ve toplumun değer yargılarından kaynaklanmaktadır.

Şiddet ortamında yetişen ve sağlıklı bir aile eğitimi alamayan bireylerde bazı çarpık düşüncelerin oluşması kaçınılmazdır. Bu düşüncelere tanık olan birey, gücü yetenin şiddet uygulayabileceğini, toplumda haklının değil güçlünün övüldüğünü, saygınlığın yolunun güçlü olmaktan geçtiğini ve saldırıda bulunmanın kahramanlık gösterisi olduğunu sanabilir. Sonuç olarak sağlıklı bir aile eğitiminden yoksun büyüyen çocuk gördüğü ve yaşadığı kötü örneklerden etkilenmekte, karşılaştığı sorunları güç kullanarak aşabileceğini düşünmektedir.

<sup>36</sup> Bkz: Kocacık, *Aile İçi İlişkilerde Kadına Yönelik Şiddet*, s. 110.

Bireysel ve sosyal hayatı şiddetten uzak bir şekilde sürdürebilmek, her şeyden önce dinî ve ahlakî değerlerin birer erdem olarak kabul edilip yaşanmasına ve yetişen nesle aktarılmasına bağlıdır. Çünkü ailede kazanılan dinî/ahlakî değerler, başka olumlu duyguların güçlenmesine de öncülük eder. Nitekim Hz. Peygamber, anne babanın çocuğuna vereceği en güzel hediye olan onu güzel bir şekilde eğitmesi olduğunu söylemiştir.<sup>37</sup>

Dinde öngörülen sevgi, saygı, hoşgörü, sadakat, affetme, adalet ve fedakârlık gibi değerlerden uzak bir ailede huzur ve mutluktan söz edilemez. Bir ahlak zafiyeti olarak kendini gösteren şiddet, dinî/ahlakî bilinçlenmede yetersizliğin bir sonucudur. Din ve ahlak eğitimi alan ailelerde de şiddet görülebilir. Ancak bunun nedeni, verilen eğitimin niteliksizliği ya da yetersizliğidir.

Din ve ahlak eğitiminin amaçlarından biri de bireyin vicdan gelişimini güçlendirmektir. Vicdan, şiddet eğilimi karşısında bireyi frenleyen etkili bir güçtür. İslâm'ın günah, sevap, ahiret, mükâfat, mücazat, Allah sevgisi, Allah korkusu gibi değerleri, vicdan duygusunu daha da güçlendirmektedir. Evrensel değerler olarak bilinen doğruluk, dürüstlük ve insan hakları gibi ilkeler etrafında her inanç ve düşünce mensubu birleşebilir; ancak herkesin bildiği iyinin yanına *sevabı*, *kötünün yanına da günahı* eklemek, vicdana yepyeni bir boyut ve etkinlik kazandırmaktadır.

Din ve ahlak eğitiminin bireye kazandırdığı empati duygusu da aile içi şiddeti önlemede önemli bir etkidir. "Kendiniz için istediğinizi, başkaları için de istemediğiniz sürece gerçek mü'min olamazsınız."<sup>38</sup> hadisinde de işaret edildiği gibi, bireyin kendini muhatabının yerine koyarak onu anlamaya çalışması ve başkalarına zarar vermemesi<sup>39</sup> şiddetten uzak bir iletişim biçimini tercih etmesi anlamına gelmektedir.

Din ve ahlak eğitimi, bireyin hem kendi iç dünyasının hem de dışı yansıyan yönünün şekillenmesinde etkisini göstermektedir. Sağlıklı bir din ve ahlak eğitimi alan bireyin ailesine, çevresine, ülkesine ve insanlığa faydalı olacağı bilinmelidir.

## 2. Kişilikli Bireyler Yetiştirmek

Aile içi şiddetin bir kültür olarak nesilden nesile devamını önlemede kişilikli bireyler yetiştirmenin önemi büyüktür. Kişilik, "bi-

<sup>37</sup> Tirmizî, Bir 33.

<sup>38</sup> Buhârî, İman 7.

<sup>39</sup> Bkz: Buhârî, İman 8.

reyin iç ve dış çevresiyle kurduğu tutarlı ilişki şekli,<sup>40</sup> duygu, düşünce, inanç ve beklentilerin bireyin kendi içi dünyasında örgütlenmiş hali<sup>41</sup> olarak tanımlanmaktadır. Bir diğer ifade ile kişilik, bireyin dışarıdan görünüşü<sup>42</sup> ve onu başkalarından farklı kılan özellikleridir.

Aile içi şiddet, öncelikle bir kişilik sorunudur. Kişilikli bireyler yetiştirmede en önemli rol aileye düşmektedir. Çünkü çocuğun kişiliğinin temelleri öncelikle ailede şekillenmektedir. Aile içi iletişim biçimi, aile üyelerinin sağlık durumu, birbirlerine karşı sevgi, saygı ve güveni kişiliğin oluşmasında son derece etkilidir.<sup>43</sup>

Bireyin şiddet eğiliminden uzak barış ve huzur yanlısı bir kişiliğe sahip olmasında, şiddeti özendiren oyun ve oyuncaklardan sakınmasının önemi büyüktür. Öyleyse çocuğun oyuncaklar konusunda dikkatli olması, tabanca, tüfek, tank, bıçak gibi maketler yerine, öldürmeyi özendirmeyen, zekâ geliştirmeye yönelik oyuncakları tercih etmesi sağlanmalıdır. Televizyon, video ve sinema filmlerinde, bilgisayar ve internet oyunlarında da aynı dikkatin gösterilmesi gerekir. Kısacası çocuğa dış dünya ile tanışmaya başladığı andan itibaren insan haklarına saygı bilinci verilmelidir.

Çocuğun şiddetten uzak yetişmesinde, ondaki din duygusunun sevgi temeline dayalı olarak gelişmesinin de rolü vardır. Allah, Peygamber ve insan sevgisiyle birlikte, dinin emir ve yasaklarına uymanın gerekliliği çocuğa yumuşak bir dille anlatılmalıdır. Bazı anne babalar, çocuğun yaramazlıklarını Allah'la korkutarak önleme yanlılığına düşerler. Bu durum, bilinçaltında hem Allah'a hem de insanlara karşı olumsuz duyguların oluşmasına neden olabilir. Dolayısıyla çocuğu ailede ve okulda sağlıklı bir anlayış ve uygun yöntemlerle eğitmek önemlidir.

### 3. Toplum Cinsiyet Ayrımcılığına Karşı Bilinçlendirmek

Aile içi şiddet, çoğu zaman cinsiyet ayrımcılığından kaynaklanan bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Cinsiyet ayrımcılığı, kadın erkek şeklindeki doğal farklılığının ötesinde felsefî, ideolojik, ahlakî ve hukukî boyutları olan bilinçli bir yaklaşımdır.<sup>44</sup> Erkek

<sup>40</sup> Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, Terc: Ayda Yörükân, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1993, s. 70; Doğan Cücelioğlu, *İnsan ve Davranışı*, 6. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, s. 404.

<sup>41</sup> R. Stagner, *Psychology of Personality*, 3<sup>rd</sup> Edition, McGraw-Hill, New York 1961, s. 87.

<sup>42</sup> Bkz: G. W. Allport, *Personality: A Psychological Interpretation*, Henry Holt, New York 1937, s. 48.

<sup>43</sup> Bkz: Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi*, s. 27–28.

<sup>44</sup> Talip Özdeş, *Cinsiyet Kimliği*, Seyran Yayınları, Sivas 2000, s. 31.

egemen kültürlerde aile içerisinde erkeğin asıl rolü evin geçimini temin etmektir. Kadın ise yemek pişirme, temizlik, çocuk büyütme ve ailenin duygusal ihtiyaçlarını karşılama gibi işlerden sorumludur. İşte ailede erkeğin statüsünün daha yüksek kabul edildiği ve erkekliğin bir ayrıcalık simgesi sayıldığı toplumlarda kadına karşı şiddet sıradanlaşmaktadır.

İlâhî kaynaklı dinler, toplumsal bir saplantı olan cinsiyet ayrımcılığını önlemeye yönelik önemli tavsiyeler sunmaktadır. Özellikle İslâm dini, cinsiyet ayrımcılığına karşı adalet ilkesini getirmiş, farklı fizyolojik ve psikolojik yapıya sahip kadın ile erkeği, insan olmaları bakımından eşit, rollerdeki farklılıkları yönüyle de birbirlerini tamamlayan varlıklar olarak kabul etmektedir. Çünkü İslâm dininde sosyal hayat, kadın ile erkeğin birlikteliğiyle devam eden bir süreçtir.<sup>45</sup> Hz. Peygamber; "En hayırlınız, hanımlarına iyi davrananınızdır"<sup>46</sup> buyurarak ailedeki bu birlikteliğin iyi ilişkiler çerçevesinde sürdürülmesi gerektiğini vurgulamıştır.

İslâm'ın aile içi iletişimde adaleti öngören prensiplerine rağmen, Müslüman toplumlarda kadın karşıtı anlayış bazen dinî bir görünümle de sürmüştür. Bu sürecin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra yavaş yavaş başladığı Abdullah b. Ömer'den nakledilen şu rivayetten anlaşılmaktadır: "Peygamber devrinde hakkımızda ayet iner korkusuyla kadınlarımıza elimizi ve dilimizi uzatmaktan sakınırdık. Peygamber vefat edince, dilimizi ve ellerimizi onlara uzatmaya başladık."<sup>47</sup>

Görüldüğü gibi, toplumda cinsiyet ayrımcılığını çağrıştıran yanlış duygu ve düşünceler dinden değil, kadın haklarını tam olarak işletemeyen Müslümanların İslâm öncesi kültürlerinden kaynaklanmaktadır. İslâm'ın kadın erkek ilişkilerinde gözetilmesini istediği adalet prensibi zamanla çarpıtılmış ve birçok rivayet, cinsiyet ayrımcılığını çağrıştıracak şekilde yorumlanmıştır. Din adına yapılan bazı yorumlarda kadın huysuz, uğursuz, kötülük timsali, akli ve dinî açıdan eksik ve baştan çıkartıcı bir varlık olarak tanımlanmıştır. Kur'an-ı Kerim'in içeriğine ve ahlak anlayışına uygun düşmeyen bu rivayetler, sözlü ve pratik uygulamalarda da korunmuştur. Öyleyse cinsiyet ayrımcılığının dayandırıldığı asılsız rivayetlerin kültür içerisinde ayıklanmasını sağlayacak akademik çalışmaların yanında, toplumu cinsiyet ayrımcılığına karşı bilinçlendirecek eğitsel etkinliklere de ihtiyaç vardır.

<sup>45</sup> Bkz: Âl-i İmran 3/ 195; Fussilet 41/ 46; Rum 30/ 21.

<sup>46</sup> Tirmizî, Radâ 11.

<sup>47</sup> Buharî, Nikâh 80.

#### 4. Çocuklara Model Olmak

Doğumundan itibaren aile ortamında yetişen birey, ailede gördüğü baskı, şiddet ve aşağılanma gibi olumsuzluklardan önemli ölçüde etkilenmektedir. Aile bireylerine özentili duyan çocuk, onların davranışlarını isteyerek ya da istemeyerek model almaya çalışmaktadır.

Çocuğun ilgiyle izlediği aile büyükleri yanında, oyun arkadaşı, öğretmen, film ve hikâyeye kahramanı gibi kişilerin iyilik, doğruluk, temizlik ve yardımseverlik içeren duygu ve davranışları ya da bunların zıddı olan kin, nefret, hoşgörüsüzlük, kavga ve şiddet gibi olumsuz tutumları çocuk tarafından model alınarak benimsenmektedir. Sosyal hayatta uyumlu ilişki biçimiyle tanışan çocuklarının uyumlu; sık sık şiddet, kargaşa ve kavgaya tanık olan çocukların ise genellikle kavgacı ve geçimsiz olmaları bu yüzdendir. Çocuklar içerisinde sevgi ve hoşgörü modelleriyle tanışanlar sevmeyi ve sabırlı olmayı; desteklenenler kendine güvenmeyi; övülüp beğenilenler takdir ve teşekkür etmeyi; hakkına saygı gösterilenler adil olmayı; güven ortamında yetişenler inançlı olmayı; ailede kabul ve onay görenler kendine ve başkasına saygıyı; dostluk görenler mutlu olmayı öğrenir. Sürekli eleştirilenler kınamayı ve ayıplamayı; kin ve nefret ortamında yetişenler kavga etmeyi; alay edilenler sıkılıp utanmayı; sürekli utanç duygusuyla eğitilenler ise kendini suçlamayı öğrenir.<sup>48</sup> Öyleyse çocuğun yanlış örnekleri model alma ihtimaline karşı dikkatli olunmalı, toplumda başarısıyla tanınmış kişiler çocuğa model gösterilmelidir.

Çocuklar özellikle evdeki kavgadan çok etkilenirler. Bazı ailelerin sıkıntılı durumlarda bir rahatlama yöntemi olarak kavgaya başvurduğu görülür. Ancak kavganın rahatlık sağlaması bir yana, yeni problemlere yol açtığı bir gerçektir. Kaldı ki anne babanın kavgası, başka iki insanın kavgasına benzemez. Çünkü aile ortamında yapılan kavga, ailenin huzur ve mutluluğunu bozan bir yıkım olmanın yanında, çocuklarda şiddet özentisine, kaygıya ve korkuya da neden olmaktadır. Kavga ortamında ruh sağlığı bozulan çocuğun anne babasını kaybetme ve gelecekte yalnızlığa terk edilme kaygısı çekmesi kaçınılmazdır. Öyleyse eşler aile ortamında kavga etmemeli, her şeye rağmen tartışma kaçınılmaz hale gelirse, sabredip çocukların uyumasını beklemeli ya da tartışma için başka mekânlar tercih edilmelidir.

Çocuklar aslında iyiliğe eğilimlidirler. Hz. Peygamber, "Her çocuk fitrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan

<sup>48</sup> Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi*, s. 171–172.

veya Mecusi yapar."<sup>49</sup> buyurarak, çocuğun kişiliğinin oluşmasında ailenin ve çevrenin önemli olduğuna işaret etmektedir. O hâlde şiddetten uzak bir kişilik sahibi olmaları konusunda çocuklara model olunmalıdır.

### 5. Sevgi, İlgî ve Hoşgörü İlkelerini Gözetmek

Aile ortamı, büyüklerden küçüklere doğru sevgi, şefkat ve merhametin; küçüklerden de büyüklere saygı ve itaatin yoğun olarak belirdiği doğal bir ortamdır. Ailede sevgi, saygı ve hoşgörüyle büyüyen çocuk, içten gelen bir bağlılıkla ailesine bağlanır ve gördüğü sevgi, saygı ve hoşgörüye aynısıyla karşılık verir. Çocuğun büyüdüğüde bu değerleri benimsemesi, her şeyden önce bu ilkeler doğrultusunda yetişmesine bağlıdır. Özellikle bedensel, ruhsal ve sosyal gelişim sevgi dolu sıcak bir yuvada başlamakta, ilgiyle gelişmekte ve hoşgörüyle dışa yansımaktadır. Öyleyse aile içi iletişimin sevgi, ilgi ve hoşgörü ilkeleri üzerine kurulması önemlidir.

Kur'an-ı Kerim'de çocuk sevgisinin insana süslü gösterildiğinden bahsedilmektedir.<sup>50</sup> Doğal evlat sevgisi yanında çocuğun ayrıca süslü gösterilmesi, çocuk yetiştirme gibi son derece zor bir görevin külfet olmaktan çıkartılıp nimet haline dönüştürülmesi amacına yönelik olabilir.

Çocuk eğitiminde sevgi, ilgi ve hoşgörü ilkelerini gözetmede anne babaya büyük görev düşmektedir. Bu ilkeleri önce kendi aralarında uygulamak durumunda olan anne baba, çocuklarına da örnek olmak durumundadır. Yapılan bir araştırmada ailede sevgi, ilgi, güven ve hoşgörü eksikliği yaşayan bireyin şiddet uygulamaya daha eğilimli olduğu sonucuna varılmıştır.<sup>51</sup> Çünkü ailedeki olumsuz iletişimin çocuk üzerindeki etkisi de olumsuzdur. Çocuk gelişim sürecinde sözlerden, davranışlardan, jest ve mimiklerden, iyi ve kötü olan her şeyden etkilenmekte, onun psikolojik yapısı bu olumsuzluklarla şekillenmektedir. Aile içi iletişimin sevgi ve anlayış çerçevesinde yürütüldüğü ailede yetişen çocuğun, diğer insanlarla olumlu ilişkiler kurmada güçlük çekmediği görülmektedir.<sup>52</sup> Öyleyse çocuklar ailede suçlanıp aşağılanmamalı, aksine kendine güven duygusu güçlendirilmelidir.

Ailenin çocuğa yönelik sevgi ve ilgisi sözde kalmamalı, öpme, okşama, kucağa alma, hal hatır sorma ve sorularını ciddiye alıp

<sup>49</sup> Müslim, Kader 22.

<sup>50</sup> Bkz: Âl-i İmran 3/ 14.

<sup>51</sup> Bkz: Kocacık, *Aile İçi İlişkilerde Kadına Yönelik Şiddet*, s. 111.

<sup>52</sup> Hüseyin Peker, *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*, Samsun 1991, s. 48.

cevaplama gibi tutum ve eylemlerle çocuğa yansıtılmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber, çocuklarla ilişkilerde sevgiyi esas almış, onlara sevildiklerini hissettirmeyen babaları 'kalbinden merhamet sökülmüş kimseler'<sup>53</sup> olarak nitelendirmiştir. Bu ilkeyi zaafa uğratacak söz ve davranışlardan uzak durulmalı, iletişim sırasında çocuğa normal bir ses tonuyla seslenilmeli, olumsuzluklar karşısında baskı ve şiddet yerine yumuşak bir üslup kullanılmalı, her çocuğun farklı olacağı ilkesi göz önünde bulundurularak onu başkalarıyla kıyaslama yanlışlığına düşülmemelidir.

Çocukta sevgi potansiyeli 0–2 yaş döneminde hızlı bir şekilde gelişmektedir. Bu nedenle doğumdan itibaren çocuğa sevildiği hissettirilmeli, ancak sevginin dengeli bir şekilde yansıtılmasına dikkat edilmelidir. Çünkü sevgide dengesizlik ve aşırılık, çocukta çeşitli ruhsal sorunlara neden olabilir. Bencillik, şımarıklık, kibirlilik, anti-sosyallik, çevre tarafından sevilmezlik ve mutsuzluk sevgide dengesizliğin bir sonucudur.

Anne babanın çocuğa olan sevgi, ilgi ve hoşgörüsüne sınır koymamasının neden olduğu bir diğer risk de aile ilişkilerinin çocuk için sıkıcı hale gelmesidir. Bu risk, sevgiyi karşılıklı yaşamakla, sevgiye saygı ve güven duygusunu katmakla önlenir.<sup>54</sup> Sürekli sevmeye alışan çocuk 'sevgi oburu' olup doyumsuzluk hissine kapılabileceği gibi, sevginin hafiflemesi durumunda da terk edildiğini zannedebilir.

Sevgi, ilgi ve hoşgörüden yoksun bırakılarak ihmal edilen, bakım ve beslenme ihtiyaçları yeterince karşılanmayan, hastalandığında doktora götürülmeyen, arkadaşlarıyla oynamasına izin verilmeyen, evde rahat hareket etmesi engellenen bir çocuk, temel hak ve özgürlüklerinden yoksun bırakılmış demektir. Ailede sürekli cezalandırılacağını düşünen çocuk, geçici bir süre baskıya boyun eğmiş gibi gözükse de, bulduğu ilk fırsatta içselleştirdiği şiddet duygusunu söz ve davranışlarıyla dışa yansıtmaya başlar. Anne baba tarafından katı bir disipline tabi tutulan ve geleceği adeta şansa bırakılan çocuk, bazen iyi bir okul ve arkadaş çevresi içerisinde gelişme imkânı bulurken, çoğu zaman da yanlış yapan grupların içine düşerek bir suç makinesi haline gelebilir. Çünkü böylesi bir çocuğun fiziksel, zihinsel ve sosyal gelişimi sorunludur.

Çocuk eğitiminde gözetilecek sevgi, ilgi ve hoşgörü gibi ilke-

<sup>53</sup> Bkz: Buhâri, Edep 18; Müslim, Fedâil 64.

<sup>54</sup> Fikret Kanad, *Kısaltılmış Pedagoji*, MEB Yayınları, Ankara 1966, s. 51–52; Abdurrahman Dodurgalı, *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1996, s. 121.

ler, çocuğa uygulanacak disiplini engelleyici boyutta olmamalıdır. İsteklerini karşılama ve özgür bırakma adına çocuğu başıboşluğa terk etmek şefkat değil ihmalkârlıktır.<sup>55</sup> Ailenin sonsuz güvenine sığınarak başıboşluğa alışan çocuk, her istediğini elde etmeye çalışan bencil ve kural tanımaz bir kişilik yapısına bürünebilir. Sürekli kendisine hizmet edilmesini bekleyen ve başkalarının dikkatini çekmeyi amaç haline getiren bencil bir çocuğun başta kendi ailesi olmak üzere, toplumun diğer kesimleriyle sosyal ilişki kurması, ahlakî ve yasal kuralları öğrenip sorumluluk bilincine sahip olması zordur.

### 6. Özgürlük ve Disiplinde Dengeyi Gözetmek

Özgürlük, insan tabiatından kaynaklanan psikolojik bir gerçeklik ve insan davranışlarını yöneten köklü bir güdüdür.<sup>56</sup> Kişiliğin özünü oluşturan özgürlük, var olan seçenekler arasında bilinçli tercih yapma,<sup>57</sup> şahsiyetsizliğe götüren her türlü baskıdan uzak durma ve kendi kararını serbestçe verebilme yetisi anlamına gelmektedir. Eğer birey, kendine has düşüncelerinde özgürlük açısından yeterli bir gelişme kaydedememişse, onun hayatı *yarı bilinçli* olarak devam ediyor demektir.<sup>58</sup>

Özgürlük, bireyin hiçbir değer tanımayıp tamamen kendi başına buyruk olması şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü bireyin özgürlüğü, başkasının özgürlük sınırına kadardır ve kimse özgürüm diyerek şiddet uygulayamaz.

Disipline gelince, bu kavram davranışların bir şekilde kontrol edilmesi anlamında kullanılmaktadır. Disiplin, bireyin istekleri ile toplumun ve çevrenin kısıtlamaları arasında denge kurma gereğinden kaynaklanmaktadır. Disiplin için önce davranışların doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında çocuğu bilgilendirmek ve kuralların gereğini ona hatırlatmak gerekir. Bu konuda yapılacak sözlü telkinler, çocuğun yaşına ve kavrama düzeyine uygun olmalıdır. Ayrıca kendini geliştirmesi için çocuğa imkân tanınmalı, olumlu davranışları desteklenmeli, olumsuz davranışları ise muhtemel kötü sonuçları hatırlatılarak samimi bir şekilde eleştirilmelidir. Buna rağmen disiplin

<sup>55</sup> Bkz: Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-ı Alâî*, İstanbul tsz., s. 115; Dodurgalı, *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*, s. 120.

<sup>56</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev: A. Açıkgenç, Fecir Yayınları, Ankara, 1987, s. 87; Krş: Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 7. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, s. 306.

<sup>57</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Terc: Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 122.

<sup>58</sup> Sri Aurobindo, *İnsan Gelişiminin Devridaimi*, Terc: Sedat Umran, Birleşik Yayınları, İstanbul 1996, s. 288–289.



lin sağlanamıyorsa, çocuk, kendisinin önemli gördüğü bazı şeylerden belli bir süre yoksun bırakılabilir. Örneğin disiplin kurallarına uymayan bir çocuğun harçlığı kısılabılır, televizyon izlemesi, arkadaşlarıyla oynaması, sevdiği bazı yiyecekleri yemesi, sinemaya gitmesi belli bir süre engellenebilir. Ancak bunda aşırılığa gidilmesi gerekir.

Disiplini sağlama yöntemi olarak çoğu zaman dayığa ve cezalandırmaya başvurulur. Elbette disiplinden kastedilen, söz ve davranışlardaki aşırılığı önlemektir. Bunu dayığa ve cezalandırmaya başvurmadan da gerçekleştirmek mümkündür. Kaldı ki dayığın öğreticiliği az, etkisi de kısa sürelidir.

Disiplin amacıyla dayak, cezalandırma ve daha başka şiddet türlerinin uygulanması, çocukta zamanla 'şiddet alışkanlığı' yapabilir. Çünkü aşırı disiplinle sindirilen çocuk hatasını anladığından değil, dayığın acısından ve onurunun kırılmasından etkilenmektedir. Dolayısıyla çocuk dayakla eğitildiğinde, kazanılmış gibi görülen olumlu alışkanlıkların sürekliliğinden söz edilemez. Otoritenin olmadığı yerde çocuk tekrar eski haline dönebilir.

Çocuğu disiplinize etmede ödüllendirmenin cezalandırmadan daha etkili bir yöntem olduğu bilinmelidir. Ödül her zaman maddi değeri olan bir hediye değildir; güzel bir söz, olumlu bir yüz ifadesi, geziye götürme ve hatta kısa süreli alkış bile bir ödüldür.

Özgürlük-disiplin ilişkisi hassas bir konudur ve yeni nesil, özgürlük adına başıboşluğa, bilgisizliğe ve sınırsız serbestliğe terk edilmemelidir. Aile eğitiminde özgürlüğün kullanımı bireysel ve sosyal gelişim için ne kadar önemli ise, ölçülü ve dengeli disiplin de o kadar önemlidir. Sağlıklı bir aile hayatı, sınırsız özgürlükle değil, aile bireylerinin belli ilkeleri gözetmeleriyle yani dengeli bir disiplinle sağlanabilir.

Bazı anne babalar özgürlük adına çocuğu tamamen serbest ve kontrolsüz bırakırlar. Çocuğun doğru ya da yanlış hiçbir hareketine karışmaz, yanlışlıklarına aldırılmazlar. Bu durumda çocuk neyin doğru neyin yanlış olduğunu başkalarından ya da kendi başına deneme yanılma yoluyla öğrenmeye çalışır.<sup>59</sup>

Aile içi şiddetin nedenlerinden biri de ailede erkeğin eşini ve çocuklarını sahiplenme duygusuyla onların özgürlüğünü kendi istediği gibi düzenlemeye çalışmasıdır. Bu anlayışa göre ailede bütün özgürlükler baba içindir. Anne de bazen kendini çocukları üzerinde otoriter bir güç olarak görür. Aşırı disiplinden yana olan anne baba-

<sup>59</sup> Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi*, s. 47.

lar, çocuğu belirledikleri kalıba göre yetiştirmek isterler. Çalışması, oynaması, yatması, okul ve arkadaşlarıyla ilişkisi sürekli denetim altında tutulan çocuğun bütün hata ve yaramazlıkları cezalandırılır. Cezalar çoğu zaman suçla orantısız ve aşırıdır. Bu durumda çocuk ya attığı her adımda yanlış yapma korkusu duyar ya da hiçbir cezadan çekinmeyip umursamaz bir tavır sergiler.

Disiplinde aşırılık olumsuz davranışı belki bir süre durdurabilir, ancak çocuğun doğruları öğrenmesini sağlamadığı gibi, çocuk ile doğru davranış arasında engel de oluşturabilir. Disiplinde öfke ve saldırganlığa yer verilmemeli, çocuğun özgürlüğü ve girişimciliği engellenmemeli, çocukların kendilerini rahatlıkla ifade edebilmelerine ve yeteneklerini geliştirmelerine fırsat tanınmalıdır.

Çocuğu aşırılıktan uzak bir disiplin anlayışıyla yetiştirme konusunda Hz. Peygamber'i örnek almak gerekir. Kendi çocuğu gibi yanında bulunan Enes, O'nun çocuklara yaklaşımına örnek teşkil edebilecek şu olayı anlatmaktadır: "Ben Rasulullah (s.a.v.)'a on yıl hizmet ettim. Bana hiç kızmadı. Bir şey için de; 'Niçin böyle yaptın? Şöyle yapsaydın ya!' demedi. Yaptığım hiçbir şey için beni ayıplamadı. O, ahlakça insanların en güzeliydi. Bir gün beni bir iş için göndermişti. Ben; 'Vallahi gitmem' dedim. Hâlbuki içimden O'nun gönderdiği yere gitmek geliyordu. Derken dışarı çıkıp oynayan çocukların yanına uğradım. Orada oyalanmışım. Birden Rasûlullah'ın arkamda kafamı tuttuğunu anladım. O'na baktığımda gülüyordu. Bana; 'Ey Enesçik, sana söylediğim yere gittin mi?' dedi. Ben de; 'Evet, gidiyorum ya Rasûlellah' dedim ve söylenen yere gittim."<sup>60</sup> Bu rivayetten de anlaşılacağı gibi, Hz. Peygamber çocuklara karşı hoşgörülü davranmış, söylenilenin yapılması durumunda onları azarlama, kınama, tehdit etme ve küçük düşürme gibi tavırlarla aşağılamamıştır. Öyleyse çocuğun pek çok davranışı deneme yanılma yoluyla öğrenceği bilinmeli, onun ihmal ve yaramazlıkları normal karşılanmalıdır.<sup>61</sup> Ayrıca yanlış davranış çocuktan ayrı tutulmalı, davranışın yanlışlığı uygun bir dille anlatılarak çocuğun önemsendiği kendisine hissettirilmelidir. Çocuğa ne özgürlüğü hiçe sayan aşırı sahiplenme ve mutlak otorite gösterilmeli, ne de sınırsız bir özgürlük tanınarak yaptığı her şeye onay verilmelidir; bunun yerine karşılıklı güven duygusuna dayalı dengeli bir disiplin anlayışı gözetilmelidir.

Özgürlük ile disiplin arasında sağlıklı bir denge oluşturulamadığında çocuğun sosyal çevresiyle sağlıklı iletişim kurabilmesi

<sup>60</sup> Müslim, Fedail 51.

<sup>61</sup> Arslan, *Şiddet ve Çocuklarımız*, s. 27.

mümkün değildir. Bununla birlikte, disiplinde dengesizlik çocuğu mutsuz kılacak, mutsuzluk ise, büyük bir ihtimalle bireyi şiddete yöneltecektir.

### **7. Çocuğun Çevresini Kontrol Etmek**

Çocuk şiddeti bazen aile dışındaki çevreden yani mahalle ve okul arkadaşlarından öğrenir. Özellikle akranlarının söz ve davranışları onun ilgisini çeker. Çocuğun sağlıklı bir sosyalleşme süreci gerçekleştirememesi durumunda, çevresinden öğrendiği şiddet içerikli söz ve davranışları denemeye kalkışması kaçınılmazdır.

İslâm inancına göre çocuk, dünya hayatının süsü ve Allah'ın bir emanetidir. Anne babaya düşen görev, o emaneti özenle koruyarak çocuğu ruh ve beden yönünden sağlıklı ve topluma faydalı birey haline gelmesine bütün gücüyle yardımcı olmaktır.

### **Sonuç**

Her insan, korunmaya muhtaç olarak bir aile ortamında dünyaya gelir. Bireyin eğitimi ve toplumun değerleri ile biçimlenen aile ilişkilerinin şiddetten uzak bir şekilde gelişmesi, aile içi iletişimin ve sosyal hayatın barış, huzur ve mutluluk içerisinde devamı açısından son derece önemlidir. Çünkü şiddetin olduğu bir aile ortamında yetişen bireyin kendini gerçekleştirme, sağlıklı düşünmesi, olayları doğru algılaması, yanlışlıkları sorgulaması, ailesi ve çevresiyle uyum sağlaması mümkün değildir.

Aile içi şiddet, genellikle organ yaralanması, kalıcı sakatlıklar, cinsel işlev geriliği, bazı bedensel ve ruhsal hastalıklar, depresyon, uyku düzensizliği, bunalım, kişilik bozukluğu, intihar, boşanma, ölüm, yetenekleri gerçekleştirememe, ailede ve toplumda huzursuzluk gibi durumlarla sonuçlanmaktadır. Şiddet ortamında büyüyen bireyin şiddete bir sorun çözme yöntemi olarak başvurduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla şiddetle mücadelede sonuçlar üzerinde değil nedenler üzerinde durmak daha önemlidir.

Aile içi şiddetle mücadele konusunda şunlar önerilebilir:

1. Aile kurumunun sosyal, kültürel, ekonomik ve ahlakî yönden güçlendirilmesine yönelik projeler geliştirilmelidir.

2. Başta anne babalar, öğretmenler, ustalar, komutanlar, emniyet teşkilatı, ceza evi personeli, kısacası toplumun her kesimi şiddete karşı yeterince bilinçlenmelidir.

3. Şiddetle ilgili yanlış anlayışların düzeltilmesine ve toplumun aydınlatılmasına yönelik çalışmalarda bilim insanlarının, medyanın, sivil toplum kuruluşlarının ve eğitim kurumlarının desteği sağlanmalıdır.

4. Televizyonlar, aile içi şiddeti özendiren yayınlardan uzak durmanın yanında, aile içi şiddete karşı toplumu bilinçlendirici yayınlara ağırlık vermelidir.

5. Toplumda din ve ahlak eğitimi önemsenmeli, okul ders programlarında aile içi iletişim, sevgi, saygı, hoşgörü, uzlaşma, fedakârlık ve bağışlama gibi evrensel değerlerin işlendiği konulara daha fazla yer verilmelidir.

6. Çocukların başta Hz. Peygamber olmak üzere, iyi özellikleriyle bilinen kişileri model almalarına yardımcı olunmalıdır.

7. Çocuğun okul ve arkadaş çevresi ile ilgilenilmeli, silah ve bıçak gibi yaralayıcı aletlere, sigara, alkol ve uyuşturucu gibi alışkanlıklara ilgisinin olup olmadığı bilinmelidir.

8. Çocuk eğitiminde özgürlük ile disiplin arasında sağlıklı bir denge kurulmalı; dayak, azarlama, tehdit, aşağılama, evden kovma, odaya hapsedme gibi cezalara başvurmaksızın hatalar nasihatle düzeltilmeye çalışılmalıdır.

9. Valilik, belediye, müftülük ve halk eğitim merkezi gibi kuruluşlarda aile sorunlarının çözümüne yönelik hizmet yürüten *aile danışmanlığı* birimleri yaygınlaştırılmalıdır, halen faaliyet gösteren merkezlerin hizmetleri artırılmalıdır.

10. Evliliğe hazırlanan çiftlerin şiddetten uzak sağlıklı bir aile hayatı oluşturmalarına yardımcı olmak amacıyla değişik kurumlar tarafından aile eğitimi sertifika programları düzenlenmelidir.

11. Aile içi şiddetin nedenleri arasında bulunan cinsiyet ayrımcılığına karşı toplum bilinçlendirilmelidir.

12. Aile içi şiddeti önlemeye yönelik yasal düzenlemeler yapılmalı, şiddet uygulayanlara karşı etkili cezai müeyyideler yanında, toplumsal protesto yöntemine başvurulmalıdır.

13. Şiddete uğrayanın nereye başvuracağı konusunda kitle iletişim araçları yoluyla toplum aydınlatılmalı, mağdurların psikolojik ve tıbbi tedavileri yapılmalıdır.

14. Çocuklar şiddeti özendiren bilgisayar ve internet oyunlarından, yazılı ve görsel medyadan uzak tutulmalıdır.

**Dânişzâde Şevket Gavsî'nin Müsikimiz ve Taksimler'le İlgili  
Bir Makalesi**

Yrd. Doç. Dr. Erol BAŞARA\*

**Özet:**

Bu çalışmada, Osmanlıca Peyâm-ı Edebî<sup>1</sup> dergisinin 16. sayısında yer alan bir makale günümüz harflerine aktarılmıştır. Makale, Geleneksel Türk Müziği'nin en özel türü olan taksim hakkındadır. Çalışmada yazının yayımlandığı dergi ve yazarı hakkındaki bilgilerden sonra, taksim tanımı ve önemi belirtilerek sonuca gidilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Dânişzâde Şevket Gavsî, Peyâm-ı Edebî, taksim

**Abstract:**

In this work, the paper published in the journal of Peyâm-ı Edebî number 16 written in Ottoman Turkish has been translated into the present letters. This Paper is about taksim which is the most special kind of traditional Turkish music. In this study, some informational is given about the journal and writer and then definition of the taksim and importance of it.

**Key Words:** Dânişzâde Şevket Gavsî, Peyâm-ı Edebî, taksim

**A. Giriş**

Bu çalışmaya esas teşkil eden makaleyi aldığımız Osmanlıca Peyâm-ı Edebî dergisi, bir süreli yayındır. Peyâm-ı Edebî, Peyâm gazetesinin ilâvesi olarak Ali Kemal Bey tarafından 29 Kasım 1913'te yayınlanmaya başlamış, aradaki kesintilerle beraber 8 Nisan 1920'de 77. sayısından sonra yayın hayatı sona ermiştir. Makalenin yazarı Dânişzâde Şevket Gavsî (Mahmut Şevket Özdönmez) Süleyman Erguner'in bildirdiğine göre Yenikapı Mevlevîhânesi neyzenlerinden olup, 1873–1954 yılları arasında ya-

\* Cumhuriyet Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik Bölümü Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Bu çalışmanın ana kaynağı olan Peyâm-ı Edebî dergisini bana vermek lütfunda bulunan Sn.Hasan KAYA ve Sn. Hüseyin KAYA'ya teşekkür ederim. E.B.

şamıştır. Ney ve mûsikî derslerini Yenikapı Mevlevihânesi neyzenbaşısı Hilmî Dede'den almıştır<sup>2</sup>. Yılmaz Öztuna, Şevket Gavsî'nin 1925 yılına kadar Mevlevihânelerde neyzenlik yaptığını belirterek 11 eserini kaydetmekte ve "*peşrevlerinin notasına tesâdüf edemedim*" demektedir<sup>3</sup>. Ancak Peyâm-ı Edebî'nin 31.sayısının 5. sayfasında Şevket Gavsî'nin, Zekâî Dedezâde Ahmet Efendi'nin Beyâtîbüselik âyininin başında çalınmak üzere bestelediğini bildirdiği Devr-i Kebîr usûlünde Beyâtîbüselik peşrevinin notası mevcuttur. Aynı derginin 22.sayısının 5. sayfasında ise yine Şevket Gavsî'ye ait Devr-i Kebîr usûlünde Şedaraban peşrev<sup>4</sup> ve Şedaraban saz semâisinin notası vardır. Derginin 43. sayısında "Târih-i Mûsikî" başlığıyla III. Selim, 27. sayısında ise "Eski Osmanlılar" başlığıyla büyük müzik bilgini Hüseyin Fahreddin Dede'den bahseden Dânişzâde Şevket Gavsî'nin, Peyâm-ı Edebî dergisinde "Edebiyyât-ı Mûsikîyye" ana başlığı altında müzikle ilgili on makalesi bulunmaktadır. Bu makalelerden birincisi "Mûsikimiz ve Taksimler" başlıklıdır. Şevket Gavsî'nin ilk makalesinde taksime değinmesini neyzenliği itibariyle, bu türün Geleneksel Türk Müziği'nde çok özel bir yere sahip oluşunu kesinlikle bilmesine bağlayabiliriz.

Taksim hakkında bir kitap yazan Onur Akdoğu taksimin, "*10.yy'dan bu yana sözel ve çalgısal olarak yapıldığını*"<sup>5</sup> belirtmektedir. "*Günümüzde taksim denilince bir ya da birden fazla kişinin çalgısı veya çalgılarıyla işitsel duyumu belirli bir makama koşullandırmak amacıyla, doğaçtan (irticâlen) yapılan ve belirli bir biçimsel bütünlük içinde yaratılan makamsal ve usûlsüz ezgiler demeti akla gelmektedir*"<sup>6</sup> diyen Akdoğu taksimi "*Türk müziğinin en önemli ve oluşturulması en güç türü*"<sup>7</sup> olarak nitelemektedir. Yılmaz Öztuna "*Türk Mûsikisinde saz veya sözle yapılan ve usûlsüz olan irticâli solo.Hânendenin yaptığı taksime –daha çok halk dilinde- gazel denir*" şeklinde bir tanımdan sonra "*Taksim Türk Mûsikisinde mühim yer tutar. Bazı çok iyi hânende ve sâzendeler, hattâ virtüözler iyi*

<sup>2</sup> Erguner, Süleyman, *Rauf Yektâ Bey*, Kitabevi 194, İstanbul, Mart 2003 s. 197.

<sup>3</sup> Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türk Mûsikisi Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı /1164, Kültür Eserleri Dizisi/149, Başbakanlık Basımevi. Ankara 1990, C. II, s. 180.

<sup>4</sup> Şevket Gavsî, Şedaraban peşrevine İstikbâl-i Rebi' adını vermiş ve bu ismi vermesinin sebebini de kendi dipnotunda şöyle izah etmiştir: Peşrevlerin böyle makamından maada ünvanı olanları da vardır. Nâyî Osman Dede'nin "Gül Devri – Rast", "Nâz u Niyaz – Sabâ" peşrevleri gibi. Bkz. *Peyâm-ı Edebî*, sayı: 22. s. 5

<sup>5</sup> Akdoğu, Onur, , *Taksim Nedir Nasıl Yapılır?*, İhlâs Anonim Şirketi İzmir Tesisleri., İzmir. Mayıs 1989, s:3

<sup>6</sup> Akdoğu. a.g.e. s:8

<sup>7</sup> Akdoğu. a.g.e. Önsöz

taksîm edemezler. Zira bu irticâli bestekârlıktır"<sup>8</sup> diyerek taksîm yapmanın farklı bir boyutunu vurgulamaktadır.

Yapıldığı duruma göre baş taksîm, son taksîm, giriş taksîmi, ara taksîmi, geçiş taksîmi, karşılıklı taksîm, fihrist taksîm gibi sınıflandırmalara tabi tutulabilen taksîmin önemini Prof. Dr. Alâeddin Yavaşca'nın şu sözlerinden anlamak mümkündür: "Aslında improvize (doğaçlama) bir icrâ tarzı olan taksîm, san'atçının san'attaki hünerlerini ortaya koyan, birbiriyle yakın veya uzak değişik makamları, yerinde veya transpoze (şed) yâni olması gereken gerçek perdeler yerine başka perdelerde uyumlu biçimde göstermesi ve icrâ esnasında makamlar arasında ustalıkla taksîmat yapmasından doğan san'at gösterisidir"<sup>9</sup>. Yavaşca, sesle - saz veya sazla - sazın yaptıkları karşılıklı taksîmi ise, bir nevi "doğaçlama sınavı" olarak nitelemektedir.

Şevket Gavsî'nin makalesi, Akdoğu, Öztuna ve Yavaşca'nın taksîmin zorluğunu, sanatsal değerini ve önemini belirttikleri ifadeleriyle paralellik göstermekte ve taksîmde nelere dikkat edilmesi gerektiğini bildirmektedir. Dolayısıyla etkili bir taksîm yapmak isteyen san'atçıların bu bilgilerden yararlanabilecekleri mutlaklıdır.

Birinci el kaynaklarımızda geniş yer alan ve hakkında kitap yazılacak kadar önemli olan taksîm konusu ile ilgili 20. yy başında yazılmış ve çevriyazımı aşağıda verilmiş olan makalenin, günümüzde bu alanda çalışma yapanların ilgisini çekeceği söylenebilir.

#### B. METİN: Mûsikîmiz ve Taksîmler<sup>10</sup>

Mûsikîdeki tetebbuât-ı naçizânem derecesinde ve "Edebiyyât-ı Mûsikîyye" ünvânı altında âcizâne karalayabildiğim şu makalâtı neşirden maksadım, mûsikîmizin edebiyât ile olan münâsebât-ı kâmileleri hakkında sımâh-ı müntesibîne – velev cüz'î- bir reşha-i teyakkuz nisâr etmekten ibârettir.

Evvelâ şunu arz edeyim ki, birinci makalemi teşkil eden "Mûsikîmiz ve Taksîmler" bahsi taksîmin fenne tevâfukundan ziyâde, kuvvet-i tab'a vâbeste bulunmasına göre, bundaki mesrudât, abd-i âcizin mûsikîdeki havsala-i idrâk ü isti'dâdım mikdârı mûsikîmiz ve lüzûmunu hiss ettiğim ve zâten mevcûdiyetine kail olduğum şerâit üzerine taksîm kavâidini muhtevî bulunacağından,

<sup>8</sup> Öztuna, Y., a.g.e. s:370

<sup>9</sup> Yavaşca, Alâeddin, *Türk Mûsikîsinde Kompozisyon ve Beste Biçimleri*, Mart Matbaacılık Sanatları, İstanbul 2002, s. 105.

<sup>10</sup> Dânişzâde Şevket Gavsî, "Mûsikîmiz Ve Taksîmler", *Peyâm-ı Edebî*, 6 Subat 1329 (19 Subat 1914), sayı: 16, s. 4.

bundan dolayı tahtieye mahal olamayıp, esâtize-i mûsikîşinâsânımızın tasdik ve kabûl veyâ redd ve i'tirâz sûretiyle masrûf olacak himmetleri ve âlem-i mûsikîye âid bir hizmet-i bergûzîdeleri olacaktır.

Erbâbına ma'lûm olduğu üzere beste ve şarkıyyât gibi taksîmler de, kadîmen vezne tâbî' olarak ihdâs edilmiş, hattâ Mevlevîhânelerde âyin başlamadan evvel okunan nuût-i şerife el'ân "Darb - ı Türkî" denilen usûl dâhilinde terennüm olunmakta bulunmuştur, bundan anlaşıldığına göre kelâm-ı mevzûn gibi mûsikînin dahî hakkıyla te'sîr ika' edebilmesi için, hiçbir kısmı vezinden hâric add olunamamak zarûrîdir. Asr-ı ahîrde vezinden hâric ba'zı neşâid görülmekte ise de, bunların, zamân-ı kadîm tarz-ı avâmında olduğu gibi hiç olmazsa parmak hesâbına tâbî' bulunmasına göre, mûsikîmizin bir bedîası demek olan taksîmlerimiz de bir kaide tah-tında icrâ' edilmelidir. Binâenaleyh usûl ve kaidesi vechle sinîn-i vefîre fem-i muhsinden ahz ü telâkki ve oldukça tetebbu' ve mûtâ-laa netîcesi olan beyânâtıma şöylece bed' ediyorum.

#### Taksîm

1-Zemîn, miyân, karar ta'bîrleriyle üç hânedan ibâret olup ba'zan buna bir de, "şedd" veyâ diğerk makamdan bir hâne ilâvesiy-le peşrev gibi dört hâneye iblağ edilmek câiz ise de, daha ziyâde hâne ilâvesiyyle taksîmi uzatmak tab'a kelâl vereceğinden bundan ihtiraz olunmak.

2-Lisân kavâidindeki tetâbu'ı izâfât gibi mûsikîde dahî taksîme letâfet vermek için birbirini müteâkıb icrâ' edilen bir nağme ile suâl ve cevâb hissi vermek için, biri pestten diğeri tizden olmak üzere icrâ' olunan aynı nağamât nihâyet üç def'adan ziyâde tekrâr edil-memek.

3-Taksîm olunan makama gayr- i mülâyim ya'ni fennen mütenâfir bulunan bir diğerk makama geçivermemek, meselâ Rast makamından taksîm olunmakta iken – şedd müstesnâ- birdenbire Sabâ'dan bir parça sıkıştırmamak.

4- Ses ile ağız sazlarında mümkün değilse de – ba'zı kemânile-rimizin yaptığı gibi – birbirine muttasıl olarak perdeleri haddinden ziyâde medd etmekten – tâ'bîr-i ma'rûfî vechile – "ulama nağme" terennümden hazerle, pek de kesik kesik olmamak şartıyla mahz-i mûsikî bulunan "sükût (es)"leri – yerine göre ba'zan üç, beş hattâ on sâniye kadar olabilir- ara sıra ifâ etmek, âlât-ı mûsikîyye savt-ı insânîyi taklîden i'mâl ve icâd edilmiş olduğuna nazaran, sâzende taksîm ederken, herhâlde zihnen ( ağızla taksîm ettiğini farz ede-



rek) sesinin imtidâdı nisbetini geçmemesi, nefesinin kesildiği ve istirahat ettiği müddetleri âlet-i mûsikîyesinde tatbik etmesi en ziyâde vâcibü'r-riâye şartlardan olduğundan gaflet etmemek.

5-Baygın ve titrek nağmelerin mebzûlen icrâ'sı hâlinde nağmenin kıymeti gaib olacağından bunu da isrâf etmeyip ara sıra hissen lüzüm husûlünde terennüm etmek

6-Nağmeleri çabuk çabuk icrâ dimağa yorgunluk vereceği gibi, sür'atle mütekellim bir şahsın anlaşılamayıp kalan merâmına şebih olmamak ve mağrûrâne tekellüm edenlere has bir tarz almamak için de taksimin seyrinde dâimâ i'tidâli gözetmek, elhâsil sür'at veyâ batâet icâb eden mahalleri ta'yîn edecek âmil, başlıca kariha-i mûsikîye olduğundan hayli zamân temrînât-ı hasbiye ile karihası vüs'at bulmamış olan alelâde mûsikîler bu hakkı müelliflere bırakarak ka'ide-i ma'rûzadan hârice çıkmamak.

7- Her memlekette olduğu gibi diyârimızda da mûsikî "âvâm ve havâss" mûsikîsi olmak üzere iki kısım olup "Âdâb-ı Mûsikî" sernâmeli makalemizde beyân edileceği vechle mübâhesemiz hep mûsikî-i havâssa âid bulunduğundan avâm mûsikîsinde kullanılan ve "keriz" nagamâtı nâmını alıp da artık ibtizâl etmiş olan nağmeleri kullanmaktan – çünkü asr-ı hâzırda mezkûr nagamât gayr-i mahsûs bir hâlde mûsikî-i havâssa da fûrce-yâb-ı duhûl olarak her ikisi birbirine karışmak derekelerine gelmiştir- mümkün olduğu kadar tevakkî etmek.

8-"Âdâb-ı Mûsikîye" mebhâsına taallûk edip burada da zikri elzem ve belki taksimin rûkn-i aslîsi bulunmak nokta-ı nazarından ehemm olan bir şartı da, taksim ederken bir vaz'-ı ciddîyyet olarak taksim arasında gülmekten, lakırdı ve işâret etmekten – çünkü o aralık yapılan nağme hüzün vermek için kullanılan bir nağme ise bunu terennüm edenin gülmesi, te'sîr-i nağmeyi izâle ile boşuna bir yorgunluk ve bu sûretle âdâb-ı mûsikîyeye hürmetsizlik edilmiş olur- muhteriz bulunarak taksimlerimizin te'sîrât-ı rûhiyyeye hakikî bir tercümân olabilecek meziyyâtı hâiz olduğundan enzâr-ı âlemde isbât eylemek.

9-Sâzın ve taksim olunan mahallin vüs'atiyle mütenâsib olmayarak yüksek sesle okuyup çalmak dahî muvâfık olmadığından alelâde salonlarda mutavassıt bir sesle terennüm ve hattâ icâb eden yerlerinde ehlinin ma'lûmu olduğu üzere taksim ederken ba'zan âdetâ duyulmaz derecelerde dahî nagamât ifâ edilmek.

### Lâhika

Şu mesrûdâtım mûsikîmizin maâliyâtından istinbât-ı hakîkatle zâten mevcûd iken mübâlâtsizlik edilmekte olan hasâisini tekrâr-dan ibâret olup, yoksa hod-be-hod yeniden kaide vaz'ı ile iştihar ve teneffu' sevdâsında bulunduğuma mahmûl olamaz. Ancak ânen fe - ânen bozulup gitmekte ve belki ileride hakikati mensî bir hâle bile gelecek derecede tahavvül etmekte –alelhusûs alafrangaya olan meyl ve rağbet dolayısıyla- olmasının verdiği ye's ile alâkadârânın bu yolda biraz it'âb-ı fikr ve im'ân-ı nazarla mûsikîmizin teâlîsi, en doğru ta'bîr ile eski hâl-i mükemmeliyyete isâli sadedinde teşvikleri vâcibesine tevessül gayretinde bulunduğumu da inkâr edemem.

### Sonuç:

Şevket Gavsî yazısında yeni kurallar koymak gibi bir amacının olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla bu makaleyi Geleneksel Türk Müziğindeki makam, geçki, bölüm tertip etme, soru-cevap oluşturma gibi konularda bilgi sahibi ve sazına hakim olanlar için tavsiyeler manzûmesi olarak niteleyebiliriz. Şöyle ki yazar, taksîmin üç hâneli olarak tasarlanmasını, nağmelerde soru-cevap ilişkisine dikkat edilmesini, icrâ edilen makamlarla uyum göstermeyecek makama doğrudan geçki yapılmamasını öğütlemektedir. Şevket Gavsî'nin "kerîz denilen nağmelerden kaçınmak" tavsiyesi, taksîmin sanat-sallığı açısından önemli olup motif geliştirme yöntemlerini bilmeyi ve yazarın ifadesiyle "avâmî"likten kurtulup "havâssî"liğe ulaşmış bir müzik zevkini gerektirir ki; bu da ancak "fem-i muhsinden ahz u telâkkî" ile elde edilebilir. Şevket Gavsî'de görülen ve bu günkü kaynaklarda rastlayamadığımız dikkat çeken ifadelerse şunlardır:

a-Yazar, günümüzdeki genel kabûlün aksine, taksîmin bir veyne bağlı olarak ihdâs edilmiş olduğunu ve geçmişte böyle yapıldığını söylemektedir.

b-Şevket Gavsî, taksîm yaparken "es"lerin mutlaka yerli yerinde kullanılmasını istemektedir. "Es"lerin süresini belirlemedeki ölçütün ise, taksîm yapanın "nefes uzunluğu" olması gereğini bildiren yazar, "sazla taksîm yapanların, ağızlarıyla taksîm yaptıklarını varsayarak; ezgi uzunluğunu nefes uzunluğuna denk getirmelerini, nefeslerinin kesildiği müddetleri mutlaka sazlarında tatbik etmelerini" öğütlemektedir.

c-"Ezgilerin sür'atinin dikkatle belirlenmesi" Şevket Gavsî'nin bir başka tavsiyesidir. Bundaki ölçüt ise, "ezgilerin çabuk çabuk

icrâsıyla insan dimağını yormamak ve mağrûr bir edâ ile konuşan insanların tarzlarına benzememektir”.

Bunların yanı sıra taksîm yaparken nüansa gereken önemi vermek ve ciddiyet yazarın diğerk tavsiyeleridir.

Taksîm yapmak, yazarın deyimiyle “taksîmin fenne tevâfukundan ziyade, kuvvet-i tab'a vâbeste” bulunduğundan, bu öğütleri uygulayacak kişilerin taksîm yapma yeteneğine sahip olmaları gereği ise ortadadır.



## **Memluk Sultanı Eşref Halil ve Siyasi Faaliyetleri**

Yrd. Doç. Dr. Mustafa KILIÇ\*

### **Özet**

Memluk Devleti içerisinde Kalavun ve hanedanının önemli bir yeri vardır. Kalavun'dan sonra Memluk sultanı olan Eşref Halil ise dört yıllık saltanatında Haçlılara yönelik yaptığı mücadelelerle dikkati çekmektedir. 666 yılında doğan Eşref Halil, 689 yılında Memluk tahtına oturdu. Sultan Kalavun aslında Salih Ali'yi veliahd ilan ettiği ancak onun ölmesi sebebiyle Eşref Halil'i veliaht ilan etmek zorunda kaldığı görülmektedir. Burada sultan Eşref Halil'in ahlaki zaafalarını ve emirlerle anlaşmada problemlerinin olduğunu düşünerek onu veliaht göstermek istemediği anlaşılmaktadır. Eşref Halil zamanında Akka, Sayda, Sur, Hayfa, Kal'atü'r-Rum ve diğer yerler İslam hâkimiyetine kazandırılmış, Suriye bölgesi Haçlılardan temizlenmiş oldu. Özellikle Akka'nın Haçlı işgalinden kurtarılması İslam âleminde büyük sevince neden olmuş ve Eşref Halil Akka fatihi olarak İslam tarihindeki yerini almıştır. Haçlılardan kazanılan bu topraklardan sonra bölgede huzursuzluk kaynağı olan Ermeniler üzerinde de tam olarak hâkimiyet sağlanmıştır. Eşref Halil'in bundan sonraki hedefi ise Irak bölgesini Moğol işgalinden kurtarmaktı. Moğolların Halep'in iade edilmesi şeklindeki mektuplarına ağır bir dille cevap vererek yakında Irak bölgesini Müslümanlara kazandıracağını belirtmiş, gerekli hazırlıkları başlatmıştır. Ancak Eşref Halil emirlerle sürtüşmesinin kurbanı olarak 693 yılında feci bir şekilde öldürülmesi sebebiyle buna imkân bulamamıştır. Siyasi faaliyetlerinin yanında Eşref Halil'in imar faaliyetlerinde bulunduğu, ticaret ve ekonominin gelişmesi için gayret gösterdiği söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Memlukler, Haçlılar, Kalavun, Eşref Halil

### **Abstract**

Kalavun and his dynasty have an important place in Mamluks. Ashraf Khalil who became Mamluk Sultan after Kalavun is remarkable for his struggles with the Crusaders in the four-year reign. Born in 666 Eşref Halil sat on the Mamluk throne. Sultan Kalavun actually declared Salih Ali to be crown prince, but because of having died he declared Ashraf Khalil to be crown prince. It is understood that thinking that Ashraf Khalil's moral weaknesses and his problems related to agreement with Amirs, Kalavun didn't want to see him to be heir. In the period of Ashraf Khalil Acre, Sidon, Sur, Haifa, Kal'atü'r-Rum and

---

\* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

other places came under the domination of Islam, Syria had been removed from the Crusaders. Especially liberation of Acca from Crusader occupation led the great pleasure in the world of Islam and Ashraf Khalil had taken place as the conqueror of Acre in Islamic history. After these lands were earned from Crusaders, complete dominance was exactly gained over the Armenians who became a source of unrest in the region. Ashraf Khalil's next target was liberating Iraq region from Mongol invasion. He stated that he would regain Iraq region to the Muslims soon, responding with a severe language to Mongols' letter in which it was said that Aleppo should be given back to them and started the necessary preparations. But Ashraf Khalil couldn't find opportunity for that, because of having been killed in a terrible way in 693 as a victim of friction with Amirs. We can say/it can be said that Ashraf Khalil carried out the reconstruction activities and made effort to develop trade and economy in addition to his political activities.

**Key Words:** Mamluks, Crusaders, Kalavun, Eşref Halil

### **Giriş**

Memluk Devleti içerisinde Sultan Kalavun el-Elfi'nin (678-689/1280-1290) önemli bir yeri vardır. Kendisinden sonra yaklaşık bir asır süren bir hanedan kuran Kalavun on bir yıllık saltanatı döneminde birçok siyasi başarı kazanmıştır. Sultan Kalavun, Cebele, Lazkiye, Markap ve Trablus gibi Salahaddin Eyyübî dışında kimse-nin taarruz etmeye dahi cesaret edemediği önemli yerleri Haçlıların elinden almıştır. Ayrıca Melik Zahir'in çocuklarına ait olan Kerek ve Şevbek'i de Memluk devletine katmıştır. Çok güçlü bir şekilde Suriye'deki yürüyüşüne devam eden Moğolları, Hims'da mağlubiyete uğratmıştır. Ekonomi alanında ise haksız vergileri kaldırarak sosyal huzuru temin etmiş ve ticareti geliştirmeye özel önem vermiştir.<sup>1</sup> Kalavun hanedanının ikinci sultanı olarak Eşref Halil ise gerek kısa saltanatı gerekse Akka fethi nedeniyle dikkati çekmektedir. Veliht ilan edilmesinde sıkıntı yaşanan Eşref Halil devlet adamları ile girdiği sürtüşme neticesinde hazin bir şekilde hayatını kaybederken geride Akka, Sayda, Sur, Hayfa fethi gibi önemli fetihler bırakmıştır.

<sup>1</sup> - Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, th., Muhammed Emin, Kahire, 1989, III, 16- 20; Rukneddin Baybars el-Mansûri ed-Devâdâr, *Zübdetü'l-Fikre fi Târîhi'l-Hicre*, thk., Donald S. Richard, Beyrut, 1998, s., 270-271, 272; Ebu'l-Fidâ, *Tarih*, nşr., Muhammed Deyyûb, Beyrut, 1997, II, 358-359; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-Zahire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, nşr., Muhammed Hüseyin Şemseddin, Beyrut, 1992, VII, 269, 273, 276, 279; Devâdâri, *Kenz*, VIII, 300-301.

Sultan Kalavun'un hayatı Haçlıları tedip etmek amacıyla düzenlediği Akka seferiyle son bulmuştur. Haçlıların anlaşma şartlarına aykırı davranmaları ve huzursuzluk çıkararak şehre gelen Müslüman tüccarlara saldırmaları nedeniyle Akka fethine çıkmaya karar verdi. 689/1290 yılında Mısır'dan ayrılırken yerine oğlu Eşref Halil'i bıraktı. Bağlı eyaletlere savaş için hazırlık yapılarak Akka'ya doğru hareket emri veren Kalavun, Mescidu Tibr<sup>2</sup> denilen yerde konakladı. Ancak burada şiddetli bir ishale yakalandı ve yola devam edemedi. Sultan Kalavun hastalığının ciddileştiği bu sırada oğlu Eşref Halil'i yanına çağırarak ona Memluklerini muhafaza etmesini, onlara ihsanda bulunmasını, Mısır ve Şam'daki iktalarını sürdürmesini ve onların maslahatına büyük önem vermesini tavsiye etti. Çünkü amiller, naipeler ve çeşitli işlerde çalışan insanlardan oluşan Memluk gurubu Sultan Kalavun'un en büyük destekçileriydiler.<sup>3</sup> Ölüm döşüğünde oğlu Eşref Halil'den Akka seferini devam ettireceğine dair söz aldı. Yapılan tedaviye olumlu cevap veremeyen Sultan gittikçe ağırlaştı ve hastalığa yakalandığından beş gün sonra 6 Zilkade 689 (10 Kasım 1290) Pazar günü öldü. Memluk sultanlarının yedincisi olan Kalavun öldüğünde yetmiş yaşlarında idi. Sultanın son anlarında yanında bulunan Husameddin Toruntay, Kalavun'un öldüğünü hemen ilan etmedi.<sup>4</sup>

Tavâşî ve memlukler Toruntay'la birlikte Eşref Halil'in yanına gitmek için Kal'atü'l-Cebel'e yöneldiler. Eşref Halil kaleden inerken onunla karşılaştılar ve Tavâşî ona Sultan Kalavun'un vefat ettiğini bildirdi. Eşref Halil babasının öldüğünü duyunca elbisesine vurarak ağlamaya başladı. Onu bu halde gören Sungur el-Aşkar ise "Yapılacak en doğru şey derhal kaleye çıkarak buraya hâkim olmandır" dedi.<sup>5</sup> Bunun üzerine Eşref Halil adamları ile beraber harekete geçerek Kale'de hâkimiyeti sağladı. Toruntay, Sultanın cenazesini Kal'atü'l-Cebel'e nakletti. 10 Zilkade 689 (14 Kasım 1290) tarihinde, iki saray arasında kendisinin yaptırdığı medresede bulunan türbesine defnedildi. Bu esnada vali ve naiblere kapıların ve şehir

<sup>2</sup> - Mescidu Tibr, Kahire'nin dışında el-Mutriyye diye bilinen bölge yakınında bulunmaktadır. Şam yolu üzerindeki ilk konak yeri olarak bilinir. Mescidu Tibr, Tibn şeklinde de isimlendirilmektedir ki bu yanlış bir ifadedir. Zira isim Kafur el-İhşidî zamanındaki emirlerden birisi olan Tibr'e dayanmaktadır. (Aynî, *Ikdü'l-Cümân* III, 10). Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev., Fikret Işıltan, Ankara, 1992, III, 349'da burası Mercu't-Tin olarak geçmektedir.

<sup>3</sup> - Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, III, 24.

<sup>4</sup> - Baybars ed-Devâdâr, *Zübde*, s., 270-271, 272; Ebu'l-Fidâ, *Tarih*, II, 358-359; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm*, VII, 276; Devâdârî, *Kenz*, VIII, 300-301. Runciman, III, 349; Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, III, 13. Aynî, III, 14.

<sup>5</sup> - Ekrem Hasan el-Ulebi, *el-Meliku'l-Eşref Halil b. Kalavûn*, Beyrut, 1987, s., 9.

güvenliğinin sağlanması talimatı verildi. Kalavun'un ölümü ve kış mevsiminin gelmesi sebebiyle Akka seferi ilkbahara ertelendi.<sup>6</sup>

Kalavun'un, Salih Ali, Eşref Halil, Ahmed ve Muhammed en-Nasır isminde üç oğlu ve iki kızı vardı. Kızlarından İttutmuş'a Dâru-Muhtâr diğerine Dâru Anber denilmektedir. Salih Ali babası hayatta iken 687/ 1288 yılında öldü. Çalışmamızın konusu olan Eşref Halil 666/1267 yılında Kahire'de doğdu. Salih Ali'den küçük Nasır Muhammed'den büyüktür.<sup>7</sup>

### ***Eşref Halil'in Memluk Sultanı Olması***

Sultan Kalavun aslında oğlu Alaeddin Ali'ye Melik Salih lakabını vererek 679 yılında veliaht ilan etmişti. Ancak Salih Ali babası Kalavun hayatta iken 687 yılında ölünce Eşref Halil'in önü açıldı. Kalavun Şevval 688/ Ekim 1289 tarihinde Eşref Halil'i Salih Ali'nin yerine veliaht ilan etti.<sup>8</sup> Askerler ve halk Eşref Halil adına yemin etti ve onun adı hutbede veliaht olarak okundu. Eşref Halil, babası Kalavun ölünce 7 Zilkade 689/ 11 Kasım 1290 Cumartesi tarihinde Memluk sultanı oldu. Aslında Kalavun hiçbir zaman Eşref Halil'i resmen veliaht tayin etmedi. Eşref Halil Memluk tahtına oturunca Kadı Fetheddin b. Abduzzahir'den kendisiyle ilgili resmi belgeyi istedi. Kadı ona kendisinin yazdığı fakat babasının imzalamadığı belgeyi getirdi. İbn Abduzzahir, Sultan Kalavun'a oğlu Eşref Halil'in sultanlığını ihtiva eden belgeyi defalarca sunmuş fakat Kalavun "Müslümanların başına Halil'i veliaht olarak tayin etmem" diyerek bu belgeyi imzalamaya razı olmamıştır. Eşref Halil imzasız belgeyi görünce "Ya Fetheddin, sultanın vermektan kaçındığı saltanatı Allah bana verdi" diyerek kâğıdı onun yanında fırlatıp attı. Sultan Kalavun'un Eşref Halil'in bazı kötü alışkanlıkları sebebiyle onu veliaht göstermek istemediği kaynaklarda ifade edilmektedir. Saltanat naibi Husameddin Toruntay'ın Eşref Halil ile arasının kötü olması sebebiyle onu veliaht görmek istemediği, bu amaçla Salih Ali'nin onun tarafından zehirletildiğini ortaya attığı ifade edilmektedir. Sonuçta Salih Ali'nin erken ölümü ile Sultan Kalavun'un Eşref Halil'i mecburen veliaht ilan ettiğini söylemek mümkündür. Eşref Halil tahta oturması nedeniyle Mısır ve Şam'da bulunan devlet adamlarına çeşitli hediyeler verdi. Saltanat değişikliği etrafa duyuruldu. 8 Zilkade pazartesi günü ordu ve devlet erkânı yeminlerini tazeledi-

<sup>6</sup> - Aynî, *İkdü'l-Cümân*, III, 14-15. Sultan Kalavun'un yaptırdığı bu medreseyi, Mısır'da ve Şam'da benzerinin olmadığını söyleyerek öven Aynî burada dört mezhebe yönelik eğitim verildiğini ve burada Türbe, Maristan ve Darul-Hadis'in bulunduğunu bildirmektedir.

<sup>7</sup> - el-Ulebî, s., 9.

<sup>8</sup> - İbn Tağriberdi, *en-Nücûm*, VII, 272.



ler. Emirler huzuruna girerek önünde yer öptüler ve hepsi onun adına yemin ettiler. Eşref Halil Toruntay'ı yanına çağırarak hilat verip gönlünü hoş ettikten sonra naiplik görevini yine ona verdi. Vezirlik görevine ise eş-Şucâ'i'yi tayin etti. Eşref Halil Kalatül Cebel'de atına bindi sultanlık alametlerini kuşanarak 12 Zilkade Cuma günü emrindeki askerlerle beraber kaleden inerek Esved meydanına<sup>9</sup> gitti. Babun-Nasr'dan Babu Züveyle'ye kadar süslenmiş Kahire'yi dolaşarak tekrar Kalatü'l-Cebel'e döndü. Daha sonra sevinçle tahtına oturdu.<sup>10</sup>

### **Eşref Halil'in Toruntay ile Münasebetleri**

Eşref Halil sultan olduğu ilk günden itibaren ciddi bir muhalefetle karşılaştı. Sultan Kalavun hayatta iken Eşref Halil'in Toruntay'la arası iyi değildi ve karşılıklı olarak birbirlerinden nefret ediyorlardı. Eşref Halil, Toruntay'ı dışlıyor ve ona değer vermiyordu. Toruntay ise Eşref Halil'in konumunu alçaltmaya, Kalavun'un gözünden düşürmeye çalışıyor ve onun yerine kardeşi Salih Ali'nin veliaht olmasını istiyordu. Salih Ali'nin Kalavun'dan önce ölmesiyle Eşref Halil ile Toruntay'ın arası daha da kötüleşti. Çünkü diğer emirler bu hadiseden sonra tek varis olan Eşref Halil'e yakınlık göstermeye başlarken Toruntay eski husumetini devam ettirdi. Toruntay, Eşref Halil'in İbn Sel'us'a vezir hilatine benzer bir hilat verdiğini söyleyerek onlar aleyhine kamuoyunu kışkırtmaya başladı. Kalavun İbn Sel'us hakkında bilgi almak istediğinde Toruntay İbn Sel'us'un Eşref Halil'in veziri olduğunu söyledikten sonra onu kötülemeye başladı. Sultan Kalavun bu duruma çok kızdı ve İbn Sel'us'u çağırarak üzerinden hilati çıkarttırdı. Mallarının müsadere edilmesini ve cezalandırılmasını emretti. Bu işi Toruntay'a verdi. Bu durumda Eşref Halil Toruntay'a muhtaç hale geldi. İbn Sel'us'u cezadan kurtarmak için babasına ricacı olması için Toruntay'a ihtiyaç duymaktaydı. İstemeyerek de olsa Eşref Halil, Toruntay'dan yardım istedi. Sonunda Sultan Kalavun, Toruntay'ın şefaati ile İbn

<sup>9</sup> - Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, III, 24. Esved Meydanı Kal'atu'l-Cebel'in aşağısında Hayl Çarşısına yakın bir meydandır ( *es-Süluk*, I, 756).

<sup>10</sup> - Ebu'l-Fida, *Tarih*, II, 359; Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, III, 23-26; . İbn Tağriberdî, *en-Nücüm*, VIII, 3, 255, 318; Kalkaşandî, *Subhu'l-Aşâ*, Beyrut, 1987, X, 170-181; Takiyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî, *es-Süluk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülük*, th., Muhammed Mustafa Ziyade, ,I/III, 756, 774; P. M. Holt, *The Age of the Crusades*, Newyork, 1986, s., 105, 106; el-Ulebi, s., 10; Kazım Yaşar Kopruman, "Memlukler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul, 1989, VI, 473; Ali Aktan, "Bahri Memluklerden Sultan Kalavun Hanedanı", *Bellekten*, LIX, sayı., 226, Ankara, 1995, 610. Sultanlık alametleri sultanın o mekanda bulunduğunu göstermek için, bayrak, sancak, şemsiye, hizmetçiler, perde gibi tören alayında kullanılan elbise ve alametlerdir (Kalkaşandî, *Subhu'l-Aşâ*, IV, 7-8; Makrizî, *Hitat*, II, 209).

Sel'us'un tahliye edilerek ev hapsinde tutulmasına razı oldu. İbn Sel'us'un bu durumu Eşref Halil'in idareyi eline almasına kadar devam etti. Sultan Kalavun öldükten sonra ise Toruntay Eşref Halil'e karşı olan kin duymaya ve büyüklük taslamaya devam etti. Aslında her iki tarafta birbirini ortadan kaldırmaya niyetli idi. Ama Eşref Halil önce davrandı.<sup>11</sup>

Toruntay'ın, Ketboğa gibi yakın dostları onun başına geleceklere biliyorlardı. Bu sebeple onu önlem alması konusunda uyardılar. Toruntay'la uyumlu bu insanların önlem alması yönündeki yoğun taleplerine Toruntay şöyle cevap verdi; "Vallahi ben onun (Eşref Halil'in) bana kötü şeyler yapacağını biliyorum. Tozu dumana katacağına inanıyorum. Ancak benim kendim için harekete geçerek bir şey yapmam bütün toplumun zararına olur. Kanlar akar, vefa azalır. Bir kişinin iktidarı ele alması ancak büyük bir kargaşadan sonra mümkün olabilir. Vallahi ben insanların beni ayıplayacağı bir şeyi yapmayacağım, eğer benim ömrüm varsa kimse bunu kısaltamaz, eğer ecel gelmişse gelmiştir ve saadet zamanı bitmiştir, olacak olan bir iş varsa bu Allah'ın elindedir, bu durumda hiç kimse bir şey yapamaz".<sup>12</sup>

Eşref Halil sultan olup icraata başladığı anda Toruntay'la ilgili eskiye dayanan nefreti gün yüzüne çıkmaya başladı. Zira Toruntay, Eşref Halil aleyhinde, iftiracılar vasıtasıyla yalanlar uydurarak dedikodu yayıyordu. Eşref Halil ise bu dedikoduları duydukça Toruntay'a karşı müthiş bir öfke duyuyordu. Sultanın yakın adamları (Hassakiyye) da Toruntay'dan nefret ediyorlardı. Bunun üzerine Sultan Eşref Halil, Toruntay'ı tutuklamayı düşünmeye başladı. Bunda bazı emirlerin Sultan ile Toruntay'ın arasını bozmak için asılsız sözleri getirip götürmeleri de etkili olmuştur. Zira Sultan Kalavun döneminde vezirlik görevinden alınmasında Toruntay'ın etkili olması sebebiyle eş-Şucâi, olaya müdahil olarak öcünü almak istemiştir. Aslında iki tarafta birbirleri aleyhine ulaşan sözlere bakarak büyük kin duyuyor ve birbirlerini ortadan kaldırma emeli taşıyorlardı.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> - Baybars, *Zübde*, 274-275; Ebu'l-Fidâ, *Tarih*, II, 359; Aynî, *İkdü'l-Cümân*, III, 27; Makrîzî, *es-Sülûk*, I, 757, 756-758; Runciman, III, 349; Abdülkerim Özeydin, "Halil b. Kalavun", *DİA*, XV, İstanbul, 1997, 319.

<sup>12</sup> - Aynî, *İkdü'l-Cümân*, III, 30.

<sup>13</sup> - Aynî, III, 27. Ketboğa'nın sözü için Süluk I, 757. el-Ulebi, s., 16. el-Ulebi, Eşref Halil'e Toruntay tarafından bir suikast düzenleneceğinden bahs etmektedir. Fakat bu konuda kaynak göstermemektedir. Buna göre Eşref Halil, Toruntay'ın kendisini tören esnasında öldüreceğini öğrendi. Eşref Halil devlet erkânına hediyeler verdikten sonra 12 Zilkade 689 (16 Kasım 1290) Cuma günü namazdan sonra yanında ümera ve askerler olduğu halde kalenin alt tarafındaki Esved

Eşref Halil Toruntay'a sıcak davranmaya devam etti. Ona ikramda bulundu ve devlet görevlilerinin ve askerlerin işleri ile ilgili onunla görüşmeler yaptı. Bu durum karşısında Toruntay başına hiç de iyi şeyler gelmeyeceğini anladı. Eşref Halil'in bu sıcak tutumu cumartesi gününe kadar devam etti. Emirlerle onun tutuklanması işini organize etmeleri emri verilmişti. Eşref Halil olaydan sonra Toruntay'ı yanına çağırdı. Ketboğa, Toruntay huzura çıkmaması konusunda onu uyardığında "Ben uyusam Eşref beni uyandırmaya bile cesaret edemez" diyordu.<sup>14</sup> Toruntay kendinden emin bir şekilde ve konuşulnlardan korkmadan huzura gitti. Naiplerin kendisi aleyhine söylediklerine göre hüküm verilmeyeceğini düşünüyordu. Ancak Toruntay'ın düşündüğü gibi olmadı, yanıldığını ise çok geç anladı. O gün geldiğinde Eşref Halil huzurundaki Toruntay'ın kötülüklerini ve karıştığı olayları saymaya başlayınca Toruntay ona şöyle cevap verdi; "Bütün bu olanların senden geleceğini biliyordum. Bu huzura gelmekle ölüme gelmiş oldum. Ancak vallahi sen benden sonra muhakkak surette pişman olacaksın". Toruntay'ın sözleri bitmeden etrafı sarıldı ve kılıcını aldılar. Tutuklanıp hapse konuldu. Toruntay yaptığı gafleti anladığında iş işten geçmişti. Biriktirdiği malları için bir tedbir almadığına çok pişman oldu. 18 Zilkade 689 (22 Kasım 1290) pazartesi günü öldürüldü. Sekiz gün cesedi hapsede kaldıktan sonra 26 Zilkade 689 (30 Kasım 1290) Cuma günü Şeyh Ebu's-Suud türbesine götürüldü. Burada yıkandıktan ve zaviyenin hadimi Şeyh Ömer tarafından kefenlendikten sonra zaviye tarafında defnedildi. Ketboğa'nın iktidarına kadar burada kalan Toruntay'ın naşı bu dönemde kendi yaptırdığı Husamiyye Medresesi'ndeki türbesine nakledildi.<sup>15</sup> En büyük düşmanı Alemuddin Sencer eş-Şucâî onun müsadere edilmesi ve işkenceye tabi tutulması işiyle görevlendirildi.<sup>16</sup> Kaderin bir cilvesi olarak eş-Şucâî düşmanından böylece kurtulduğuna çok sevindi. eş-Şucâî onun evine baskın yaparak 1.600.000 dinar değerinde altın, 170000 rıtl gümüş ve sayılamayacak kadar çok köle, silah, bakır, gıda maddeleri, at,

Meydanı'na (Kara Meydan) gitti. Bu tören Eşref Halil'in saltanat alametleriyle yani Sultan olarak halkın içine çıktığı ilk törendi. Ancak Toruntay'ın kendisine suikast girişiminde bulunacağını haber aldığı için ikindi vaktinden önce tekrar kaleye döndü. Memlukleri ve yardımcıları hemen etrafını sararak güvenlik tedbirlerini aldılar. Nitekim Toruntay arkadaşlarıyla beraber Babu Sâriye önünde durmuşlar sultanı bekliyorlardı. Adet üzere yürüyüşünü tamamlamak için sultanın Babu Sâriye'ye gelmesi gerekiyordu. Sultan durumdan haberdar olunca Babu Istabl'dan atını sürerek kaleye çıktı. Toruntay arkadaşları ile beraber onu yakalamak için arkasından koşarlarsa da yakalayamadılar.

<sup>14</sup> - el-Ulebi, s., 17.

<sup>15</sup> - Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, III, 30-31; Makrîzî, *es-Sülûk*, I, 757.

<sup>16</sup> - el-Ulebi, s., 17.

deve, akar vs. mala el koydu. Mahsul olarak 1200 irdeb mahsul, kumaş, 420 adet atlas elbise, bu elbiselerin bir tanesinin değeri 1500 ila 1700 dinar arasında değişmektedir. Silah olarak tespit edilenler ise 390 adet zırh, 180 adet göğüslük, 460 adet at semeri, 260 adet 1600 sandık ok, 300 kılıç. Hayvanlardan 1400 baş koyun, 1800 baş inek bulundu. 480 köle (mamluk) tespit edildi. eş-Şucâi Toruntay'a ait mamlukları ve hizmetçileri tespit edip ortaya çıkardıktan sonra sahipleri gibi onları da işkenceye uğrattı. Toruntay'a nispetle "husamiyye" adı verilen bütün bu mamlukları sultanın evinde toplandı. Onun yakın adamlarından Zeyneddin Ketboğa ve Sungur et-Tavîl de tutuklandı. Ali b. Kırman bütün aramalara rağmen bulunamadı. Yakalanacağını anlayan Ali b. Kırman silah takviyesi yapıp güvendiği adamlarıyla şehirden ayrılmıştı.<sup>17</sup> Ebu Hars Sencer ise Toruntay'ın ve ona yakın olan bütün isimlerin Eşref Halil tarafından yakalanacağını bildiği için izin alarak Hacca gitti. Bu listeye bakıldığında Toruntay'ın tehdit unsuru olacak kadar güçlü olduğunu Eşref Halil'in ise daha erken dönemde düşman cephesi oluşturduğunu görmek mümkündür. Ayrıca müsadere edilen mallar arasında Şam'da birçok köy vardı ki, Toruntay bunları zulümle elde etmişti ve bu köyler Seyfeddin Balaban ed-Devâdâr'a aitti.<sup>18</sup> Toruntay'ın müsadere edilen malları Eşref'e getirilince "Beni bitirmek istemişti, fakat düşmanından sonra kim yaşıyor" dedi. Ancak Eşref onun ailesini cezalandırmadı. Toruntay'ın öldürülmesinden sonra oğlunu huzura çağırırdı. Gözleri görmeyen bu çocuğun hiçbir şeylerinin kalmadığını söyleyerek ağlaması ve çaresiz bir şekilde elini açarak yardım istemesi üzerine Sultan, Toruntay'ın emlakini ailesine bıraktı.<sup>19</sup>

Toruntay'dan sonra bu makama geçen Bedreddin Baydara hem Toruntay'ın iktasına sahip oldu hem de güvendiği adamlar eliyle çeşitli bölgelerde birçok iktaya sahip oldu. Kendi adamları eliyle idare ettiği bu topraklardan muazzam gelir elde eden Baydara buradaki insanların zararını ve feryatlarını dinlemiyordu.<sup>20</sup>

Toruntay'ın tutuklanmasının arkasında yatan neden gizli nüfuz kavgasıdır. Toruntay ve ekibinin tasfiye edilerek İbn Sel'us ve

<sup>17</sup> - Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, III, 32-33.

<sup>18</sup> - el-Ulebî, s., 17.

<sup>19</sup> - Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, III, 27-32; Baybars, *Zübde*, 274-275; Ebu'l-Fidâ, *Tarih*, II, 359; Makrizî, *es-Sülûk*, I/III, 756-758; İbn Tağrıberdi, *en-Nücüm*, VII, 323-324; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1992, XIII, 336-337; Ebu Muhammed Bedreddin Hasan İbn Habib el-Halebî, *Tezkiretü'n-Nebih fi Eyyâmî'l-Mansur ve Benihi*, th., Muhammed Muhammed Emin, Kahire, 1976, I, 136; Runciman, III, 349. Ketboğa'nın sözü için bkz., Makrizî, *es-Sülûk*, I, 757.

<sup>20</sup> - Baybars, *Zübde*, s., 275.

adamlarının yönetimde söz sahibi olması kavganın oluşmasına neden olmuştur. Tarafların güttüğü iktidar kavgası beraberinde kin ve nefreti körükledi. İktidarı eline geçiren taraf ise oç alma peşinde koştu. Nitekim Kalavun ölünceye kadar saygınlık ve iktidar gücünü efendisinden alarak işlerini yoluna koyan Toruntay, Eşref Halil sultan olunca her şeyini kaybederek yıkıldı. Toruntay'ın iktidarı döneminde kendilerine değer vermediğini alalade bir şekilde hitap ettiğini unutmayan eş-Şucaî ve Baydara başta olmak üzere emirler onun cezalandırılması işlemini memnuniyetle yerine getirdiler.<sup>21</sup>

### **İdari Alanda Yaptığı Düzenlemeler**

Eşref Halil kendisi için tehlikeli gördüğü Toruntay'ı bertaraf ettikten sonra babası Kalavun zamanında hapisanede tutuklu bulunan insanların bir kısmını serbest bıraktı. Bunlardan bir tanesi 669 yılından beri yaklaşık yirmi yıldır hapiste bulunan Eyyübî hanedanından Melik Muğis'in oğluydu. Eşref Halil eş-Şucâî'ye onun suçunun ne olduğunu sorduğunda babasının melik olması cevabını aldı. Eşref Halil buna güldü ve Melik Muğis'in oğlunun getirilmesini istedi. Onun masum halini görünce serbest bırakılmasını istedi. Yine Kalavun zamanında savaşlardaki başarısı ve liderlik vasfı nedeniyle etrafına adam toplayarak iktidarı elde etme kavgasına girebileceği endişesi ile 683 yılında hapse atılan Emir Alemuddin Sencer el-Halebî'yi de serbest bıraktı. Eşref Halil onu yanına çağırarak memnun etti ve hilat verdi. Daha sonra Sultan tutuklu bulunan Halife el-Hakim Biemrillah'ın tahliye edilmesi ile ilgili eş-Şucâî ve Naip'le görüşme yaptı. Zira Halife bir süreden beri hapis hayatı yaşıyor dışarı çıkmasına izin verilmiyordu. İki de Sultana, Halifenin içinde bulunduğu sıkıntıdan çıkarılmasının doğru olacağını söylediler. Halife Memluk sultanlığındaki taht değişikliği bildirildi. Halife sultanın gönderdiği hilati giydi. Cuma namazından önce Halife tutuklu bulunduğu yerden çıkarılarak emirlerle birlikte Maksure'de Cuma namazı için toplandılar. Halife ile Eşref Halil cami kapısında buluştular. Onları Emir Baydara ve eş-Şucâî kapıda karşıladılar. Hutbenin başlamasına kadar Eşref Halil halife ile ilgilendi. Hutbe başlayınca Eşref Halil halifeden minbere çıkarak hutbeyi okumasını istedi. Halife de bunu yerine getirdi. Cuma hutbesinde Abbasi halifesinden sonra Eşref Halil'in adı okunarak hayır duada bulunuldu. Toruntay'a yakınlığından dolayı Eşref Halil tarafından hapse konulan Ketboğa da Baydara ve eş-Şucâî'nin şefaatiyle serbest bırakıldı.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> - Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, III, 29-30.

<sup>22</sup> - Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, III, 36-37.

Memluk Devletinin sekizinci Sultanı olan Eşref Halil hemen idari düzenlemelere başladı. 689 / 1290-1291 yılında Toruntay'dan sonra hilat ve taklid verilmeden Alemuddin Sencer eş-Şucâi'nin niyabet makamına getirileceği konuşuldu. Ancak konuşulanların aksine Emir Bedreddin Baydara saltanat naibliğine getirildi ve kendisine hilat verildi. Toruntay'a ait iktalar Baydara'ya tahsis edildi. Vezirlik makamına ise İbn Sel'us olarak meşhur olan Dimaşklı tüccar Muhammed b. Osman b. Ebu Reca Şemseddin et-Tenuhi ed-Dimaşki eş-Şâfiî (öl. 693/1294) tayin edildi. Husameddin Laçin'i Dimaşk, Şemseddin Karasungur'u Halep, Seyfeddin Balaban'ı da sahil bölgesi (Trablus ve İsmaili kalelerini de içine alan bölge) naibi olarak tayin etti. Dimaşk Hanbelî kadılığına, Necmeddin Ahmed b. Kudâme'nin vefatı nedeniyle Şerefuddin Hasan b. Kudâme getirildi. 19 Zilhicce tarihinde Şam Şâddü'd-Devâvîn olarak görev yapan Emir Sungur el-A'ser görevden alınarak cezalandırıldı, yerine Seyfeddin Doğan el-Mansûrî tayin edildi. Sungur el-A'ser'in mallarına el konuldu. O dönemde Tarihçi Rukneddin Baybars ed-Devâdâr Kerek ve Şevbek civarının naibi olarak bulunuyordu. Hama ve Maarra sahibi ise tarihçi Ebu'l-Fidâ'nın amcasının oğlu Melik III. Muzaffer Mahmud, Mekke sahibi Necmeddin Ebu Numey Muhammed b. İdris b. Ali b. Katade el-Hasenî, Yemen sahibi Melik Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Ömer, Memluk Sultanı Eşref Halil'e itaat ettiler ve kendilerine hilat gönderildi.<sup>23</sup>

### **Akka Fethi**

Filistin sahil şeridinin en önemli kentlerinden biri olan Akka 15 (636) yılında Müslümanlar tarafından fethedildi. Ahmet b. Tolun şehri ele geçirdiği zaman deniz tarafından gelebilecek saldırılara engel oluşturması için şehrin etrafını büyük surlarla çevirdi. Akka, Sur kenti ile beraber Şam bölgesinin önemli bir gemi sanayi merkezidir. Hıristiyanların kutsal kabul ettiği bu şehir 1103 yılında Haçlılar tarafından işgal edildi. Akka ancak Salahaddin Eyyubî tarafından 583/1187 yılında Haçlılardan geri alındı. Ancak bu fetih fazla uzun sürmedi, şehir 587/1191 yılından tekrar Haçlıların işgaline uğradı. Salahaddin'in vefatı ile şehri Müslümanların kazanma ümidi kayboldu. Eşref Halil'in tarih sahnesine çıkmasına kadar Akka Haçlıların istilası altında kaldı. Sultan Kalavun 689/1290 yılı Haziran ayında, Haçlılarla o dönemde adet olan şekliyle on yıl on ay on saat süren bir barış anlaşması imzaladı. Sultan Kalavun bu anlaşmaya göre İskenderun'un yarısını, Akka, Hayfa ve diğer Haçlılara vermeyi kabul etti. Bu anlaşmada bırakılan yerlerin zaten Haçlıların bo-

<sup>23</sup> - Makrizî, *es-Sülûk*, I/III, 756, 759; İbn Tağriberdi, *en-Nücûm*, VIII, 4.

yunduruğu altında oldukları bilinerek özenle seçildiği görülmektedir. Ancak bu topraklardan Memluklerin uzak kalması üç yıl sürdü. Eşref Halil, bu toprakları ve hesapta olmayan diğer yerleri üç yıllık kısa bir süre sonra Memluk Devletine tekrar kazandıracaktır.<sup>24</sup>

Akka Haçlıları Sultan Kalavun'la yaptıkları anlaşmaya 689/1290 yılına kadar sadık kaldılar. Bu tarihte Avrupa'dan gelen Haçlı elçi heyetinin Akka'ya ulaşmasından sonra anlaşmaya uymayan hareketlerde bulunmaya başladılar. Müslümanlara saldırarak onları öldürmeye ve mallarını talan etmeye başladılar. O sırada yolcu Müslümanlardan bir gurup Aynu'l-Bakara mevkiinde bir mescide gittiler. Burada bulunan yerli Müslümanlar sabah namazı vakti geldiğinde ezanı pencereleri açmadan gizlice okuyunca yolcu Müslümanlar bu duruma kızdılar. Ezanı gizlice okuma gerekçesi olarak burasının kâfirlerin egemenliğinde olduğunu ve dolayısıyla Haçlılardan korktukları için böyle yaptıklarını söyleyince, yolcu Müslümanlar; Şimdi Allah yolunda cihad başlamıştır, yoksa siz Allah'ın şu sözünü işitmediniz mi "Allah korkmaya en layık olandır"<sup>25</sup> şeklinde cevap verdiler. Öğle namazı vakti geldiğinde ise pencereleri açtılar ve mescidin çatısına çıkarak yüksek sesle ezan okudular. İşte Akka'ya gelen Haçlı elçileri bu ezanı duyunca hemen çatıya çıkarak ezan okuyan Müslümanı ve arkadaşını öldürdüler. Kanlarını mescidin duvarına sürdüler. Haçlılar şehre ticaret amacıyla gelen Müslümanların mallarına el koyarak onları öldürmeye başladılar. Otuz Müslümanı bu şekilde öldüren Haçlıların yaptıkları zulme büyük tepki gösteren Kalavun verdikleri zararın karşılanmasını istedi. Ancak Haçlılar bunu kabul etmeyip sadece özür dilemekle yetince Sultan Kalavun Haçlılar üzerine sefer hazırlıklarına başlama emrini verdi.<sup>26</sup>

Müslüman kanlarının heder edilmesi karşısında büyük üzüntü duyan Sultan Kalavun her ne pahasına olursa olsun Akka'yı fethetmeye karar verdi. Şam naibine Akka muhasarasında kullanılmak üzere mancınık ve muhasara aletlerinin yapımına başlamasını emretti. Sefer hazırlıklarını yapmak amacıyla Emir-i Candar İzzeddin Aybek el-Efrem'i Şam'a göndererek mancınıkların hazırlanmasını istedi.<sup>27</sup> O dönemde İslam ordularının vurucu gücünü oluşturan mancınıklar, Şam ve Mısır halkının yardımlarıyla Lüb-

<sup>24</sup> - Makrizî, *es-Sülûk*, I/III, 985-997; Kalkaşandî, *Subhu'l-Aşâ*, XIV, 56-75; Ramazan Şeşen, *Salahaddin Eyyübî ve Devri*, İstanbul, 2000, s., 116-117; el-Ulebî, s., 24.

<sup>25</sup> - *Ahzab Suresi*, 37.

<sup>26</sup> - Baybars ed-Devâdâr, *Zübde*, s., 270; Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, III, 10; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 339; el-Ulebî, s., 25-26.

<sup>27</sup> - Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, III, 11.

nan'daki servi ağaçlarından kesilerek yapılmaktaydı. Sungur el-A'ser, Kusruvan dağına giderek kar yığınları ortasında ağaç kesmeye başladı. Sultan Kalavun, Şevval ayının son günlerinde bizzat sefere çıktı. Oğlu Eşref Halil'i Kahire'de naip olarak bıraktı. Ketboğa saltanat naibi olurken, Emir Alemuddin Sencer eş-Şucâi el-Mansûrî (ölm. 693/1293) de vezirlik görevine iade edilmişti. Ancak yukarda da bahsettiğimiz gibi ecel onu çok çabuk yakaladı. Bu zor ve önemli görevi oğlu Eşref Halil devraldı ve babasının Akka seferi için başlattığı hazırlıklara devam etti.<sup>28</sup>

Kalavun'un ölmesi ile biraz nefes alan Haçlılar seferin ilkbahara ertelenmesinden yararlanmak amacıyla yeni Memluk Sultanı Eşref'e bir heyet gönderdi. Heyetin başkanı Arapçaya vakıf Philippe Mainbouef adında Akka eşrafından bir zattı. Yanında Bartholomeo Pizan adında bir Templier şövalyesiyle bir Hospitalier şövalyesi ve George adında bir kâtip bulunmaktaydı. Ancak af dileyerek seferi iptal etmek gayesiyle sultanla görüşmeye giden heyet Sultan Eşref tarafında kabul edilmeyerek zindana atıldılar. Haçlı heyeti ile görüşmeyi dahi kabul etmeyen Sultan Eşref, Akka seferi konusundaki ciddiyetini ve Haçlılara ne kadar kızgın olduğunu ortaya koymuş oldu.<sup>29</sup>

Eşref Halil kapsamlı hazırlıklar yaptı. Şam bölgesi valilerine mektup yazarak toplanmalarını ve başta mancınık olmak üzere savaş malzemelerini tedarik ederek gelmelerini emretti. Emir Seyfeddin Tuğrul el-Ayganî Şam bölgesindeki insanları savaşıma çağırarak için Kahire'den Dımaşk'a geldi. Halkın ve özellikle kalede bulunan askerlerin silahlanarak acilen Akka'da toplanmaları istendi. Dımaşk'ta mancınıkların yapımına Rebiulevvel ayının ilk gününde başlandı. Kısa zamanda mancınık ağaçlarının kesimi yapılarak kullanıma hazır hale getirildi. Mancınık yapımına ve nakliye işlemlerine sanatkârlar başta olmak üzere Dımaşk'ın âlimleri, fakirleri, kadınları, çocukları kısaca toplumun her kesimi canla başla katılmıştı. Üstelik bu hizmetler şiddetli soğuk havaya rağmen yapılırken şehir halkı aynı zamanda günlük yaşam ihtiyaçlarını da karşılamak zorundaydı. Cuma namazı dışında halk şehre gelmeyerek hazırlıklara devam ettiler. 12 Rebiulevvel 690/15 Mart 1291'da yapım işlemi tamamlanarak Emir Alemuddin Sencer ed-Devâdârî idaresinde Dımaşk'tan yola çıkarılmaya başlandı. Alemuddin Sencer kendi komutasındaki birliklerle beraber hareket etti. Daha sonra emirlerin önde gelenleri arasında görev dağılımı yapıldı. Her emir kendi

<sup>28</sup> - Baybars ed-Devâdâr, *Zübde*, s., 270; Aynî, *İkdü'l-Cümân*, III, 54; el-Ulebî, s., 27; Özaydın, "Halil b. Kalavun", *DİA*, XV, 319.

<sup>29</sup> - Runciman, III, 350.



birliklerinin başında, taşınması gereken eşyaları da yanlarına alarak Dimaşk'ın dışına çıktı. Tarihçi Ebu'l-Fida da bizzat bu sefere katılmış ve şahit olduğu olayları anlatmıştır. Hama sahibi Melik Muzaffer, amcası Melik Efdal ve Ebu'l-Fida orduları ile yola koyularak Hısnu'l-Ekrâd'a gittiler. Onlara yüz arabanın ancak çektiği el-Mansûri ismindeki dev mancınığı taşıma görevi verildi. Bu arabalar Hama ordusu arasında dağıtılınca o sırada onluk emiri olan Ebu'l-Fida da (tek öküzün çektiği) bir arabanın taşınmasında görev aldı. Kış mevsiminde yapılan bu sefer esnasında ordu Dimaşk ile Hısnul-Ekrâd arasında yoğun yağış ve soğukla mücadele etmek zorunda kaldılar. Zayıf düşen hayvanlar soğuk sebebiyle telef oldu. Şiddetli kış sebebiyle Hısnu'l-Ekrâd'dan Akka'ya, normalde at ile sekiz günde alınan mesafeyi, bir ayda kat edebildiler. Bunun dışında Frenk, Şeytanî gibi değişik isimlerle anılan doksan iki adet mancınık kullanıldı. On beş Frenk mancınığının her biri bir Dimaşk kantarı yani 256,4 kg ağır fırlatabilecek özellikteydi. Genel savaş çağrısının neticesinde Trablus, Hısnu'l-Ekrad, Hısnu'l-Akkar, Hıms ve diğer yerlere ait kuvvetler 24 Rebiulevvel 690/ 27 Mart 1291 günü Dimaşk'a girdiler, ardından Akka'ya doğru harekete geçtiler.<sup>30</sup>

Eşref Halil 3 Rebiulevvel 690 (6 Mart 1291) tarihinde ordusuyla Kahire'den hareket etti ve 5 Rebiulahir 690 (7 Nisan 1291) Perşembe günü Akka'ya ulaştı.<sup>31</sup> Burada savaşmak için sayılamayacak kadar çok insan toplanmıştı. Buraya getirilen mancınıkların kurulması dört gün sürdü. Bunun yanında düşmanın ilerlemesini kesecek barikatlar, perdeler kuruldu. Sultanın yanında altmış bin atlı ve yüz altmış bin yaya bulunuyordu.<sup>32</sup> Akka'ya ulaşan mancınık sayısı doksan ikidir.<sup>33</sup> Mübalağalı olduğu açık olan bu rakamlar karşısında ortaya çıkan sonuç Memluk ordusunun sayıca Haçlı ordusundan üstün bir konumda olduğudur.<sup>34</sup>

Haçlılar ordularını güçlendirmek için tedbirler aldı. Akka halkı Avrupa ve diğer Haçlı krallıklarına mektup yazarak yardım istediler. Bu mektuplarda sahil boyunda onların sığınacakları Akka'dan başka

<sup>30</sup> - Ebu'l-Fidâ, *Târih*, II, 359; İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, VIII, 4-5; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 690 yılı olayları, th., Ömer Abdüsselam Tedmurî, Beyrut, 1993, 44-45; Makrîzî, *Sülûk*, I/III, 763-765; Aynî, *İkdü'l-Cümân*, III, 56-58; Runciman, III, 350; el-Ulebî, s., 28-30; Ali Aktan, "Memluk-Haçlı Münasebetleri", *Bellekten*, LXIII, sayı., 237, Ankara, 1999, s., 435.

<sup>31</sup> - Aynî, *İkdü'l-Cümân*, III, 56-57; Runciman, III, 350; el-Ulebî, s., 31; Özaydın, "Halil b. Kalavun", *DİA*, XV, 319.

<sup>32</sup> - Runciman, III, 350

<sup>33</sup> - el-Ulebî, s., 31.

<sup>34</sup> - Ebu'l-Fidâ, *Târih*, II, 359; İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, VIII, 4-5; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 691 yılı olayları, 44; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 763-765; Runciman, III, 350; El-Ulebî, s., 28-29; Ali Aktan, "Memluk-Haçlı Münasebetleri", s.,435.

bir yerin kalmadığını belirterek durumun vehametini anlatmaya çalıştılar. Bunun sonucunda sadece İsviçreli Otto von Grandson, İngiltere Kralı I.Edward ve Kıbrıs Kralı Henry kardeşi Amaury idaresinde bir miktar yardım gönderdiler. Akka şehrine hâkim konumdaki yarımada ve şehri bir surla ayıran kuzey bölgesini koruyacak şekilde üzerinde kalenin bulunduğu çift hatlı surlar yapmaya başladılar. Bu surlar boyunca iç ve dış hatlar üzerinde belli aralıklarla on iki tane burç inşa edildi. Yapılan burçların her birine maddi destekte bulunan Haçlı hacıların isimleri verildi. İngiltere Kralı Edvard'ın yaptırdığı İngiliz burcunun hemen yakınında Blois kontesinin yaptırdığı burç bulunmaktadır. Lanetlenmiş Burç'un karşı köşesinde Kral II.Henry tarafından tamir edilen büyük bir burç bulunuyordu. Bu büyük burcun karşısında ise Kral Hugue tarafından yaptırılan burç vardı. Sur üzerindeki bu köşenin savunma görevi Kıbrıs Kralı Henry'nin kardeşi Amalrik'e verildi. Onun sağ tarafında ise İngiliz ve Fransız birliklerine kumanda eden Jean de Grally ve Otto von Grandson bulunuyordu. Bunlardan sonra ise Piza ve Ceneviz birlikleri ve Haçlıların Akka kommünleri adına verdikleri askeri birlikler geliyordu. Komutan Amalrik'in solunda ise Montmusart denilen bütün kuzey surlarını korumakla görevli Hospitalier şövalyeleri ve peşinde ise Templier şövalyeleri bulunuyordu. Alman Toton tarikat şövalyeleri Lanetlenmiş Burç yanında kraliyete ait birliklere destek veriyorlardı.<sup>35</sup>

Haçlı birliklerinin karşısındaki Müslüman birlikleri ise şu şekilde cephe aldılar. Hama ordusu denizin hemen yakınında Templier şövalyelerinin karşısında, Dimaşk ordusu ise Hospitalier şövalyelerinin karşısında idi. Montmusard surlarının bittiği yerden Akka körfezine kadar uzanan alanda Mısır orduları bulunuyorlardı. Sultan Eşref Halil'in çadırı deniz kenarında ve Papalık elçilerinin kaldığı Legatlar Burcu'nun karşısındaydı. Cenevizliler ise savaşmak için bir girişimde bulunmadılar. Çünkü onlar Sultan'ın verdiği eman teklifini kabul ederek savaşa girmemiştir. Kıbrıs'tan gönderilen yardımların ulaşmasını sağlayan denizdeki üstünlük Haçlıların elinde olduğu için Hristiyanlar açıkça Müslümanlara karşı daha üstün durumda idiler.<sup>36</sup>

4 Rebiulahir 690 (6 Nisan 1291) Cuma gününden beri muhasara şiddetli bir şekilde devam ettirildi. Şehri zayıflatıp darma dâğın etmek için şiddetli taarruzlar yapıldı ve büyük mancınıklar kullanıldı. Fırınlamış toprak ve taştan imal edilen cephane ile aniden şehrin üzerine ve surlara saldırıldı. Fırlatılan oklar dolayısıyla gök-

<sup>35</sup> - Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, III, 57; el-Ulebi, s., 33-34.

<sup>36</sup> - el-Ulebi, s., 34.

yüzünde çarşaf gibi bir görüntü oluştu. Bunların yanında patlayıcı silahlar da kullanıldı. Atılan bombaya benzer patlayıcılar dolayısıyla en cesur Haçlı askerleri bile korkuya kapıldılar. İslam ordusunda bulunan mühendisler (lağımcılar) şehrin dış kısmındaki surlar üzerinde bulunan burçları yıkmak için çalıştılar. Haçlılar ise yoğun saldırılar karşısında harekete geçerek ok ve kılıçlarla saldırıda bulundular.<sup>37</sup>

Sultan Eşref fetih harekâtı için çok kalabalık bir ordu meydana getirmişti. Ordu içindeki gönüllülerin sayısı askerlerden fazla idi. Ebu'l-Fidâ'nın anlatımına göre Akka şehrinde o zamana kadar hiçbir şekilde görülmemiş sayıda mancınık kurulmuştur. Savaşın şiddetlendiği anlarda Haçlılar şehrin kapılarını kapatmayarak dışarıda da savaşı sürdürmüşlerdir. Camuz derileri ile kaplanmış direkli gemilerle yanaşan Haçlılar, Müslümanlara doğru saldırıya geçerek ok ve mızrak fırlatıyorlardı. Birçok asker bu saldırılarda yaralanıyordu. Dolayısıyla hem şehir yönüne doğru karada hem de deniz tarafında savaş cereyan ediyordu. Deniz tarafından Müslümanlara taarruzda bulunmak için Haçlıların getirdikleri büyük bir mancınığın bulunduğu gemi, geceleyin şiddetli esen rüzgar nedeniyle her hangi bir şey yapmadan battı. Aynı şekilde karadan yaptıkları saldırıda Müslüman karargâhını hedef alan Haçlılar hezimete uğrayarak geri çekilmek zorunda kaldılar.<sup>38</sup>

Akka'da 3 Cemaziyelevvel 690 (4 Mayıs 1291) günü beklenmeyen bir gelişme oldu. Kıbrıs Kralı Henry yüz atlı ve iki bin yaya dan oluşan ordusu ve kırk parçadan oluşan gemi ile Lefkoşa piskoposlarının eşliğinde Akka'ya ulaştı. Akka halkına yardım etmek için gelen Kıbrıs Kralı şehirde sevince neden oldu. Kralın gelişinin şerefine büyük bir ateş yakıldı. Kurtuluşu onun sağlayacağına inanarak genel komutayı ona verdiler. Hristiyanlar iki elçilerini Sultan'a gönderdiler. Bu elçiler Memluklerin niçin anlaşmayı bozduklarını soracaklar ve zulme uğrayan her Müslümana karşı adalet vaat edeceklerdi. Elçiler daha söze başlamadan Eşref Halil şehrin anahtarının yanlarında olup olmadığını sordu. Genç yaşta olmasına rağmen Kral Henry'nin cesaretinin takdire şayan olduğunu söyledi. Şehrin teslim edilmesi karşılığında halka eman verileceğini söyledi. Bunun üzerine elçiler korku içinde geri döndüler. Memluk ordusunun gücünü görerek Akka şehrine dayanmış felaketin farkına varan Kral üç gün kaldıktan sonra şehri terk etti. 7 Cemaziyelevvel 690 (8 Mayıs 1291) Salı günü Müslümanlar önce Kral Hugue burcunu ardından İngiliz ve Kontes Bologn burcunu yıktılar. Aziz Antuan kapısı

<sup>37</sup> - el-Ulebî, s., 34.

<sup>38</sup> - Ebu'l-Fidâ, *Târih*, II, 360; İbn Tağrıberdî, *en-Nücüm*, VIII, 5-6; el-Ulebî, s., 37.

ve Aziz Nikola Burcu yanında bulunan surlar yıkıldı. 14 Cemaziyelevvel günü Müslümanlar yollarını harap olan iç kısma doğru açarak ilerlediler ve savunmacıları geri çekilmeye mecbur ettiler. Meydana gelen bu değişimden sonra Hıristiyanların maneviyatları da bozuldu, korku ve ümitsizlik içine düştüler.<sup>39</sup>

Muhasara Akka halkının umutları ve güçleri tükeninceye kadar devam etti. Muhasara esnasında geceleyin Haçlılar Memluk askerine ani baskınlar düzenlediler ve nöbetçileri hezimete uğrattılar. 13 Rebiulahir 690 (15 Nisan 1291) gecesini parlak ay ışığı altında Otto Von Grandson tarafından desteklenen Templier şövalyeleri Hama ordusu üzerine bir çıkış hareketi yaptılar. Müslümanlar gafil avlanmışlardı. Ancak çadırlara ulaşıncaya iplere takılmaları nedeniyle fark edilen Haçlılar, yok edildiler, bir kısmı ise kaleye kaçmayı başardı. Hama sahibi Melik Muzaffer sabah olunca onların kesik başlarını kendi atlarının boynuna asarak sultana götürdü. Hama askerlerinin kazandığı bu başarı büyük memnuniyet meydana getirdi. 17 Cemaziyelevvel 690 (18 Mayıs 1291) günü güneş doğmadan Sultan Eşref ordusuyla birlikte Akka'ya doğru yürüyüşe geçti. Seher vaktinde üç yüz devenin üzerindeki köslere (küçük davul) aynı anda bir defa vurulmasını emreden Sultan atına bindi.<sup>40</sup> Korkunç ses çıkararak dehşet hissi uyandıran köslere aynı anda vurulmaya başladı. Dehşet veren davul sesi şehir halkında büyük korkuya sebep olarak maneviyatlarını bozdu. Meydan boru sesleri, at kişnemeleri, develer üzerindeki davullardan devamlı surette gelen seslerle doldu. Bu sesler atlıları cihada teşvik ediyordu. Nubelilerin, Mısırlıların, Suriyelilerin, Türk, Kürt ve Bedevilerin bağrıışmaları ayyuka çıkıyordu. Oklar fırlatılıyor patlayan bombalar etrafa saçılıyordu. Bitişik düzendeki asker şehre ve surlara doğru dönünce Haçlılar kaçmaya başladı. Sonra dış surlar tamiri mümkün olmayacak şekilde tahrip oldu. Haçlılar iç surları korumaya çalıştılar. Ancak Müslümanların hücumları sürekli ve ağırdı. Birbiri ardına seçilmiş birlikler gönderiyorlardı. 17 Cemaziyelevvel 690 (18 Mayıs 1291) Cuma günü güneşin doğuşundan üç saat geçmeden Memlukler Akka'ya hâkim oldular. Açılan gediklerden içeri giren memlukler sancağı burca diktiler. Müslümanların şehre hâkim olması ile deniz yolunu kullanarak kaçmak isteyen Haçlılar takip edilerek etkisiz hale getirildiler. Esir alınanların dışında çok azı kurtulabildi. Eman verilerek teslim alınan on bin civarında insan, emirler arasında dağıtıldı. Mal, zahire, silah şehirde ne varsa ele geçirildi. Kadın ve çocuklar esir

<sup>39</sup> - Ebu'l-Fidâ, *Tarih*, II, 360; İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, VIII, 5-6; Aynî, *İkdü'l-Cümân*, III, 61; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, III, 353; el-Ulebî, s., 37-38

<sup>40</sup> - Ali Aktan, "Memluk-Haçlı Münasebetleri", s., 436; el-Ulebî, s., 38.

edildi. Bu esnada Hospitalier şövalyeleri ve Ermeniler iç kaledeki dört burca sığınarak buradan direnmeye başladılar. Sultan Eşref bunların teslim olmasını istedi fakat hiçbiri aşağıya inmedi.<sup>41</sup>

Savaş, Lanetlenmiş Burç etrafında devam etti. Templier ve Hospitalier şövalyeleri müdafilere yardım etmek için geldilerse de burç buna rağmen düştü. Haçlılar son saldırıya geçtiler. Ancak onların bu cesaretleri bir fayda sağlamadı ve geri dönmek zorunda kaldılar. Kilisenin baş sorumlusu Villiam Ouf Bocu öldürüldü. Hospitalierlerin en önde gelen insanı John Ouf Filber ciddi şekilde yaralandı. Süvariler ise mağlup olarak geri çekildiler. Lanetlenmiş Burç'un düşmesiyle birlikte aslında Akka'nın sonu gelmeye başladı. Müslümanlar şehrin iç surları boyunca yayılmaya başladılar. Burcun geri alınması için geliştirilen bir atak esnasında Mösyö Klermont hayatını tehlikeye atsa da hezimetini önleyemedi. Müslümanlar surlara saldırdılar. Aziz Nikola kapısını ele geçirdikten sonra şehirde karar kıldılar. Caddelerde ve sokaklarda kılıçlarla savaşmaya başladılar. Kadınlar ve zayıf insanlar yanlarında taşıyamayacakları ağır eşyaları Haçlı tüccarlarına satarak gemilerle Akka'dan kaçtılar. Bu korkunç günde güneşin yükselmesi ile birlikte İslam sancakları Akka surlarında dalgalanmaya başladı. Haçlılardan birçok insan kılıçla, ateşli oklarla ve mancınık taşlarıyla öldürüldü. Sayılamayacak kadar insan öldürüldü bir o kadar da kadın, çocuk esir edildi. Hatta Dımaşk köle pazarlarında cariyelerin fiyatı bir dirheme düştü. Akka'da daha önce hiçbir yerde görülmemiş ganimet elde edildi.<sup>42</sup>

Müslümanlar Akka fethinin ikinci gününde, dört burca sığınmış olan Şövalyeleri ve Ermenileri muhasara ettiler. Fetihden sonraki cumartesi günü Templier şövalyelerinin komutanı Butros halkın Kıbrıs'a gitmesine müsaade edilmesi karşılığında kalenin teslim edileceğini bildirdi. Sultan Haçlılara eman verdi. Butros'la birlikte gönderilen yüz kişiden oluşan askeri birlik sultanın sancağını burca astıktan sonra kale kapılarını açtılar. Bundan sonra bazı istenmeyen olaylar oldu. Bazı Müslüman askerler Haçlıların mallarına kadın ve çocuklarına saldırınca Haçlılar burcun kapısını tekrar kapattılar, İslam sancağını yere atıp içeride kalan Müslüman askerleri kılıçtan geçirdiler. Haçlılar direnmeye tekrar başladılar. Yaşanan bu gerginlik üzerine burcun etrafında çarpışmalar tekrar başladı. Aynı gün Hospitalier şövalyelerine ait burçta bulunan Ermeniler Zeyneddin Ketboğa aracılığıyla istedikleri eman verilince aşağıya indiler. Templier Şövalyeleri ve yanlarındaki halkın direnişi 19

<sup>41</sup> - Ebu'l-Fidâ, *Târih*, II, 360; İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, VIII, 5-6. Runciman, III, 350; el-Ulebî, s., 39; Ali Aktan, "Memluk-Haçlı Münasebetleri", s.,435

<sup>42</sup> - Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, III, 354-355; el-Ulebî, s., 40.

Cemaziyelevvel 690 (20 Mayıs 1290) tarihine kadar devam etti. Bu tarihte onlara da eman verildi ve istedikleri yere gitmelerine izin verildi. Çıktıklarında Hristiyanlardan iki insanın öldürülmüş olmasına Eşref çok kızdı. Geride kalanlar kardeşlerinin başına gelenleri görünce isyana başladılar. Müslümanlardan beş kişiyi kaçıarak kaleden aşağı attılar. Bunlardan ancak bir tanesi kurtulabildi.<sup>43</sup>

İç surlar üzerinde ve burçlarda 27 Cemaziyelevvel 690 (28 Mayıs 1291) tarihine kadar çarpışmalar devam etti. Surun deniz tarafında çökmeler başlayınca buradan büyük bir geçit ele geçirildi. Sultan iki bin adamıyla savunmacılara saldırıda bulunmak için bu gedikten geçerek yukarı çıktı. 28 Cemaziyelevvel 690 (29 Mayıs 1291) Salı günü son burç da ele geçirildi. Şövalyelerin sığındığı burç tam olarak bir hafta onların elinde kaldı. Haçlılar sultandan tekrar eman istediler. Sultan Haçlıların bu taleplerini kırmadı ve onlara eman verdi. Aşağıya inen kadın ve çocuklar dokunulmadı ancak erkeklerin bazıları bütün önlemlere rağmen öldürüldü. Ancak verilen bu emana rağmen kaleden aşağıya inen iki binden fazla Haçlının öldürülmesine engel olunamadı. Bu öldürülme hadisesi Haçlılar kaleden inmeden önce Müslümanların eline geçmesin diye mallarını, mülklerini telef etmeleri, atlarını öldürmeleri sebebiyle meydana geldi. Butros Seyfiri ise Templierlere ait malları Sayda kalesine gönderdi ve böylece Müslümanların eline Haçlıların teslim ettiği bu burçtan hiçbir şey geçmedi. Malların imha edilmesine çok kızan Akboğa el-Mansuri kaleden inen Haçlıları kılıçtan geçirdi. Bunun yanında çok sayıda Hristiyan esir edildi. Surlar, kaleler, burçlar ve kiliseler yıkıldı. Akka'da surların yıkılması ile Emir Alemuddin ed-Devâdâr ve Emir eş-Şucâî görevlendirildi. Surların ve burçların tahribi esnasında yıkılmış eski bir kilisenin içinde garip bir binada bulunan mezar sandukaları bulundu. Akik taşına benzer mermerden yapılmış bu mezardan kurşun bir tabla üzerinde bir kitabe bulundu. Mezar, kitabe ve diğer buluntular Dımaşk ve Mısır'a nakledildi.<sup>44</sup>

Akka'nın fetih tarihi ile ilgili kaynaklarda tevafuk olduğundan bahsedilir. Fethin Haçlıların işgaliyle aynı güne denk geldiği doğru değildir. Bir kaynağımızda belirtildiği gibi arada yüz yıl bir ay fark

<sup>43</sup> - Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, III, 355; Ali Aktan, "Memluk-Haçlı Münasebetleri", s., 437.

<sup>44</sup> - Aynî, *İkdü'l-Cümân*, III, 62. Rumca yazılan bu metin eş-Şucâî'nin eline geçmiş ve Rumca bilen birine okutulmuş. Buna göre 222 yılında yazılan metinde Müslümanların bir gün yeryüzünde küfrü kazıyacıkları, dinlerinin kıyamet gününe kadar sürecek en büyük din olacağı ve çeşitli iklimlere ve Franklara sahip olacakları mahiyetinde cümleler yazılmıştır. el-Ulebi, s., 41.

vardır.<sup>45</sup> Çünkü Akka 17 Cemaziyelahir 587 (12 Temmuz 1291) Cuma günü Haçlılar tarafından Salahaddin Eyyubî'nin elinden alınarak işgal edildi. Eşref Halil ise Akka'yı, kırk dört gün süren muhasaradan sonra 17 Cemaziyelevvel 690 (18 Mayıs 1291) Cuma günü ikinci vaktinde yeniden Müslümanlar kazandırdı. Ayrıca 17 Cemaziyelahir 690 (17 Haziran 1291) Cuma gününe değil Pazar gününe denk geliyor. Aradaki bir aylık farkı göz ardı edecek olursak bu tür bir yorum fethi, sultan ve ordusunu yüceltmek adına yapılmış olmalıdır. Haçlılar Salahaddin'den aldıkları şehri yine Salahaddin'e (Eşref Halil'in ünvanlarından biri) teslim etmek zorunda kaldılar. Bundan dolayı Akka'ya Sultaneyn lakabı verildi. Aynı şekilde o tarihte eman verildiği halde Müslümanları kılıçtan geçiren Haçlılar bu tarihte yaptıklarının cezasını çektiler. Fetih tamamlandıktan sonra şehir, sultanın emriyle tahrip edildi. Surlar, kiliseler ve diğer binalar yıkıldı. Burada esir alınanların çoğu İslam memleketlerinde bulunan kalelere nakledildiler.<sup>46</sup>

Akka fethi Eşref Halil'in zaferler silsilesinin ilkini ve en önemlisini teşkil etmektedir. Kalavun'un vefatından sonra kısa zamanda idarenin düzenini sağlayan Eşref Halil uzun zamandan beri alınmayan Akka fethini gerçekleştirmekle ününü göstermiştir. Bu fethin büyüklüğü uzun zaman şehrin Müslümanların elinde kalması ile daha da belirgin hale gelmektedir. Akka Napolyon'un istilasına kadar Müslümanların elinde kalmıştır. Akka fethinde Memlük ordusundan şehit düşen emirler arasında, Nakîbu'l-Asker İzzeddin Aybek el-İzzi, Emir Alemuddin Kuştoğdu, Seyfeddin Akkuş, Bedreddin Bilik el-Mes'ûdî, Şerefuddin Kıran es-Sekizî, ismi belli olmayan dört kişi ve diğer askerler bulunmaktadır.<sup>47</sup>

Sultan Eşref 5 Cemaziyelahir 690 (5 Haziran 1291) Salı günü sabah erkenden Akka'dan ayrıldı ve ayın 12'sinde Dimaşk'a girdi. Dimaşk'ta hem Sultanın gelişi hem de elde edilen Akka zaferi dolayısıyla büyük bir coşku yaşanıyordu. Caddeler, sokaklar, kemerler süslenmişti. Sultan alayının arka kısmında prangalı Haçlı esirleri ve ters yüz edilmiş sancakları bulunuyordu. Sultan, Emir Seyfeddin Sencer eş-Şucâî'yi Dimaşk saltanat naibi olarak tayin etti ve makamına uygun olarak iktasını ve maaşını artırdı. Ayrıca Sencer eş-Şucâî'ye Sultana danışmadan hazineden istediği kadar harcama yetkisi verildi ve mutfak masrafları için her gün üç yüz dirhem tah-

<sup>45</sup> - Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 690 yılı olayları, 46-47.

<sup>46</sup> - Ebu'l-Fidâ, *Târih*, II, 360; İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, VIII, 6-7; Aynî, *Ikdû'l-Cümân*, III, 61-628; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 765; Ali Aktan, "Memluk-Haçlı Münasebetleri", 437.

<sup>47</sup> - İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, VIII, 5; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 765; el-Ulebi, s., 23.

sis edildi. Emir Cemaleddin Akkuş el-Eşrefî Kerek naibi olarak atadı. 19 Recep 690 (18 Temmuz 1291) Çarşamba günü Sultan Mısır'a gitmek için Dimaşk'tan ayrıldı. 9 Şaban 690 (7 Ağustos 1291) günü sabahın erken vaktinde Kahire'ye girdi. Babu Züvelye'den Kale'ye çıktı. Sultan gelmeden önce şehir görülmemiş bir şekilde süslenmişti. Halk Akka fethinden dolayı büyük sevinç yaşadı.<sup>48</sup>

### **Sur Fethi**

Sultan Eşref Akka'da bulunurken 18 Cemaziyelevvel günü Alemuddin Sencer es-Savabî el-Çaşnigîr komutasında ordudan bir gurup oluşturarak yol emniyetini sağlamak ve şehri sıkıştırmak için Sur kentine göndermişti. Sur, sahil şeridinin en korunaklı şehirlerinden biridir. Sultan muhasara esnasında hezimete uğrayan gemilerin Akka'dan ayrıldığını duyunca Sur ile liman arasına yığınak yapmaya başladı. Bunun üzerine Sur halkı eman istedi. Sultan halkın can ve malına eman verince şehri teslim etmeyi kabul ettiler. Bu şekilde Sur kenti teslim alındı. Şehir çok yüksek bir mevkide ve iyi korunan bir kaleye sahipti. Salahaddin Eyyübî sahil bölgesini fethi esnasında iki defa saldırı yapmış şehrin güçlü savunması ve ulaşılamazlığı sebebiyle buraya eman vermişti. Sultan Eşref zamanında ise fetih için alınan tertibat halkın korkuya düşmesine ve eman dilemesine neden oldu. Sultan Eşref fetihten sonra surları ve binaları yıkmak üzere bir ekip hazırladı. 21 Cemaziyelahir günü Emir Şemseddin Nebâ el-Hamakdâr şehri tahrip etmeye başladı. Haçlılar daha önce Sur kentini burada vali bulunan İzzeddin Nebâ'dan para karşılığında almışlardı. Emir İzzeddin Nebâ şehri Haçlılara satarak Dimaşk'a gitmişti. Şimdi şehrin tahrip edilmesi işini aynı aileden Şemseddin Nebâ'nın gerçekleştirmesi ilginç bir durumdur. Şehrin enkazından ve mermerlerinden birçoğu başka yerlere nakledildi. Sultan Eşref'in, kolaylıkla ele geçirdiği bu şehirden sonra başka yerleri de ele geçirme azmi daha da arttı.<sup>49</sup>

### **Sayda Fethi**

Sayda şehrinde Sibald Jodin komutasındaki Templier şövalyeleri direnmeye devam etti. Sultan, Sayda burcunda kalan asileri muhasara etmek için Dimaşk saltanat naibi Alemuddin Sencer eş-Şucâî'yi gönderdi. 4 Recep Salı günü harekete geçen eş-Şucâî Sayda'ya ulaşarak burcu muhasara etti. Alemuddin Sencer eş-

<sup>48</sup> - İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, VIII, 8; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 767-768, 769; Ali Aktan, "Memluk-Haçlı Münasebetleri", 438.

<sup>49</sup> - Ebu'l-Fidâ, *Târih*, II, 361; İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, VIII, 7; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 690 yılı olayları, 51; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 765-766; El-Ulebî, s., 45; Ali Aktan, "Memluk-Haçlı Münasebetleri", 438.



Şucâî'nin ani saldırısı karşısında şehir halkı Sayda'dan doksan metre uzaklıktaki deniz kalesine sığındılar. Ancak Müslümanların kaleye ulaşmak için köprü yaptırması ile birlikte burada bulunan halk Tarsus'a kaçmak zorunda kaldılar. 15 Recep cumartesi günü fethi gerçekleştirdi. Şehri ele geçiren Alemuddin Sencer eş-Şucâî şehrin tahrip edilmesini emretti. Bir hafta sonra Eş-Şucâî Beyrut önlerinde görüldü. Beyrut halkı onu karşılayarak itaatlerini bildirdiler. Bazı insanların tutuklanması dışında bir hadise yaşanmadan 23 Recep tarihinde Beyrut'un fethi tamamlanmış oldu. Şehir tahrip edildi. Katedral mescide çevrildi. Eş-Şucâî, Sultan Eşref Dimaşk'tan ayrılırken, 27 Ramazan'da şehre ulaştı.<sup>50</sup>

#### **Aslis Kalesinin Fethi**

Şam sahilinde Hayfa ile Kayseriye arasında bir kale olan Aslis (Atlit) Hısnu'l-Ahmar olarak da bilinir. Haçlılar buraya Hısnu'l-Haccac adını verdiler. Haçlı savaşlarının son günlerinde buranın korunmasını sağlamak için Templier şövalyelerinin gücünde bir artış oldu ve Şam bölgesi için idari bir merkez haline dönüştürüldü. 690 yılı Şaban ayının başında Aslis Kalesi Emir Alemuddin Sencer eş-Şucâî tarafından teslim alındı.<sup>51</sup>

Akka'dan Aslis fethine kadar dört aylık kısa bir sürede Haçlı topraklarının ele geçirilmesi Memluk Sultanı Eşref Halil'in başarısıdır. İşgal ettikleri toprakları Müslümanlara iade etmek zorunda kalan Haçlıların kimisi yerleşim yerlerinden uzak dağlara kaçarken direnmeye kalkanlar ise canlarından oldular. Kadınlar ve çocuklara dokunulmadı. Arda arda gerçekleşen fetihlerden sonra Şam bölgesinde hayat normale dönmeye başladı. Müslümanların karşısına dikilen Templier ve Hospitalier Şövalyeleri bu toprakları kaybettikten sonra Kıbrıs adasında toplanmaya başladılar. Alman Toton şövalyeleri ise önce Venedik'e ardından Prusya'ya gitmek zorunda kaldılar.<sup>52</sup>

#### **Antartus (Tortosa) Fethi**

Antartus halkı Aslis kalesinin ele geçirildiğini duyunca kaçmaya başladılar. Emir Seyfeddin Balaban et-Tabbâhî ordusunu hazırladı. 5 Şaban 690 Perşembe gecesi Antartus'u ele geçirinçe şehir halkı deniz yoluyla yakındaki Arvad adasına kaçtılar. Arvad adası

<sup>50</sup> - Ebu'l-Fidâ, *Târih*, II, 361; İbnü'l-Furat, *Târih*, VIII, 121; İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, VIII, 9; Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, 690 yılı olayları, 52; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 769; el-Ulebi, s., 35-36; Ali Aktan, "Memluk-Haçlı Münasebetleri", 439; Holt, s., 104.

<sup>51</sup> - Ebu'l-Fidâ, *Târih*, II, 361; İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, VIII, 9; Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, 690 yılı olayları, 51; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 765-766.

<sup>52</sup> - el-Ulebi, s., 37.

Antartus'a üç km mesafede idi. Emir Seyfeddin Balaban oraya bir elçi göndererek kaçanların geri dönmesini sağladı. Şam Naibi Alemuddin Sencer eş-Şucâi 17 Ramazan 690 tarihinde Dımaşk'a döndü. Fetih hareketinin duyurulması için fetihnameler gönderildi. Arvad adası 702/1303 yılında Müslümanların eline geçtiğinde ise bütün sahil bölgesi Haçlılardan temizlenmiş oldu.<sup>53</sup>

#### ***Kal'atü'r-Rûm (Rumkale) Fethi***

Kal'atü'r-Rum<sup>54</sup>, Fırat nehinin batı yakasında nehrin Merzimen Çayı ile birleştiği noktada bulunmaktadır. Kalenin üç tarafı sularla kaplı ve sarp kayalıklar üzerinde bulunması nedeniyle tarih boyunca korunaklı halini muhafaza etmiştir. Bu sebeple Hitit, Asur, Med, Pers gibi birçok tarihi devirlerde adından söz edilmektedir. Suriye bölgesinden Anadolu'ya geçiş noktasında adeta bir kilit mesabesindeki bu müstahkem kale Antik çağdan itibaren birçok devlet ve medeniyetin önem verdiği stratejik kalelerden biri olmuştur. Memlukler öncesinde Ermenilerin hakimiyetindeki kalenin dini öneme sahip, katolikosluk merkezi olduğu görülmektedir. Suriye'yi güvence altına almak ardından Anadolu hakimiyetini sağlayarak bölgede yuvalanmış olan Moğol ve Ermenilere karşı başarılar kazanmak isteyen Memluk sultanları için Kal'atü'r-Rum'un stratejik önemi hemen ortaya çıkmıştır. Kal'atü'r-Rûm Ermenileri bu sıralarda Moğollarla birleşerek bölgede huzursuzluk çıkarmaya başladılar. Müslümanların yollarını kesiyor, mallarını gasp edip onları esir alıyorlardı. 691 yılında Halep naibinin Eşref Halil'e bu durumdan şikâyet etmesi üzerine Sultan, Kal'atü'r-Rûm fethini gündeme aldı. Zaten bölgede kâfirlere ait Kal'atü'r-Rûm haricindeki birçok kale ele geçirilmişti. Haçlılara karşı kazandığı zaferlerden sonra muhteşem bir törenle Kahire'ye dönen Eşref Halil etrafa zafer müjdeleri gönderdi. Küçük Ermenistan Kralı Hetum'a gönderdiği mektup hem zaferi bildirmek hem de yeni seferin yönünü göstermek manasına geliyordu. Burası aynı zamanda Ermeni Kilisesi'nin patriklik merkeziydi. Eşref Halil 691 yılında Mısır'dan Şam'a gitti. Şam ve Mısır orduları toplandı. Sultan Eşref Halil 16 Cemâziyelevvel 691 tarihinde Kal'atü'r-Rûm fethi için Dımaşk'tan ayrıldı. Hama Meliki Muzaffer, Eşref Halil'i Hama'da mükemmel bir şekilde ağırladı. Önce 4 Cemâziyelahir 691/Nisan 1292 Cuma günü Halep'e gitti. Eşref buradan yoluna devam ederek Mısır, Şam, Halep, Hama ve Sahil böl-

<sup>53</sup> - Ebu'l-Fidâ, *Târih*, II, 361; İbn Tağriberdi, *en-Nücûm*, VIII, 9; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 769; Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, 690 yılı olayları, 52, Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, IV, 148, VII, 392; el-Ulebi, s., 46.

<sup>54</sup> - Bugün Gaziantep ilimiz sınırları içinde bulunan Rumkale kaynaklarımızda Kal'atü'r-Rum olarak geçmektedir

gesi askerleri ile birlikte 8 Cemâziyelaahir/Nisan 1292 günü Kal'atü'r-Rum'a vardı. Kale, korunma amacıyla Fırat nehrinin kenarında kurulmuştu. Yirmi tane mancınık kurdurarak şehri dövmeye başladı. Diğer muhasaralarda olduğu gibi burada Hama ordusu kalenin doğu tarafına yerleştirilmişti. Muhasara esnasında Memluk ordusunun içindeki Hama ordusunda bulunan Ebu'l-Fida savaş esnasında kaleye hâkim Cebelu Mutıl tepesinde olduklarından halkın koşuşturmalarını çok rahat görebildiklerini ifade etmektedir. Kal'atur-Rûm'un fethedilmesindeki en büyük pay Dımaşk naibi Alemuddin Sencer eş-Şucâî'ye aittir. Dımaşk naibi Sencer eş-Şucâî demir zincirleri kale şerefelerine bağlayarak diğer ucunu toprağa sabitledi. Bunun üzerine askerler çıktılar ve şiddetli çarpışmalara başladılar. Emir Bedreddin Bektaş'ın memluklerinden Seyfeddin Akcaba kaleye çıkarak kahramanca savaştı. Onun bu cesaretini gören Sultan ona hilat ve hediyeler verdi. 11 Recep 691/28 Haziran 1292 cumartesi günü kalenin fethi gerçekleşti. Memlûk ordusu ile savaşa tutuşan şehir halkı öldürüldü, kadınlar ve çocuklar ise esir alındı. Ermenilerin terk ettikleri ağırlıklar ganimet olarak toplandı. Elde edilen esirlerden bin yüz tanesi Sultanın zerdhanesine gönderildi. Kaleden kaçan bir gurup Kino Gulo'nun önderliğinde iç kaleye ulaşarak burada tutunmaya çalıştılar. Kalenin muhasarası 33 gün sürdü. Fetihden sonra Sultan kalenin adını Kal'atü'l-Müslimîn olarak değiştirdi. Savaş esnasında Emir Şerefeddin İbnü'l-Hatir ve Emir-i Candar Şihabuddin b. Rukneddin şehit oldular. Etrafa fetih müjdeleri yollandı. Müjdeli haber Dımaşk'a ulaşınca şehir süslendi ve sevinç gösterileri yapıldı. Sultan Eşref Halil, Dımaşk naibi eş-Şucâî'ye mancınık saldırısı ile kalenin hasar gören yerlerinin ve yıkılan surlarının tamir edilmesi emrini verdi. Kalenin muhafazası için cephane ve iki yüz esir bırakıldı.<sup>55</sup>

Sultan Eşref fetihden sonra kaledeki düzenlemeleri yaptıktan sonra 18 Recep cumartesi günü buradan ayrılarak Halep'e döndü. Şaban ayının sonuna kadar burada kaldı. Bu esnada Halep naibi Kara Sungur'u görevden alarak yerine Emir Şerefeddin Balaban et-Tabbâhî el-Mansûrî'yi tayin etti. Şaddüdevâvîn olarak Emir İzzeddin Aybek el-Müsîlî'yi tayin ettikten sonra şehirden ayrıldı.

<sup>55</sup> - Ebu'l-Fidâ, *Târih*, II, 362-363; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 778; Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, III, 110-113; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 691 yılı olayları, 13; Makrîzî, *el-Hitat*, Beyrut, trs., II, 238-239; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XIII, 346-347; İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, VIII, 10-11; *Başkumandan Simbat Vekayinamesi (951-1334)*, Çev., Hrant D. Andreasyan, s., 54; Holt, s., 104-105; Muammer Gül, "Mısır Memluklerinin Hudud Kalesi Rumkale ve Anadolu'da Memluk İzleri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XII/2, 361-362, Özyayın, "Halil b. Kalavun", *DİA*, XV, 319.

Sultan Eşref Dımaşk'a girdiğinde yanında Kal'atü'l-Müslimin fethinde ele geçen sayısız ganimet ve esir bulunuyordu.<sup>56</sup>

### **Sis Seferi**

692 yılında Sultan Eşref, Emir Baydara'ya orduyla birlikte Dımaşk'a gitmesini emretti. Sultan Eşref ise emirler ve yakın adamlarıyla birlikte Cemaziyelevvel ayının başında Mısır'dan hareket etti. Daha önce Şam'a giderken kullandığı yoldan farklı bir yol takip ederek önce Kerek'e gitti. Burada genel gidişatı inceledikten sonra Dımaşk'a yöneldi. Sultan Eşref, Baydara ve vezirden üç gün sonra şehre girdi. Burada Sis bölgesine bir sefer yapılması emrini vererek hazırlıklara başlanmasını istedi. Hazırlıklar devam ederken durumun ciddiyetini anlayan Ermeniler Sultan'a bir heyet göndererek anlaşma talebinde bulundular. Sultan bu talebe rıza gösterdi. Ancak her ne olursa olsun sahip oldukları tüm kalelerin teslim edilmesini şart koştu. Araya giren emirlerin görüşmeleri neticesinde Sis bölgesinde bulunan Behisna (Besni), Maraş ve Telhamdun'dan oluşan üç kalenin Memluklere teslim edilmesi üzerinde anlaşma sağlandı. Emir Togan, kaleleri teslim almak için bu heyetle birlikte bölgeye gönderildi. Recep ayının başında Behisna'nın Memluk devletine teslim edildiğini öğrenen halk büyük bir sevinç yaşadı. Çünkü burada bulunan Müslümanlar üzerinde büyük baskılar vardı. Şehir halkı tekrar can ve mal güvenliğine kavuştu. Aynı şekilde bu üç kalenin teslim alınması Dımaşk başta olmak üzere İslam âleminde büyük sevince sebep oldu. Etrafa müjdeler yollanarak savaş yapmadan elde edilen bu yerlerin haberi ulaştırıldı. Emir Bedreddin Bektaş, Behisna naipliğine atandı. Daha sonra buraya kadı ve hatip tayini yapıldı. Emir Togan 28 Recep günü yanında Sis elçileri ve hediyelerle birlikte Dımaşk'a döndü. Ancak Sultan'ın şehirden ayrıldığını öğrenen bu heyet itaatlerini ve hediyeleri arz etmek için onun peşinden gittiler. Artık Ermeni Krallığı da tıpkı sıkı bağlar kurmuş olduğu Frank devletleri gibi gittikçe küçülmeye başladı.<sup>57</sup>

### **Moğollarla Münasebetler**

690 yılında Moğol Hanı Argun ölünce yerine kardeşi Geyhatu geçti. Argun'un iki oğlu Kazan ve Olcaytu Horasan'da bulunuyorlardı. Geyhatu zulme ve sapkınlığa dalınca halk ondan nefret etmeye başladı. Moğol hanı Geyhatu, Sultan Eşref'e gönderdiği bir

<sup>56</sup> - Ebu'l-Fidâ, *Târih*, II, 363; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 778-779.

<sup>57</sup> - Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 784; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 351-352; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 691 yılı olayları, 21-22; İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, VIII, 12; Holt, s., 105.

mektupta dedesi Hulâgü'nün işgal ettiği Halep'in kendisine verilmesini istedi. Aksi halde bütün Şam bölgesini işgal etmekle tehdit etti. Sultam Eşref Halil elçilik heyetini kovdu ve Geyhatu'ya aynı sertlikte cevap verdi. Bağdat ve diğer İslam beldelerini Moğol istilasından kurtarma ve Moğolları kılıçtan geçirme kararlılığında olduğunu bildirdi. Irak'ı asıl sahiplerine yani Müslümanlara nasıl döndüreceğini göstermekle tehdit etti. Ardından Şam bölgesi emirlerine talimat vererek hazırlık yapmalarını, orduyu savaşa hazır konumda tutmalarını istedi. 691 yılında Moğolların Rahbe'ye saldırarak birçok sürüyü talan etmeleri üzerine onların üzerine bir müfreze görevlendirildi. Gerek bu tehditten gerekse gönderilen müfrezeden Memluk Sultanı Eşref Halil'in Moğollarla hesaplaşmayı kafasına koyduğunu söylemek mümkündür. Abbasi Halifesi el-Hakim Biemrillah'ın manevi nüfuzdan faydalanarak Orta Doğu'yu Moğollardan temizlemeye karar vermiştir. Haçlılara karşı başarılar kazanan Eşref Halil Moğollara karşı yürüme imkânını bulamamıştır.<sup>58</sup>

#### ***Devlet Adamlarıyla Münasebetleri***

Eşref Halil'in hayatının feci bir şekilde son bulmasında devlet adamları ile münasebetleri şüphesiz en önemli meseledir. Sonunun neye varacağına bakmadan yaptığı tayin ve aziller ilk günden itibaren emirlerin arasında kendisine karşı bir nefretin doğmasına sebep olmuştur. İlerde kişiliğinden bahsederken daha iyi anlaşılacağı üzere Eşref Halil kendi saltanatını ve idarenin maslahatını düşünmeden keskin kararlar almıştır. Bu ise söylediğimiz gibi onun aleyhine sonuçlanmıştır. İşte devlet adamları ile münasebetleri meselesinin önemli olduğunu düşünerek bu süreçte numune teşkil edecek dört insandan bahsedeceğiz. Bunlar Husameddin Toruntay, Vezir İbn Sel'us, Saltanat naibi Baydara ve Husameddin Laçin'dir. Eşref Halil Toruntay'ı bertaraf ederken, Vezir İbn Sel'us'un yanlış yönlendirmesinin sonucunda Baydara ve Laçin'in kılıçları altında can verecektir. Toruntay'la ilgili bilgileri yukarıda vermiştik. Burada İbn Sel'us ve Laçin ile ilgiler sunulacaktır.

İbn Sel'us, Dımaşklı bir kumaş tüccarının oğludur. Çeşitli tavsiyelerle Eşref Halil'in Dımaşk'taki divanlarının idaresi ile görevlendirilen İbn Sel'us kısa zamanda hızlı bir yükseliş yakaladı. Kahire'ye gelerek buradaki divanlarla ilgilenen İbn Sel'us Memluk ümerası tarafından hiç de hoş karşılanmadı. Oluşan tepkilere rağmen onun-

<sup>58</sup> - Makrizî, *es-Sülûk*, I/III, 775; 777, 786.

la çalışmaktan vazgeçmeyen Eşref Halil bu tepkilerin kurbanı olacağını hesap edemedi.<sup>59</sup>

İbn Sel'us, Eşref Halil'in bölgede bulunan topraklarının idaresinde çok büyük başarı gösterdi, büyük kazançlar temin etti. Bu başarısından dolayı Eşref Halil onu Kahire'ye çağırarak buradaki divanının başına getirdi. Ancak İbn Sel'us, Toruntay'dan kaynaklanan sebeplerden dolayı sıkıntılar yaşamaya başladı. Sultan Kalavun tarafından ev hapsi cezasına çarptırıldıktan sonra hem zorunlu ikametden kurtulmak hem de tehlikeden uzaklaşmak için 689 yılında hacca gitti. Kalavun'un ölmesinden sonra Eşref Halil tarafından geri çağırıldı. Eşref Halil onu hicazdan çağırırken "Ya Şukayr, Ey Hayrın yüzü, çabuk gel ki, biz iktidara geldik" şeklinde çok büyük muhabbet duyduğunu göstermiştir.<sup>60</sup> İbn Sel'us Kahire'ye ulaştıktan sonra Eşref Halil ona hilat vererek 12 Zilkade 690 tarihinde vezirliğe atadı.<sup>61</sup> Vezirlik makamına getirilen İbn Sel'us daha önce hiç bir vezirin ulaşamadığı yüksek bir mevkie ulaşarak adeta sultan gibi hareket etmeye başladı. İbn Sel'us'a sultanlara uygulanan protokol törenlerine yakın ölçüde tören yapılırdı.<sup>62</sup> Kendisine sultana yakınlığından dolayı birçok memluk tahsis edildi. Ayrıca emirlerin işlerini düzenleme yetkisinin de ona verilmesi çok büyük tepkiye neden oldu. Baydara ve eş-Şucâi dahil ümera, İbn Sel'us'un hizmetini yapmakla görevlendirildiler.<sup>63</sup> Ümera arasında bile olmayan bir insanın dışarıdan gelerek Memluk bürokrasisinin başına gelmesi onun önemli özelliklerinin olmasını düşündürmektedir. Eşref Halil'in kısa zaman önce tanıdığı birini vezirlik makamına getirmesinin bir

<sup>59</sup> - Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, III, 52-53. İbn Sel'us hakkında daha geniş bilgi için bkz., Fatih Ayaz, "Memlükler Dönemi Vezirlerinden İbnü's-Selûs (ö. 693/1294)", *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/1 (Adana 2005).

<sup>60</sup> - Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, III, 36.

<sup>61</sup> - Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, III, 51; Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, 691 yılı olayları, 44.

<sup>62</sup> - Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 761. Bu durum, sultanın devlet memurlarına, Pazartesi ve Perşembe günü İbn Sel'us'un tören alayına katılmaları talimatı vermesine dayanmaktadır.<sup>62</sup> İbn Sel'us kaleye çıkmak istediği zaman kapısında divan ve devlet görevlileri, Kahire ve Mısır valileri, müstevfi ve önde gelen insanlar (ayan) hazır bulunurlardı. Sonra dört mezhebin kadıları da ulaştıktan sonra hacibi, vezirin yanına girer ve "Allah efendimizi aziz kılsın, tören alayı tamamlandı" der. Tören alayının tamam olmasının işaretinin dört mezhep kadısının gelmesi olduğu anlaşılıyor. Bunun üzerine Vezir dışarı çıkar atına biner ve mevkilerine göre görevlilerin önünden geçerek hem törene katıldığını hem de tazimlerini gösterirler. Protokol içinde vezire en yakın olan Şâfiî ve Mâlikî kadılarıdır ki ikisi beraber onun atının önünden geçerler ardından Hanefî ve Hanbelî kadıları, devlet görevlileri, müstevfi geçerdi. Aynı merasim vezir akşam kaleden evine döneceği zaman da tekrarlanırdı. Aynı insanlar dönüş esnasında da vezirin tören alayına katılmak mecburiyetindeydi. Vezirin evinden kaleye gidiş ve gelişinde icra edilen bu merasim onun kalede ikamet etmeye başlamasına kadar devam etmiştir.

<sup>63</sup> - Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, III, 53.

takım sebeplerinin olması gerekmektedir. Onun acele gelmesini isteyen sultan İbn Sel'us'dan başkasına güvenmediğini ya da güvenemeyeceğini göstermiştir.<sup>64</sup>

Emirlerin ileri gelenlerinden birisi onun meclisine girdiği zaman Vezir İbn Sel'us onlara saygı göstermez hiçbiri için ayağa kalkmazdı. Emirler onun yüzüne bakamazdı. Birine sesleneceği vakit sadece ismini söyler nezaketen de olsa sıfatını kullanmazdı. Bu duruma çok bozulan Baydara, Sultanın ona olan meylini bildiği için tepki gösteremedi. Bir gün İbn Sel'us meclisinden ayrıldığında emirler onunla karşılaştılar ve hizmetine koşarak el öptüler. İbn Sel'us onların ayrılmalarını söyledi. Kale kapısında Baydara ile karşılaştı. Baydara ona aslında daha fazla saygı gösteriyor ve hizmette bulunuyordu. Beraberce biraz yürüdüktan sonra ona da ünvanını kullanmadan ismiyle hitap ederek dönmesini söyledi. Vezirin evinden ayrılıp kaleye varması ve buradan tekrar evine dönmesi ise resmi bir tören haline dönüştü. Bu tören esnasında onunla beraber yürüyen protokolden hiç kimse yerine bir başkasını gönderemez veya geç kalmaya cesaret edemezdi. Haliyle tören alayı genişlediğinde Kahire'nin uzun caddelerinde izdiham oluştu ve insanlar sıkıntı yaşamaya başladılar. Rahatsızlığın had safhaya ulaşması üzerine Vezir konutunu Karâfe'ye taşıdı. Tören heyetinin genişlemesinden ve her zaman protokolün hazır olmasından büyük memnuniyet duyan vezirin kendini çok büyük, insanları ise küçük gördüğü anlaşılıyor ki bu, ideal vezir tipine uymamaktadır.<sup>65</sup>

İbn Sel'us'un geldiği andan itibaren Memlukler arasında gerginlik sebebi olmasının, kendi yandaşlarına görev vermek adına çalışma düzenini bozmasının en güzel örneği Kadı'l-kudatla ilgili yaptıklarıdır. Sultan Eşref Ramazan 690 tarihinde vezir İbn Sel'us'un birçok yazı ve şikâyetlerine bakarak Kadı Kudat Takıyuddin Abdurrahman b. Binti'l-Eaz'ı kadılık ve diğer görevlerinden azletti. İbn Binti'l-Eaz azledilince Sultan Mısır ve Kahire'deki fukahanın önde gelenlerini çağırdı ve her biri ile ayrı ayrı görüşerek kadılık görevi için Kudüs Hatibi Bedreddin Muhammed b. İbrahim b. Sadullah İbn Cemaa'nın uygun olup olmayacağını sordu. Ancak arkadaşları onu kötü şeylerle suçladılar. Sultan durumu vezire anlattı bazılarının doğru bazılarının yanlış sözler söylediğini aktardı.

<sup>64</sup> - Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 760-761; el-Ulebî, s., 18; Fatih Ayaz, "İbn Sel'us", *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/1, 102-104; Cüneyt Kanat, "Bahri Memlukler Zamanında Sultanlara ve Devlet Adamlarına Düzenlenen Bazı Suikastlar", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, İstanbul, 2000, III, 36.

<sup>65</sup> - Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 761-762; Fatih Ayaz, "İbn Sel'us", *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/1, 106.

İbn Sel'us, İbn Cemaa ile dostluğundan dolayı kadılık makamına onun atanmasını savundu. Mısır'da kadılık görevini ifa etmesi için İbn Cemaa çağrıldı. Sultanla görüşmesinden sonra İbn Binti'l-Eaz'in yerine İbn Cemaa atandı. Medresetü's-Salihyye'de tedris ve Ezher Camiinde hitabet görevi de ona verildi. Cuma namazında bu atama duyuruldu ve insanlar İbn Cemaa'yı tebrik ettiler. İbn Cemaa 18 Ramazan Cuma günü Sultanın gönderdiği hilatı giydi. Hilatı giydikten sonra insanların tebriklerini kabul eden İbn Cemaa, Ezher'e giderek burada insanlara duada bulundu ve evine döndü. 22 Şevval pazartesi günü temsili olarak verdiği ilk derse yoğun bir katılım oldu ve Kahire'de unutulmayacak bir gün yaşandı.<sup>66</sup>

Aslında İbn Sel'us ile İbn Binti'l-Eaz'in arası kötü olmakla birlikte kadılık makamına İbnü'l-Cemaa'nın atanmasını isterken İbn Binti'l-Eaz'i destekleyen eş-Şucâî'nin güç kazanmasına engel olmayı hesaplıyordu. İbn Sel'us kendi adamını kadılık makamına getirmekle eş-Şucâî'nin devlet idaresindeki gücünü kırmak istiyordu. İbnü'l-Cemaa'yı tayin ettiren İbn Sel'us bundan sonra da boş durmadı. Sultan Daru'l-Adl'de oturduğu bir sırada İbn Sel'us'a, İbn Binti'l-Eaz'in Dimaşk'a kadı olarak atanması (taklid) emrinin yazılması emrini verdi. Sultan Daru'l-Adl'den ayrılınca Şerif İbn Sa'leb meclise getirildi ve daha önce İbn Sel'us'la kararlaştırdıkları gibi İbn Binti'l-Eaz hakkında iddialarda bulunmaya başladı. Amaç onun kötülüğüne fasık olduğuna dair bir fetvayı çıkartabilmek ve atanmasına engel olmaktı. Yayılan bu dedikodular üzerine Sultan bir toplantı düzenleyerek İbn Binti'l-Eaz'in durumunun net olarak ortaya çıkarılmasını istedi. Bu toplantıya katılan insanlar on büyük günahlarla itham ettiler. Elbisesinin altında zünnar giymekle suçlayarak onun aslında bir hristiyan olduğunu ima ettiler. Sultan bu ithamlardan etkilenerek duyduğu nefretle İbn Binti'l-Eaz'in bir eşeğe bindirilerek halka teşhir edilmesini bu olumsuz yanlarının ilan edilmesini emretti. Vezir İbn Sel'us İbn Binti'l-Eaz'i memnuniyetle tutuklayarak onun halk tarafından aşağılanmasını sağladı ve müsadere etmek üzere bütün malına el koydu.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> - Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 771-772; İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, VIII, 10; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 341.

<sup>67</sup> - İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 341; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 772-773. İbn Binti'l-Eaz'in aşağılanması kaleye çağırılıp kendisi ile ilgili bir belgeye almasına kadar devam etti. İbn Binti'l-Eaz'in şikayet ettiği durum kendisinin yaya olarak yürütülmesine karşın yanındakilerin atlı olmalarıydı. Bu duruma çok kızan emirler "Kadıkuaat yaya yürüyor siz ise atlarınızın üzerindesiniz öyle mi?" diyerek büyük tepki gösterdiler. Onlar ise "Bizim günahımız yok, bu işin böyle olmasını biz istemedik, Sahip böyle emretti". Bunun üzerine ellerinde kılıçlarla sultanın huzuruna çıkan emirler "Ey Hond Kadıkuaat yürürken elçilerin at üstünde olduklarını



Emir Bedreddin Bektaş el-Fahrî, İbn Binti'l-Eaz'e yardım etmek için Naib Baydara ile konuştu. Aslında Baydara ile İbn Binti'l-Eaz arasında anlaşmazlık vardı. Buna rağmen Emir Bektaş el-Fahrî'nin bu konudaki kararlı tutumunu gören Baydara ona "Sen Sultan ile Sencer el-Hamevî Ebi Hars'ın serbest bırakılması konusunda konuş ben de İbn Binti'l-Eaz'e şefaathçi olayım". Bunun üzerine anlaşılabilir ve Baydara İbn Binti'l-Eaz için, Bektaş el-Fahrî de Ebi Hars için Sultandan şefaath istediler. Sultan bu talep üzerine ikisini de serbest bıraktı.<sup>68</sup>

İbn Binti'l-Eaz evinden bir süre çıkmadı. Ancak üzerinde hiçbir görevi kalmadı. Bütün Mısır'ın Kadı Kudatlığı, Ezher Hatipliği, Hizane Nazırlığı, Ehbas Nazırlığı, Meşihatı's-Şuyuh, Baybars evladının tereke, evkaf ve emlakinin nazırlığı ve birçok yerde tedris faaliyeti İbn Binti'l-Eaz'in görevleri arasında idi. Azledildiğinde Şevval ayında kendisi gözaltına alındı ve Kahire'nin dışında Şeyh Nasr el-Menbici zaviyesinde ikamete mecbur edildi. Daha sonra Karafe'ye geçti ve Mederestün-Nasırıyye'de ders vermeye başladı. İbn Binti'l-Eaz'in Baydara'ya 38.000 dirhem tutarında mal vermek zorunda kaldığı da anlatılır.<sup>69</sup>

Husameddin Laçin gelince Dimaşk saltanat naibi olarak görev yaparken sultanla arasındaki ilk problem Akka muhasarası esnasında yaşandı. Emir Alemuddin Sencer el-Hamevi, Sultan Eşref'e Şam naibi Husameddin Laçin'i kötülemeye başladı. Sencer el-Hamevi Sultanla Laçin arasında laf götürüp getirerek aralarının bozulmasına neden oldu. Bunun üzerine Sultan Laçin'i tutuklamaya niyetlendi. Durumu öğrenen Laçin geceleyin kaçmak için Akka'dan hareket etti. Ardından giden Sencer ed-Devâdârî ona Akka'nın düşmesine yakın bir anda onun firar ettiğini Haçlılar öğrenirlerse bu durumun Müslümanların helakına sebep olacağını söyleyerek geri dönmeye ikna etti. Laçin onunla beraber döndü. Bu olayın Sultana ulaşmadığını sanıyordu. Sultan onu 8 Cemaziyelevvel günü davet ederek gönlünü aldı, hilat verdi, ikramda bulundu. Sonraki gün ise Laçin'i tutuklatarak önce Safed kalesine ardından Kal'atü'l-

---

gördük bu ne haldir" şeklinde hoşnutsuzluklarını bildirince Sultan onlara " Bundan daha fazlasını hak etti. Çünkü bir takım insanlar onun kâfir olduğunu elbisesinin altında zünnar taktığını söylediler" diyerek yapılanlarda bir haksızlık olmadığını belirtti. Emirler bu duruma şaşırarak "Ey Hond Kadilkudat kâfir, İbn Sel'us Müslüman öyle mi? Ya onu bize başışlarsın veya biz İbn Sel'us'un hakkından geliriz ya da bizi kaybedersin" diyerek kadıyı kurtarmada kararlı olduklarını gösterdiler. Aslında Emirler bütün bu yapılanların farkında olduklarını ve her şeyi tezgâhlayan insanın da vezir İbn Sel'us olduğunu Sultana iletmış oldular.

<sup>68</sup> - Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 773.

<sup>69</sup> - Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 773.

Cebel'e göndererek hapsedti. Laçin'le beraber Emir Rukneddin Baybars da tutuklandı. Bu iki emirin tutuklanmasında muhasara esnasında Akka halkından bazılarının öldürülmesinde ihmallerinin olması da etkili oldu. Sultan Eşref, Laçin'in yerine Dımaşk naipliğine Alemuddin Sencer eş-Şucâi'yi tayin etti. Bu atamayla aslında Alemuddin Sencer'in iyi niyetli olmadığı Sultan'ın Laçin hakkındaki görüşlerini olumsuz yönde etkileyerek onun ayağını kaydırmak niyetinde olduğu görülmektedir. Hüsameddin Laçin daha sonra Sultan tarafından affedilmiş ve onunla beraber Kal'atü'r-Rum fethine katılmıştır. Fetihden sonra sultanla beraber Dımaşk'a geldiklerinde sultana yönelik planları sebebiyle Rukneddin Tuksu ve Sungur el-Aşkar tutuklanırken başına gelecekleri tahmin eden Husameddin Laçin batı yönüne doğru kaçmaya başladı. Uzun bir süre haber alınmayan Laçin Araplar tarafından tanınmış ve ancak bu şekilde tutuklanarak Kal'atü'l-Cebel'de tekrar hapse konulmuştur.<sup>70</sup>

Sungur ve Tuksu'nun sorgulanmaları sırasında Eşref'e bir suikast planı yaptıklarını itiraf etmeleri ancak Laçin'in bu konuda kati olarak suçlanmasını gerektiren bir delilin bulunmaması nedeniyle sultan onu affetti. Laçin bu komplo aşamasında onlarla birlikte hareket etmemişti. Sungur el-Aşkar ve Rukneddin Tuksu öldürüldü. Husameddin Laçin idam edilmek üzere çıkartıldığında Sultan'a yakın olan emirlere kendisinin sultana karşı yapılan komploda bir suçunun olmadığını, tek suçunun bu işte parmağı olan Tuksu el-Hamevî'nin kızıyla evli olmak olduğunu onu da boşadığını bildirdi. Laçin'in af talebini dinleyen Karasungur, Alemuddin Sencer eş-Şucâi ve Saltanat naibi Bedreddin Baydara'nın da aralarında bulunduğu Sultan'ın yakın adamları onun canının bağışlanması için ricada bulundular. Sultan bu ricayı kabul ederek Laçin'i affetti ve onu serbest bırakarak rütbesini iade etti. İdam sehvasından kurtulan Laçin 1296 yılında kısa süreli de olsa Memluk tahtına oturdu. el-Meliku'l-Mansur lakabını kullandı. Rebiulahir 698/1299 tarihinde öldürüldü.<sup>71</sup>

Naibu's-Saltana, genel idarede Sultanlık makamını temsil eden ve sultan adına işleri yürüten kimse demektir. Merkezde ve

<sup>70</sup> - Ebu'l-Fidâ, *Târih*, II, 361-363; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 767. İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm*, VIII, 7-8; Aynî, *İkdü'l-Cümân*, III, 126; el-Ulebî, s., 37.

<sup>71</sup> - Ebu'l-Fidâ, *Târih*, II, 365; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 782; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 691 yılı olayları, 18; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm*, VIII, 12, 31-32. İbn Tağrıberdî, cömert atılgan siyaset sahibi biri olan Sungur el-Aşkar'ın Kalavun döneminde Dımaşk'ta yıldızının parlamasını abartarak adına para bastırıldığı ve hutbe adının okunduğunu ifade etmektedir. Hakimiyet alametleri olan para ve hutbe adın geçmesi naib de olsa bir emir için kabul edilemez bir durumdur. Sungur cesur, aşkar ise budanmış, soyulmuş beden demektir.

bağlı eyaletlerde naipler Memluk sultanı adına görev yapmaktadırlar. Şam bölgesi Dımaşk, Halep, Trablus, Hama, Safed, Kerek gibi çeşitli naipliklere bölünmüştür. Bunların her birinin başında bulunan naiplere Emiru'l-Ümerâ da denmektedir. Dımaşk saltanat naibine ise Kâfilu's-Saltana da denilmektedir. Sultan Eşref döneminin başında Saltanat Naibi Hüsameddin Toruntay'dır. Dımaşk'da Hüsameddin Laçin es-Silahdar, Halep'te Emir Şemseddin Karasungur, Safed'de Seyfeddin Balaban el-Cevkendar, Hıms'da Emir Bedreddin Keygeldi, Şevbek'te Alaaddin Kuştoğdu, Gazze ve Remle'de Emir Şemseddin Aksungur Dımaşk Kalesinde Emir Alemuddin Sencer Arcuvaş, Sahil kalelerinde Emir Seyfeddin Balaban es-Silahdar ve Kerek'te ise Baybars ed-Devâdâr Naibu's-Salatana olarak görev yapmışlardır.<sup>72</sup>

Dımaşk saltanat naipliğine Emir Seyfeddin Sencer eş-Şucâi tayin edildi ve makamına uygun olarak iktasını ve maaşını artırıldı. Ayrıca Sencer eş-Şucâi'ye Sultana danışmadan hazineden istediği kadar harcama yetkisi verildi ve mutfak masrafları için her gün üç yüz dirhem tahsis edildi. 6 Şevval 691 / 20 Eylül 1292 Cumartesi tarihinde ise Dımaşk naipliğine eş-Şucâi'nin yerine İzzeddin Aybek el-Hamevi tayin edildi. eş-Şucâi bu sırada Kal'atü'l-Müslimin'de imar faaliyetleri ile uğraşıyordu. Buradan ayrılıp Dımaşk'a geldiğinde naiplik görevinden alındığı ona bildirildi. Balaban et-Tabbahî'nin yerine futuhat naipliğine Halep naipliği ile beraber Seyfeddin Tuğrul el-İlgani getirildi.<sup>73</sup>

İnşa divanı sahibi Muhyiddin Muhammed b. Abdillah b. Abdizzahir 15 Ramazan 691 tarihinde vefat edince Sultan onun yerine bu göreve oğlu Alaaddin Ali'yi tayin etti. Daha sonra İbn Abdizzahir'den boşalan bu göreve Taceddin Ahmed b. Said b. Muhammed b. El-Esir et-Tenuhi getirildi. Eşref Halil'in Divanu'l-İnşa ile ilgili şu faaliyetinden de bahsetmek gerekir. Kâtiplerin kitaplar üzerine lider manasında ez-Zâimî ibaresinin koymalarına "ordunun benden başka lideri var mı?" diyerek yasakladı ve bundan sonra kitapların üzerine onun isminin baş harfi olarak H işaretinin konulmasına başlandı.<sup>74</sup>

### **İmar Faaliyetleri ve Sosyal Hayat**

Eşref Halil'in savaş alanında geçen saltanat döneminde Kalavun'dan itibaren ticarete verilen önem onun zamanında da

<sup>72</sup> - Baybars, *Zübde*, s., 271-272; Muhammed Ahmed Dehman, *Mu'cemü'l-Elfâzi't-Târihiyye fî Asri'l-Memlûkî*, Dımaşk, 1990, s., 149.

<sup>73</sup> - Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 767-768, 780.

<sup>74</sup> - el-Ulebi, s., 14.

sürdürülmüştür. 689/1290 yılında Kalavun'un Aragon Kralı Alfonso ile yaptığı ticaret anlaşması Kalavun ve Alfonso'nun ölümüne kadar devam etti. Alfonso'nun yerine geçen II. Jaime Eşref Halil ile yeni bir anlaşma yapmak için müzakereler başlattı. Sonuçta ticaret ve siyasi alandaki dostluk Eşref Halil zamanında anlaşmayla tazelenerek Nasır Muhammed'in zamanına kadar devam ettirildi.<sup>75</sup>

Sultan Eşref Halil Kal'atü'l-Eşrefiyye, Eyvânü'l-Eşrefiyye ve Seyyide Nefise'nin türbesi yanında yaptırılan Medresetü'l-Eşrefiyye'nin banisidir. Kahire'de iki saray arasında bulunan Kubbetü'l-Mansuriyye'nin giderleri ve bakımını karşılamak için Akka şehrinin köylerinden el-Kabire, Tellu Meyşûh ve Kirdâne'yi, Sur sahilinden de Mareke ve Sarifin'i vakfetti. Aynı şekilde Seyyide Nefise civarında bulunan kendi yaptırdığı Medresetü'l-Eşrefiyye için ise yine Akkâ'nın köylerinden Ferah, Şi'ru Ömer, el-Hamra ve Sur sahilinden Tankirin'i vakfetti.<sup>76</sup>

Kalavun zamanında başlanan Halep Kalesinin imarı Sultan Eşref zamanında 690 yılında tamamlandı. Kalenin imarına Naib Emir Karasungur başlamıştı. Surları kuvvetlendirdi ve camiye onardı. Hülâgü'nün 658 yılındaki işgal sırasında tahrip ettiği tarihten bu yana yaklaşık otuz üç yıldır kaleye bir çivi bile çakılmamıştı ve harap durumdaydı. İmar faaliyetlerine Dımaşk şehrinde de başlandığını görmekteyiz. Dımaşk'ın tamir işine Şevval ayında başlandı. Sultana ait yerlere belli olması açısından mavi kubbeler yapıldı. Dımaşk'a vali olarak atanan Emir Şucâi şehrin güzelleştirilmesi için azami gayret gösterdi. Dımaşk kalesinin çatısının yapımında dört bin miskal altın kullanıldı. Kaleye Sultan Eşref'in adı yazıldı.<sup>77</sup>

Safer 692 (Ocak 1293) tarihinde Gazze, Remle, Lüd, Kerek'i etkileyen büyük bir deprem oldu. Kerek kalesinin üç burcu yıkıldı. Yağmur ve sellerin artması ile Avca nehri taştı ve bentlerin taşları yıkıldı. Bu deprem sahil bölgesinde de hissedildi burada birçok bina yıkıldı. Felaketin yaralarını sarmak ve yıkılan yerlerin tamirini yürütmek için Sultan'ın emri ile eş-Şucâi bölgeye gitti. Yine Eşref Halil zamanında Kahire'de Kal'atü'l-Cebel'de çıkan yangında çok sayıda kitap ve eşya telef oldu.<sup>78</sup>

691 yılında Eşref Halil iken Dımaşk'ta, ordunun Mısır'da âdet edindiği gibi, Nevruz kutlaması yapıldı. İbn Tağriberdi Dımaşk hal-

<sup>75</sup> - Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, XIV, 75-84; Holt, s., 166.

<sup>76</sup> - Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 769; Özyıldın, "Halil b. Kalavun", *DİA*, XV, 320.

<sup>77</sup> - Ebu'l-Fidâ, *Târih*, II, 361-362; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 775; Aynı, *Ikdü'l-Cümân*, III, 80.

<sup>78</sup> - İbn Tağriberdi, *en-Nücûm*, VIII, 31; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 777, 784.

kının böyle bir âdeti olmadığı için Nevruz'un onlara çok tuhaf geldiğini ifade etmektedir. Eşref Halil'in güzel günlerinden bir tanesi de kardeşine yaptığı sünnet düğünüdür. Bu düğün sosyal hayat hakkında da bilgi vermektedir. Atıcılığın bir yarışma haline dönüştürülerek büyük hediyelerin verildiği bu düğünde emirlerin makamlarına göre hediye takdim ettikleri görülmektedir. Yüz atlı sahibi emir yüz dinar hediye sunarken elli atlı emir ise elli dinar hediye sunduğu görülmüştür.<sup>79</sup>

Eşref Halil Mısır'da kendi zamanında Fütüvvet teşkilatının başkanlığını da yapıyordu. Bilindiği gibi Fütüvvet teşkilatını kuran Abbasi Halifesi en-Nâsır teşkilatlanmasını sağladıktan sonra kendisine bağlı Sultanlara fütüvvet kâsesinden halka su dağıtmalarını, bağlılığı göstermek amacıyla fütüvvet şalvarı giymelerini emretmişti. Bu uygulama Mısırda da devam etti. İşte Eşref Halil Şam Naibi Alaüddin el-Hakkârî'nin emirlerinin ve halkının fütüvvet elbisesi giymelerine izin isteyen bir mektup aldı. Eşref Halil bu konuda onlara izin verdi.

#### ***Son Günleri ve Öldürülmesi***

Eşref Halil 2 Muharrem 693 yılında yanında Vezir İbn Sel'us Naibu's-Saltana Bedreddin Baydara ve diğer emirlerle beraber avlanmak için Giza'ya doğru yola çıktı. İskenderiye ve Hamamât bölgesine gitmek istiyorlardı. Sultan İskenderiye'ye gitmeden önce orada kalması için mekanı düzenlemek, ihtiyaçları temin etmek kısaca gerekli hazırlıkları yapmak için İbn Sel'us'u önceden İskenderiye'ye gönderdi. İbn Sel'us oraya vardığında Baydara'nın naiplerinin gelirlere ve sultana ait olması gereken yerlere el koyduklarını görünce durumu Eşref Halil'e bildirdi. Eşref Halil okudukları karşısında büyük hiddete kapılarak Baydara'yı çağırdı ve emirlerin huzurunda ona ağır hakaretlerde bulundu. Sinirinden ona vurmak isterken emirler tarafından durduruldu ve Baydara adeta çadırdan atıldı. Biraz sonra sakinleşen Eşref Halil Vezir İbn Sel'us'a bir mektup yazarak Baydara'nın adamlarının tutuklanmasını ve mallarına el konulmasını emretti. Ağır hakaretlerle aşağılanan Baydara ise özellikle adamları vasıtasıyla bu mektuptan haberdar olunca başına gelecekleri anlayarak yakın adamları ile plan yapmaya başladı. Baydara'nın görüştüğü yakın arkadaşları Husameddin Laçin ve Karasungur gibi Eşref Halil'in mağdur ettiği insanlardı. Sonuçta bu insanlar Baydara'nın Eşref Halil'den önce davranarak onu öldürme teklifini kabul ettiler. Artık uygun zamanı beklemeye başladılar. Bu komplodan habersiz sultan ise emirlerine iktalarına gitme izni vere-

<sup>79</sup> - İbn Tağriberdi, *en-Nücüm*, VIII, 11, 14.

rek birkaç yakın adamıyla silahsız vaziyette kaldı. Yanında Emir-i Şikâr Şihabuddin el-Eşel vardı. Tervece'de çok fazla kuş bulunduğunu duydukları için oraya gittiler. Sultan birçok kuşu yere düşürdü. Yemek ve ihtiyaçlarının giderilmesinden sonra Eşref Halil, Emir-i Şikâr'la sohbet etti onunla şakalaştı. Atlarına bindikleri an kendilerine doğru gelen bir toz bulutu görünce bunun sebebini öğrenmek için Emir-i Şikâr'ı o tarafa gönderdi. Emir oraya yaklaştığında gelenlerin Emir Baydara ve adamları olduğunu gördü. Onlara niçin geldiklerini sordu. Ancak onlar Emir-i Şikâr'ı dinlemeden ve onu yanlarında alıkoyarak Sultan'ın yanına geldiler. Sultan av kıyafetleriyle bulunuyordu ve yanında küçük bir kılıçtan başka silah yoktu. Baydara ve ekibi geldiklerinde Eşref Halil onun az önce yaşanan olayla ilgili konuşmaya geldiğini sandı. Sultana saldıran gurubun içerisinde Naibu's-Saltana Baydara, Dımaşk naipliğinden azledilen Husameddin Laçin, Halep naipliğinden azledilen Karasungur, Nevbet reisi Bahadır ve diğer emirler vardı. İlk saldırıya geçen Baydara oldu ve sultana bir darbe indirerek elini kopardı. Daha sonra ilerde sultan olacak olan Laçin geldi "Ey bela, sonu işte bu olan Şam ve Mısır sultanlığını kim ister" diyerek omzuna bir darbe de o indirdi. Sultan artık yere serildi. Bu ikisinden sonra Nevbet reisi Emir Bahadır geldi ve çok vahşice ve ahlaksızca kılıcı boğazından çıkardı. Kalanlar ise gözü dönmüşçesine ve insan onuruna yakışmayan bir düşüklükle nasıl zarar vermek istiyorlarsa öyle yaptılar. Suikast 12 Muharrem 693 günü öğle ile ikindi vakti arasında gerçekleşti. Yapacak bir şenaat kalmayınca Emir Baydara'nın etrafında birleştiler ve onun adına yemin ederek sancağının etrafında toplandılar. Rukneddin Baybars yapılan toplantıda Baydara'ya yaptığı işte emirlerin görüşünün olup olmadığını sordu. Baydara bu suikastı onlarla görüşerek yaptığını o esnada hepsinin hazır bulunduğunu söyleyerek Husameddin Laçin el-Mansurî, Şemseddin Karasungur el-Mansurî ve Bedreddin Beyserî'yi işaret etti. Sonra Baydara Eşref Halil'in kötülüklerinden, karanlık işlerinden, ümera ile alay etmesinden, kendilerine değer vermemesinden, İbn Sel'us'u vezir tayin etmesinden bahsederek adeta öldürülmesinin haklılığını ortaya koymaya çalıştı. Baydara'yı sultan ilan ederek Melik Evhad lakabını verdiler. Geceyi burada geçirdikten sonra atlarına binip Kahire'ye doğru yola koyuldular. Bu toplantıda Baydara'nın Zeyneddin Ketboğa'nın nerede olduğunu sorması ve ardından bu işte onun yeri var mıdır sorusuna, evet bu işe ilk işaret eden odur ifadesi ilginçtir.<sup>80</sup> Zira aşağıda bahsedileceği şekliyle Ketboğa, Eşref Halil'in intikamını alacaktır.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> - İbn Tağrıberdî, *en-Nücüm*, VIII, 18; Makrizî, *es-Sülûk*, I/III, 792. Ketboğa b.

Baydara ve arkadaşları dönüş yolunda Eşref Halil'in hassakiyyesi emirlerle karşılaştılar. Sultanın öldürüldüğünü öğrenen bin beş yüz atlıdan oluşan ve aralarında Zeyneddin Ketboğa, Üstadüddar Husameddin ve diğer emirlerden oluşan bu gurup efendilerinin intikamını almak istiyorlardı. Baydara ve arkadaşlarından sultanın kanının hesabını almak istiyorlardı. Eşref Halil'in memlukları Tervece'ye geldiklerinde durumu bilen Baydara arkadaşları ile beraber savaş düzeni aldı. Eşrefiyye gerçek bir savaşa girerek tek hamlede onların saflarını bozdu. Baydara ve arkadaşları kaçmaya başladı ancak kurtulamadı. Etrafı sarıldı ve yakalandı. Efendilerine yapılanın aynısıyla muamele ederek önce kılıç darbesiyle elini sonra omzunu en sonunda kafasını kestiler. Kafasını kestikten sonra mızrağın ucuna takarak Kahire'ye götürdüler. Ancak Cize topraklarına geldiklerinde, Eşref Halil'in yola çıkmadan önce Kal'atü'l-Cebel'de Naibu's-Saltana olarak bıraktığı, Emir Alemuddin Sencer eş-Şucâi bu gurubu (Eşrefiyye) Kahire'ye sokmadı. Asker ve emirler deniz tarafında kaldılar. Eş-Şucâi, Memluk tahtına Eşref Halil'in kardeşi Muhammed b. Kalavun geçmesi konusunda anlaşma sağlandıktan sonra onların Kahire'ye girmelerine izin verdi. Kargaşa ve düşmanlığın giderilmesi açısından eş-Şucâi'nin aldığı bu tedbir hayati öneme sahipti. 14 Muharrem 693 tarihinde Melik Nasır Muhammed b. Kalavun Memluk tahtına oturdu. Emir Zeyneddin Ketboğa saltanat naibi, Emir Alemuddin Sencer eş-Şucâi vezir ve Üstadüddar Husameddin Atabeku'l-Asâkir olarak atandı. Melik Nasır Muhammed'in tahta oturmasından sonra 25 Muharrem 693 tarihinde Nevbet reisi Seyfeddin Bahadır ve Hacıp Cemaleddin Akkuş el-Musilî Kal'atü'l-Cebel'e getirildiler. Eşrefiyye toplandı ve onların durumunu görüştüler. Yukarda Eşref Halil'e ahlaksızca muamele eden Seyfeddin Bahadır ve Cemaleddin Akkuş'un boyunları vuruldu. Bahadır'ın kafası Kahire'de Meşhed-i Hüseyin yanındaki evinin kapısına asıldı. Daha sonra Bahadır ve Akkuş'un cesetleri kireç fırınında yakıldı. Hüsameddin Laçin ve Şemseddin Karasungur kaçmayı başardılar ve izlerine uzun süre rastlanmadı. Sultanın öldürülmesi suçuna karışan Seyfeddin Nugayh, Seyfeddin Alınak, Alemuddin Altunbuğa el-Camedâr, Laçin'in kölesi Şemseddin Sungur,

---

Abdullah el-Mansûri, Kalavun Akka seferine çıktığında saltanat naibi olarak görevlendirildi. 11 Muharrem 694/1294 tarihinde iki yıl süre ile Memluk sultanı oldu. 702/1302 yılında öldü (Aynî, *İkdü'l-Cümân*, III, 11).

<sup>81</sup> - Aynî, *İkdü'l-Cümân*, III, 201-206; İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, VIII, 14-16; Ebu Fida, *Tarih*, II, 366; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 354; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 691 yılı olayları, 27; Makrizî, *es-Sülûk*, I/III, 788-792; Cüneyt Kanat, "Suikastlar", 36-38.

Husameddin Toruntay es-Sakî, Muhammed Havacâ ve Seyfeddin Arus yakalanarak önce elleri kesildi sonra öldürüldüler.<sup>82</sup>

Eşref Halil'in cesedine iki gün hiç kimse dokunamadı. İki gün sonra Tervece valisi İzzeddin Aydemir halkıyla beraber ortaya çıktı ve sultanı aldılar, yıkayıp kefenledikten sonra valinin evinde tabuta koydular. Kahire'den gelen Emir Sadeddin Kucebâ en-Nâsiri sultanın tabutunu alarak 22 Safer günü Kahire'ye ulaştırdı. Eşref Halil, Seyyide Nefise mezarının yakınında, kardeşi Melik Salih Ali'nin yanına defnedildi. Eşref Halil'in mezarı bugün Türbetu'l-Eşrefiyye olarak bilinmektedir.<sup>83</sup>

### **Kişiliği**

Sultan Eşref Halil hislerini gizlemeyi sevmeyen, acele karar veren, kararını verdikten sonra asla değiştirmeyen yapıda bir insandı. Bu aceleciliğinden dolayı olayların sonunu, zamanın getireceği sıkıntıları hiç hesaba katmazdı. Heyecanlı, yerinde duramayan bir sultandı. Eşref Halil zevkine düşkün bir insandı. Kahire'nin güzel havasını terk etmez ve Nil kenarında vakit geçirmeyi severdi.<sup>84</sup> Şiir ve edebiyata meraklı olan Eşref Halil'in *el-Kasdü'l-Celil min Nazmi's-Sultan Halili'l-Eşref* adıyla meşhur bir divanı vardır.<sup>85</sup> Eser Beyrut'ta 1866 yılında basılmıştır. Ayrıca İbnü'l-Vahid'in *Nısfü'l-Ayş* adlı eserini ona ithaf ettiği bildirilmektedir.<sup>86</sup> Aklına bir fikir geldiğinde bunu ilgililerle istişare etmeden kesinleştirir ve uygulamaya koyardı. İyi niyetli, yumuşak tabiatlı, samimi ve saf bir ruh hali vardı. Heybetli, iri yapılı, geniş çehreli ve güzel yüzlüydü. Parlak yüzünü çevreleyen sakalıyla bir sultan heybetine sahipti. Cömertti. Üç yıllık saltanatında orduya üç defa para dağıttı. İlki tahta oturduğunda ikincisi Akka fethine çıkarken üçüncüsü Kal'atü'r-Rum fethine çıkarken dağıtıldı.<sup>87</sup> İbn Tağriberdi'nin ifadesine göre memluklar içerisinde en cesur Eşref Halil'dir.<sup>88</sup> Cesareti ve cihada olan düşkünlüğü sebebiyledir ki yaptığı savaşlarda ard arda muvaffakiyetler kazanmıştır. Bu sebepten olsa gerek kararlı, cesur ve başına buyruk hali etrafında hem sevenlerinin hem de nefret edenlerinin olmasını beraberinde getirdi. Bir zaman sonra ondan nefret edenler işi suikastta bulunmaya götürdüler. Eşref Halil devrinin son bulması

<sup>82</sup> - Ebu'l-Fidâ, *Tarih*, II, 366-367; İbn Tağriberdi, *en-Nücûm*, VIII,16-17, 19, 21; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/III, 791-793.

<sup>83</sup> - İbn Tağriberdi, *en-Nücûm*, VIII, 21; Özaydın, "Halil b. Kalavun", *DİA*, XV, 320.

<sup>84</sup> - İbn Tağriberdi, *en-Nücûm*, VIII, 22.

<sup>85</sup> - Özaydın, "Halil b. Kalavun", *DİA*, XV, 320.

<sup>86</sup> - Özaydın, "Halil b. Kalavun", *DİA*, XV, 320.

<sup>87</sup> - İbn Tağriberdi, *en-Nücûm*, VIII, 21.

<sup>88</sup> - İbn Tağriberdi, *en-Nücûm*, VIII, 22.



belli bir süre fetih hareketlerinin yavaşlamasına neden oldu. İnsanları devamlı surette fetih hareketleri ile meşgul eden Eşref Halil onların harekete hazır halde bulunmasını sağlıyordu. Saltanatı devam etseydi Irak ve diğer yerler Memluk hâkimiyeti altına girebilirdi.<sup>89</sup> Kendi zamanında her hangi bir vergi yükümlülüğü getirmediği gibi babası ve Baybars döneminde alınan birçok vergiyi de ortadan kaldırdı. O'nun zamanında devletin başlıca gelir kaynağı düşmanlardan ele geçirilen ganimet, tazminat ve vergilerden karşılanıyordu. Dış etkenler her ne olursa olsun dirayet, basiret ve cesaret sahibi bir sultan idaresinde zaferin ve başarının kazanılması mümkün hale gelmektedir. Haçlılar bunu çok iyi bildiklerinden Akka, Sur, Beyrut ve Kal'atü'r-Rum'dan canlarını kurtarmanın derdine düşmüşlerdir.<sup>90</sup>

Eşref Halil savaşların insan gücüne dayalı olduğu bir devirde üç yıllık bir zaman dilimine sığmayacak ölçüde fetihler gerçekleştirmişti. Haçlıların ve Moğolların korktuğu son Memluk sultanıdır. Bu yüzden hem Moğollar hem de Haçlılar dostluklarını ve itaatlerini sunmak amacıyla Kahire'ye elçi gönderdiler. Kısa sürede kazandığı topraklar onu Baybars ve Kalavun gibi sultanlar seviyesine çıkarmıştır. İslam dininden aldığı gücü, üstün bir silah haline dönüştürerek Haçlı askeri dehalarını bile şaşkırtan bir başarıya taşınmasını bilmiştir. Onun zamanında Şam bölgesi Haçlılardan temizlenmiş ve XIX. asra kadar burada hiçbir Haçlı bakiyesine rastlanmamıştır. Burada varlık gösteremeyen Haçlıların Şam'dan her hangi bir beklentileri de kalmadı. Bundan sonra Haçlıların Irak, Ermeniye, Yemen ve diğer yerlere saldırdıkları görülmüştür. Eşref Halil'den sonra gelen Memluk Sultanları onun siyasetini izlemiş olsalardı Moğolları ve Haçlıları kendi topraklarında yok etmek mümkün olabilirdi. Eşref Halil'den sonra Memluk askeri gücü bölgesel savunma stratejisine dönüştürüldü. Bundan sonraki iki asır boyunca sadece sınır boylarında çatışmalar mevcuttur. Zaten sınırlar uzak noktalara vardıkdan sonra da Memluk Devleti 923/1517 yılında Osmanlı Devletine boyun eğmek zorunda kalmıştır.<sup>91</sup>

Eşref Halil ve babası Kalavun döneminde Memluk Devleti gücünün zirvesindeydi. Ordunun gücü düşünüldüğünde zor anlarda önemli başarılar kazanılmıştır. Burada halkın orduya duyduğu güven ve her zaman imkânları ölçüsünde destek vermesi söz konusudur. Ordunun asıl gücünü memluklar oluştursa da halk her zaman komutan ve idarecilerinin arkasında olmuş ve gereken yardımı

<sup>89</sup>- İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, VIII, 22.

<sup>90</sup>- İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, VIII, 22; el-Ulebî, s., 22.

<sup>91</sup>- el-Ulebî, s., 19-21.

göstererek savaşa katılmıştır. Bundan dolayıdır ki eşit güce ve sayıya sahip ordular karşısında bu dayanışmanın neticesinde zaferler kazanılmıştır. Eşref Halil zamanında da aynı durum sürdürülmüş ve halkı onun zamanında zaferler çağını yaşamıştır. Eşref Halil'in saltanatı üç yıl, iki ay beş gün sürdü. 13 Muharrem 693 cumartesi günü öldürüldü. Yuninî'ye göre mazlum olarak öldürüldüğü için şehittir. Kendisini öldürmeye gelenlere iyilik etmiş onlara maddi imkânlar sağlamıştır. Birçoğuna Şam bölgesinde iktalar tahsis etmiştir. Onun zamanında zulüm tekrarlanmadı, yeni vergi konmadı. Şam halkını seviyordu, onlar da sultana muhabbet duyuyorlardı. Sade bir hayat yaşamayı seven Eşref Halil tek bir hanımla evli kaldı. Emir Seyfeddin Nûke'nin kızı Erdekin ile nikâhları aile çevresinde bir düğünde Mansur Kalavun'un huzurunda kıyıldı. Düğün merasiminde emirlerden ve hanımlarından her hangi bir hediyeye kabul edilmedi.<sup>92</sup>

Genel siyasetinde insanlara karşı müsamahakâr bir tavır sergilemiştir. Her hangi bir zulüm yaptığına dair bir bilgi mevcut değildir. Saltanatının ilk günlerinde vergi borçlarını yenilemedi. Şam halkına karşı özel bir muhabbeti vardı ve bunu her zaman korudu. Yine ilk dönemlerinde Dimaşk'ta Babu'l-Cabiye'de her deve yükünden alınan beş dirhemlik vergiyi kaldırırken "Halkımız üzerindeki bu zorluğu kaldırmamız gerekir, zira avam olsun havas olsun bize halkımızın duası gerekmektedir" dedi. Burada halkın memnuniyeti kazanma hassasiyetiyle hareket edilmiştir. Vergi yükünün kaldırılması ticaretin daha da canlanmasına vesile olmuş, halkı ticaret yapmaya teşvik etmiştir.<sup>93</sup>

### **Sonuç**

Memluk sultanı olması sıkıntılı olarak görülse de Eşref Halil, Akka ve devamında yaptığı fetihlerle Suriye'yi Haçlı kalıntılarından temizleyen, Akka fatihi olarak tarihte yerini almıştır. Ahlaki kusurlarını ve beşeri münasebetlerindeki olumsuz tavrını bu fetihlerle adeta ikinci plana atmayı bilmiştir. Haçlılarla mücadelesi sonucunda Orta doğu genel anlamıyla huzura kavuşmuştur. Haçlılar artık asırlarca bölgeden ümitlerini kesmişlerdir. Diğer taraftan bölgede huzursuzluk kaynağı olan Ermenilere göz açtırılmamış Kal'atü'r-Rum gibi önemli topraklar Memluk devletine kazandırılmıştır. Moğolları tehdit ederek Irak bölgesini Müslümanlara kazandırma hedefinde olan Eşref Halil buna fırsat bulamamıştır. Devlet adamı olgunluğundan uzak, hasis tüccar mantığıyla hareket eden İbn

<sup>92</sup> - İbn Tağriberdi, *en-Nücûm*, VIII, 23; el-Ulebi, s., 11-12

<sup>93</sup> - İbn Tağriberdi, *en-Nücûm*, VIII, 22; Makrizi, *es-Sülûk*, I/III,791; el-Ulebi, s., 13.

Sel'us ile çalışmaya başlaması Eşref Halil'i hazin sona götüren en önemli sebeptir. Bu yönde babasını dahi dinlemeyen Eşref Halil Memluklerin işlerini ona havale etmesi sebebiyle daha baştan düşman kazanmaya başlamıştır. Eşref Halil de diğer Memluk sultanları gibi çok sayıda memluk edinme yoluna gitmiştir. Hem kendine bağlı memluklerin sayısını artırması hem de kibirli ve saygısız İbn Sel'us'a devletin işlerini bırakması sonucunda bundan rahatsız olan diğer memluk gurubunun kılıçlarının kurbanı olmuştur. Ahlaki zaaf- larına ve memlukleri hor görmesine rağmen Eşref Halil insan onuru- na yakışmayan bir şekilde öldürülmeyi hak etmemiştir. Yirmi yedi yaşında öldürülen sultan o kadar nefret toplamış olmalı ki ce- sedi bile darbelere, saygısızlığa maruz kalmıştır. Babasının son za- manlarında emirlere iyi davranması ve onların iktalarına yani mal varlıklarına saygılı davranması yönünde verdiği nasihatlere uymuş olsaydı kuvvetle muhtemel Eşref Halil bir suikaste uğramadan uzun yıllar Memluk sultanı olarak kalacaktı. İleri görüşlü bir yapıda ol- mayan atacağı adamın fayda ve zararlarını düşünmeyen ve kamu- oyunun kanaatine değil de çoğunluklu İbn Sel'us gibi birkaç insanın fikrine uyan Eşref Halil dış politikada başarılı olurken, iç siyaset alanında başarısız olmuş ve bunu canıyla ödemiştir.

Haçlılarla mücadele ve emirlerle olan problemlerinin dışında Eşref Halil azda olsa sosyal ve kültürel faaliyetlerde bulunmuştur. Halkın vergilerle ezilmesini önleyerek onların memnuniyetini esas almıştır. Babası zamanında başlatılan ticaretin geliştirilmesine o da destek olmuştur. Bu anlamda batılı devletlerle anlaşmalardan uzak durmamıştır. Edebiyatla ilgilenerak bir divan oluşturan Eşref Halil'in imar faaliyetleri arasında bugün de ayakta kalan önemli yapılar mevcuttur.



**Bir Saray Hekiminin Serencamı: İstefanaki Karatodori\*  
(1789- 1867)**

**Dr. Mahmut AKPINAR\*\***

**Özet**

Bu yazıda, ilk önce Edirneli Karatodori ailesinin kökeni ve kısaca Hekim İstefanaki'nin aile hayatı üzerinde durulmuştur. Ardından okuduğu okullardan bahsedilerek eğitim yaşamı ele alınmıştır. Daha sonra ise parlak meslek kariyeri, ilim ve kültür hayatına temas edilmiştir. Bu çalışmada, kendisine destek olan Rum burjuvazisi ve aydınlarınca bağımsızlık yanlısı bir Rum aydını olması beklenen İstefanaki Karatodori'nin, yaptığı tercihle bu atmosferden hızla uzaklaşarak, nasıl saray hekimliğine ve tıp muallimliğine uzandığı görülmektedir. Ayrıca çalışkanlığı, mesleki kariyeri, ilmi ve kültürel birikimiyle devlet ve toplum nazarında saygın bir yeri elde ettiği anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Yeni Fenerli, Hekim, Tıp muallimi, Saygın, Toplum lideri

**Abstract**

In this article, first of all, it has been mentioned about the origins of Charatheodory family who were from Edirne and briefly the family life of Physician Stefanos. After that, it has been considered his educational life has been mentioning about the schools which he attends. Then, it has been told about his bright career, intellectual and cultural life. In this study, it has been seen that by means of his preference how he directs to be an imperial physician and a physician lecturer being far away from the atmosphere which he is expected to be a Greek intellectual who is supporter of freedom by Greek bourgeoisie and intellectuals. Furthermore, it has been understood that he has gained a respectable position on the eye of government and society by means of his industriousness, professional career, intellectual and cultural accumulation.

**Key Words:** Neo Phanariot, Physician, Medicine Professor, Respected, Community leader

---

\* Rum olması sebebiyle Stefanos olarak da anılmaktadır.

\*\* Tarih Öğretmeni, Sivas, e mail: [makpinar25@hotmail.com](mailto:makpinar25@hotmail.com)

Rumlar, XVIII. yüzyıla gelindiğinde sadece İstanbul, İzmir ve Selanik gibi imparatorluğa ait merkezlerde değil, Marsilya, Venedik, Napoli ve Trieste gibi Akdeniz'in önemli ticaret kentlerinde de etkin hale gelmeye başlamışlardır.<sup>1</sup> Rum tüccarların buralarda oluşturdukları koloniler zamanla Rum burjuvazisinin büyümesine ve yükselmesine imkân sağlamıştır. Dış dünya ile artan temas Rum toplumu içinde Batılı yeni fikirlerin gelişimine ve birtakım değişikliklere zemin hazırlamıştır.<sup>2</sup> Avrupa'yı daha yakından tanıyan tüccarların da desteğiyle Rumlar arasında eğitim sisteminde bir değişim ve dönüşüm süreci başlamıştır. Bu değişim sürecinin başlamasından evvel Samuel Irin'in 1764'te patrik seçilmesi de bu sürece olumlu katkı yapmıştır.<sup>3</sup> Zira Patrikhane'deki bu yeni dönemle birlikte yapılan reformların ardından, tüccar kesimi başta olmak üzere, yerel güçlerin de söz sahibi olmasıyla, Rum toplumu içinde laik eğitimin önü açılmıştır.<sup>4</sup> Rum toplumunda istikbal vaat eden gençlerin, zenginlerin vereceği burslar aracılığıyla desteklenerek eğitilmesi ve Avrupa'da oluşan yeni fikir ve düşüncelerin bu gençler vasıtasıyla Rum toplumuna taşınması amaçlanmıştır.<sup>5</sup> Tabii ki, burada asıl amaç, Rum toplumu içinde özgürlük ve bağımsızlık yolunu açacak milliyetçi duyguları kuvvetlendirmektir. Başlayan bu süreç içinde belirlenen hedefler doğrultusunda Rum cemaati içinde gençler yetiştirmeye başlamıştır. Bu gençlerden biri de İstefanaki Karatodori'dir.

### 1- Aile Hayatı

Karatodori ailesi hakkındaki bilgiler ancak XVIII. yüzyılın ortalarına kadar uzanmaktadır. Daha öncesine dair bir bilgi mevcut değildir. Fransız İhtilali'nin gerçekleştiği 1789 yılında Edirne'de dünyaya gelen İstefanaki Karatodori, Helene(1759- 1827) ve Karateodor(1740- 1789) çiftinin dört çocuğundan birisiydi. Sultana ve Sophia isimli iki kız ve Antonios<sup>6</sup> isimli bir erkek kardeşi vardı.

<sup>1</sup> Şükrü Sina Gürel, *Tarihsel Boyut İçinde Türk-Yunan İlişkileri (1821- 1923)*, Ümit Yayıncılık, Ankara 1993, s. 24

<sup>2</sup> Stanford Shaw- Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, II, Çev. Mehmet Harmancı, E Yayınları, İstanbul 1983, s. 44

<sup>3</sup> İlhan Tekeli, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Eğitimin Sistemindeki Değişmeler", *Tanzimat'tan Cumhuriyet Türkiye Ansiklopedisi*, II, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, s. 460

<sup>4</sup> Gös.yer.

<sup>5</sup> Gürel, a.g.e., s. 25

<sup>6</sup> Georgiadou, Antonios'un 1765 yılında doğduğunu belirtiyor. Ancak annesi Helene'nin 1759 yılında doğduğu göz önünde bulundurulduğunda, doğum yıllarına ait bilgilerde bir yanlışlık olduğu kesin. Antonios, 1799'da Patrik Kirillos VI' un

Babası sebze ve meyve ticaretiyle uğraşmıştır.<sup>7</sup> Babası, 49 yaşında hayata veda etmiştir. Bir başka deyişle İstefanaki'nin doğduğu yıl ölmüştür. Annesi ise Yunan İsyanı'nın en hararetli olduğu 1827 yılında yaşama veda etti. Hem babası hem de annesi onun mürüvvetini görememiştir.

Edirneli hekim İstefanaki oldukça geç sayılabilecek bir yaşta evlenmiştir. On yılı aşan bir iş hayatının ardından 1830 yılında 41 yaşında evliliğe adım atmıştır. Hekim İstefanaki, 20 Ağustos 1830 tarihinde, imparatorluk bürokrasisinin önemli ailelerinden Mavrokordatoların kızıyla evlenmiştir.<sup>8</sup> Aleksandır Mavrokordato'nun kızı olan Loukia Hanım<sup>9</sup>, Arnavutköy'de oturan

---

yeğeni Anna Sotirchuo ile evlenmiştir. Maria isimli bir kızı ve Konstantin isimli bir oğlu olmuştur. (Maria Georgiadou, "The Carathéodorys: A Neo-Phanariot Family in 19. Century Constantinople", *Médecins et Ingénieurs Ottomans à L'âge Des Nationalismes*, Dir. Meropi Anastassiadou- Dumont, Paris 2003, s. 289); (Mihail Dimitri Strudza, *Grandes Familles De Grèce (d'Albanie et de Constantinople Dictionnaire Historique et Généalogique)*, Paris 1999, s. 259)

<sup>7</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 289

<sup>8</sup> Strudza, a.g.e., s. 260

<sup>9</sup> Hekim İstefanaki'nin eşi Loukia Karatodori, 17 Ocak 1812 tarihinde Fener'de dünyaya gelmiştir. Aleksandır Mavrokordato ile Smaragda Muruzi çiftinin dördüncü çocuğu olan Loukia Hanım, temel eğitimini muhtemelen ailesinden ve özel hocalardan aldığı derslerle tamamlamıştır. Zira bu dönemde, elit bir zümre olan Fenerliler, kız çocuklarını özel eğitimle yetiştiriyorlardı. Loukia Karatodori çevresinde asaleti, bilgisi ve hayırseverliği ile tanınan Fenerli kadınlardan biriydi. Yaşamı boyunca sosyal hayata aktif olarak katılmış ve birçok faaliyetin içerisinde yer almıştır. Bilhassa Rum cemaatine mensup kadınların ve kızların eğitimiyle yakından ilgilenmiş ve bu çerçevede çeşitli sorumluluklar üstlenmiştir. 1875 yılında kurulan Zapyon Kız Okulu'nun yönetiminde bir süre görev almıştır. Fakir öğrencilere burs sağlamaya çalışmış, bizzat nakdi yardımlarda bulunmuştur. Büyük kızı Smaragda Baltazzi ile beraber Panayia Okul Kütüphanesi'ne düzenli olarak yardım etmiştir. Kızların eğitimi için yürütülen çeşitli bilgilendirme, geliştirme toplantı ve faaliyetlerine bizzat iştirak edip, muhtelif görevler almıştır. Epeyce bir süre bu çalışmalarını devam ettirmiştir. Yaşamının sonuna değin Rum cemaati içindeki aktifliğini devam ettiren Loukia Karatodori, eşinin ölümünden on yedi yıl sonra, 15 Mart 1884 tarihinde Arnavutköy'deki evinde yaşama veda etmiştir. Ölümü ailesinin *The Oriental Advicer- Le Moniteur Orient* gazetesine verdiği ölüm ilanı ile duyurulmuştur. Yetmiş iki yaşında ölen Loukia Karatodori'nin mezarı eşyle beraber Yeniköy Panayia Kilise'sinin bahçesindedir. (Ayşe Özil, *Education in the Greek Orthodox Community of Pera in the 19th Century*, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2001, s. 63, 86, 88, 105, 107 ve 112); (*The Levant Herald and Eastern Express*, 2 April 1884); (Orhan Türker, *Mega Revma'dan Arnavutköy'e*, Sel Yayıncılık, İstanbul 1999 s. 58); (Orhan Türker, *Fanari'den Fenere (Bir Haliç Hikâyesi)*, Sel Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 74); (Orhan Türker, *Nihori'den Yeniköy'e*, Sel Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 45); (Strudza, a.g.e., s. 260 ve 325); (Georgiadou, a.g.m., s. 280); (Tekeli, a.g.m., s. 461)

Karatodorilerin komşularıydı.<sup>10</sup> Loukia Hanım evlenirken 18 yaşındaydı ve çift arasında yirmi üç yaş fark bulunmaktaydı. Elit zümre arasındaki evliliklerin bir yenisi olan bu izdivaçtan Smaragda, Helene, Zoe, Sophia, Maria isimli beş kızı, Konstantin ile Aleksander isimli iki oğlu olmak üzere toplam yedi çocukları olmuştur.<sup>11</sup> Rum elitinin Boğaz kıyılarındaki son temsilcilerinden biri olan Karatodori ailesi, 'Yeni Fenerli' olarak da anılmaktadır.<sup>12</sup>

Uzun yıllar saray hekimi ve tıp muallimi olarak Osmanlı İmparatorluğu'na hizmet eden İstefanaki, yaşamının sonlarına doğru hastalanmıştır. Hatta rahatsızlığı münasebetiyle Fener Rum patriği, kendisini ziyaret etmiştir.<sup>13</sup> Hem devletle hem de Patrikhane ile ilişkilerin yürütülmesinde önemli bir role sahip olan Hekim İstefanaki 11 Nisan 1867 tarihinde İstanbul'da hayata veda etmiştir.<sup>14</sup> Cenaze merasimi sırasında Xenophon Zografos tarafından biyografisi okunarak saygı ve hürmetle anılmıştır.<sup>15</sup> Ölümünden bir yıl sonra biyografisi aileyle yakın ilişkisi olan Helias Tantalidis tarafından kaleme alınmıştır.<sup>16</sup> Yetmiş sekiz<sup>17</sup> yaşında ölen Hekim İstefanaki Şişli'deki Rum mezarlığına defnedilmiştir.<sup>18</sup> Ancak Mart 1890'da, bir pazar günü, kemikleri buradan alınarak, senelerce dindar bir Hıristiyan olarak gittiği ve bakımıyla ilgilendiği Yeniköy

<sup>10</sup> İstefanaki Karatodori, Mavrokordato ve Musuruslar gibi Arnavutköy'de ikamet eden seçkin Rumlardan biriydi. (Türker, *Mega Revma*'dan, s. 58); İstefanaki Karatodori'nin bu semtte bir yalısının olduğu, tapusu eşiyile kendi üzerinde olan bu yalısı 1850'de 170 bin kuruşa sattığı rivayet edilmiştir. (BOA., İ.DH., No: 11893, 03 M 1266); (BOA., AMD., No: 1/17, 28 S 1266); (BOA., İ.MVL., No: 4882, 30 Ca 1266)

<sup>11</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 289; Strudza, a.g.e., s. 260

<sup>12</sup> Ayrıntılı bilgi için bakınız. (Georgiadou, a.g.m., s. 243- 294)

<sup>13</sup> Özil, a.g.t., s. 75

<sup>14</sup> Strudza, a.g.e., s. 260; Ölüm sebebi dair farklı bilgiler vardır; Mordtmann, üzerine düşen bir tabela sonucu yaşamını yitirdiğini söyler. (Andreas David Mordtmann, *İstanbul ve Yeni Osmanlılar*, Pera Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 302); Özil ise, hastalığı nedeniyle öldüğünü söyler. (Özil, a.g.t., s. 75); Nebatat muallimi olduğunu söyler. (Tahsin, a.g.e., s. 48)

<sup>15</sup> Özil, a.g.t., s. 75

<sup>16</sup> Bu eserden yazılarında bahsetmişler ve bu esere kaynakçalarında yer vermişlerdir. Eser 1868'de İstanbul'da Antoniou Koromila matbaasında basılmıştır. Bu eser muhtemelen Yunanistan'dadır. (Constantinos Trompoukis- John Lascaratos "The Professor Constantinos Caratheodory (1802-1879)- His Biography by Spyridon Mavrogeni Pahsa" *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, 7, İstanbul 2001, s.28 ve 33)

<sup>17</sup> S. Ünver, makalesinde Lütfi Efendi'yi kaynak göstererek 83 yaşında öldüğünü ifade etmiştir. Lütfi Efendi yaşının seksene yakın olduğunu ifade etmiştir. (Ahmet Lütfi Efendi, *Vakanüvis Ahmet Lütfi Efendi Tarihi*, I-II, Çev. Ahmet Hezarfen, YKY, İstanbul 1999, s. 208); (A. Süheyl Ünver, "Osmanlı Tababeti ve Tanzimat" *Tanzimat*, II, MEB, İstanbul 1999, s. 939)

<sup>18</sup> Türker, *Nihori*'den, s. 79



Panayia (Meryem Ana) Kilisesi'nin bahçesine, eşinin yanına nakledilmiştir.<sup>19</sup>

## 2- Eğitim Hayatı

Aslen Bosnaköylü olan İstefanaki, ilkokulu Edirne'deki Rum okulunda tamamlamıştır.<sup>20</sup> Ardından Rum tüccarların katkılarıyla, yeni nesil arasında Yunan milliyetçiliğinin geliştirilmesi amacıyla kurulan Ayvalık Rum Okulu'na devam etmiştir.<sup>21</sup> 1805'te kaydolduğu okulda, felsefe, fizik, matematik, Fransızca ve İtalyanca başta olmak üzere aldığı çeşitli derslerle, öğrenimini 1809 yılında tamamlamıştır.<sup>22</sup> Bu dönemde Rum gençlerin Batı'da ortaya çıkan yeni düşünce ve fikirleri laik bir eğitimle alma düşüncesinde olan Rum aydınlar vardı.<sup>23</sup> Onlardan birisi de, Ayvalık Rum Okul Müdürü Benjamin Lesvios'tu.<sup>24</sup> Okul müdürü, İstefanaki'nin yurtdışında eğitim görmesi için Rum gençlere burs veren Pisa'daki Rum tüccarlarla görüşmüştür. Lesvios'un tavsiye sonucunda yüksek tahsil için bu dönemin tıp alanında gözde ülkelerinden biri olan İtalya'nın Pisa Üniversitesi'ne giden İstefanaki fizik, matematik, felsefe, tıp ve filoloji alanlarında eğitim görmüştür.<sup>25</sup> Buradaki eğitimi esnasında ünlü İtalyan fizikçi Alessandro Volta'nın derslerine de iştirak etmiştir.<sup>26</sup> 1819'da tıp diploması alarak okulundan mezun olmuştur.<sup>27</sup>

<sup>19</sup> Bu gelişme, *Eglisiastiki Alithia* gazetesinin 21 Mart 1890 tarihli nüshasında haber olarak yer almıştır. Bu işlemin olduğu pazar günü, Hekim İstefanaki için bir ayın düzenlenmiştir. (Türker, Nihori'den, s. 45 ve 79); Kilise ile ilgili bilgiler için bakınız. (Evangelia Aleksandru, 19. Yüzyılda İstanbul Rum Ortodoks Kiliseleri, İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996, s. 134- 135)

<sup>20</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 289

<sup>21</sup> Abdullah Kılıç, *Fener Rum Patrikhanesi'nin Siyasi Faaliyetleri (1821-1923)*, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne 1998, s. 48; Meral Bayrak, *1821 Mora İsyanı ve Yunanistan'ın Bağımsızlığı*, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Eskişehir 1999, s. 21; Georgiadou, a.g.m., s. 289

<sup>22</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 289

<sup>23</sup> Meral Bayrak, *1821 Mora İsyanı ve Yunanistan'ın Bağımsızlığı*, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Eskişehir 1999, s. 36

<sup>24</sup> B. Lesvios, Pisa ve Paris'te matematik ve fizik eğitimi görmüştür. Ayvalık Rum Okulu'nda 1802/3-1812 yılları arasında müdürlük yapmıştır. Okulu geliştirmek için reformlar yapmış, ancak çıkışı tehlikeli bulunmuş, kilise tarafından Ortodoks inancını doğrulaması istenmiştir. Fakat ikna edememiş ve Sinod tarafından cezalandırılınca okuldaki görevinden ayrılarak Yunanistan'a gitmiştir. Burada Yunan ayaklanmasına katılmıştır. Bu konu için bakınız. (Georgiadou, a.g.m., s. 259)

<sup>25</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 289

<sup>26</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 289; Gerasimos Augustinos, *Küçük Asya Rumları*, Çev. Devrim Evcı, Ayraç Yayınları, Ankara 1997, s. 205

<sup>27</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 289; "Karatodori" *Megali Elliniki Engiklopedia*, XIII, Atina 1930, s. 792

Üniversite yılları sırasında Rum aydınlar arasında yaşanan fikir ve dil tartışmalarının içinde olduğu söylenir. Korais ve Kodrikas'ın başını çektiği tartışmalarda Korais'ın tarafında yer almıştır.<sup>28</sup> Üniversite yıllarında bu Rum entelektüel gibi bağımsızlık yanlısı olduğu söylenen İstefanaki'nin İstanbul'a yerleştikten sonra değiştiği ifade edilmektedir.<sup>29</sup> Buna gerekçe olarak da, Karatodorilerin, yönünü Batı'ya çevirmiş modern ve kozmopolit imparatorlukta sosyal, ekonomik ve siyasî bir refah tasavvur etmeleri ve bu yönde bir adım atmalarıdır.<sup>30</sup>

### 3- Meslek Hayatı ve İlmî Çalışmaları

İstefanaki'nin kariyeri 1820'de Edirne Rum Okulu Müdürlüğü görevi ile başlamıştır.<sup>31</sup> Okuldaki görevinin yanı sıra 1821'de serbest hekimliğe de başlayan İstefanaki, öte yandan kilisenin sözcülük görevini de yürütmüştür. 1821'de Yunan İsyanı patlak verdiğinde, Karatodori ailesinin önde gelen şahsı, genç İstefanaki, Yeniçerilerce 'gâvurluk' ve casuslukla suçlanmış, o dönem Edirne Mahkemesi Birinci Kâtibi olan Mehmed Kabuli Efendi bu suçlamalara karşı, ona sahip çıkmıştır.<sup>32</sup> Hekim İstefanaki'nin, Kabuli Efendi'nin eşini tedavi edip hayatî tehlikeyi atlatmasının bunda etkili olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen, bu gelişmeyle beraber, Kabuli Efendi ile Hekim İstefanaki arasında bir yakınlık oluşmuştur.

Muayene ettiği kişiler arasında Müslüman kesimden hastalarının olması da ona olan sempatiyi ve itibarı artırmaktaydı. Dönemin Edirne valisi de bunlardan biriydi. Bunun yanında, Hekim İstefanaki, bir süre Beyazid Külliyesi'ne ait Şifahâne'de de görev yaparak Edirne halkına hizmet etmiştir.<sup>33</sup> Hekim İstefanaki Karatodori'nin meslekî çalışmaları ile gayreti kısa sürede olumlu bir izlenim uyandırmış ve ona meslekî bir itibar kazandırmıştır. İstefanaki'nin Kabuli Efendi ile olan yakınlığı, Edirne baş kadısı Mol-

<sup>28</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 259-260; Korais halk dili ile aydın dili arasında bir orta yol bulunmasını önermiştir. Kodrikas ise dilin bir seçkin ve aydın dili olarak gelişmesi taraftarıydı. (Herkül Millas, *Yunan Ulusunun Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 169-170); Bu dönemde Korais, Rum gençler arasında 'ulusal yendiden doğuşun savunucusu' ve 'yüzyılın Rum kahramanı' olarak görülmekteydi. (Georgiadou, a.g.m., s. 260)

<sup>29</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 260

<sup>30</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 260

<sup>31</sup> Augustinos, a.g.e., s. 205; Georgiadou, a.g.m., s. 289

<sup>32</sup> Bu kritik dönemde Edirne'de eski Patrik Kyrillos VI. (1775- 1821) ile beraber aralarında Antonios Zotos ve Metropolitan Dorotheos Proios gibi soylu ve entelektüellerin bulunduğu 32 kişi idam edilmiştir. (Georgiadou, a.g.m., s. 266); Evangelia Balta, "Kirillos VI", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, II, YKY, İstanbul 2008, s. 31

<sup>33</sup> <http://www.hedefim.com/v3/hs/30/13.asp>, 25 Nisan 2010

la Arif Efendi ve Sultan'ın Hekimi Behçet Efendi'nin desteği ile 1824'de Dersaadet'e gelmiştir. Böylece meslekî kariyerinin önemli adımlarından birini atmıştır.<sup>34</sup> Hekim İstefanaki, izlediği tutum ve davranışlar sayesinde hastaları arasında yer alan şeyhülislamdan bile destek görmüştür.<sup>35</sup> İstanbul'da ilk önce serbest hekim olarak çalışan Hekim İstefanaki'nin hastaları genelde Fenerli soylular ve devlet çalışanlarıydı.<sup>36</sup> Ayrıca, birçok Müslüman ailenin aile hekimliğini de yapmıştır.<sup>37</sup> Çok gayretli, çalışkan, işine gönülden bağlı, sabırlı, ilmi ehliyeti ve bilgisiyle çevresinden takdir gören ender şahsiyetlerden biri olmuştur.<sup>38</sup> Sosyal dayanışmaya ve topluma büyük önem veren İstefanaki Karatodori Efendi, fakir Rumlara da ücretsiz olarak bakmıştır.<sup>39</sup>

1827 yılında II. Mahmud'un doktoru olmuştur. Saray Hekimi İstefanaki reform hareketlerinin giderek yoğunlaştığı ve çeşitlilik arz ettiği II. Mahmud döneminde, tıp alanında cereyan eden gelişmelerin ve çalışmaların, mümkün mertebe, içinde olmuştur. Tıbbın Osmanlı İmparatorluğu'nda kökleşmesinde rolü olan zatlardan biridir.<sup>40</sup> Bu dönemde kurulan tıp okulunun (Tıbhâne-i Âmire ve Cerrahâne-i Âmire) tesisine katkı yapmış ve yeğeni Kostantin (1802-1879) ile beraber yıllarca buralarda ders vermiştir.<sup>41</sup> Mustafa Behçet Efendi'nin ardından okulun ikinci muallimi kabul edilmiştir.<sup>42</sup> Tıbhâne-i Âmire ve Cerrahâne-i Âmire tıp okulları 1839'da

<sup>34</sup> Kahya, İstanbul'a geldikten sonra İstefanaki Bey'in Müslüman olduğunu söyler. Ancak İstefanaki yaşamını muhafazakâr bir Hıristiyan sürdürmüş ve bulunduğu topluma bu yönüyle de liderlik yapmıştır. (Esin Kahya, "Ondokuzuncu Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı İmparatorluğu'nda Tıp Eğitimi ve Kalburüstü Hekimlerimiz", Erdem, 1, Ankara 1985, s. 693)

<sup>35</sup> Bahsedilen hadisenin hangi yıl olduğuna dair bir bilgi olmadığı için Şeyhülislamın kim olduğunu belirlemek oldukça zordur. Zira 1823'te bu makama tayin edilen Mustafa Asım Efendi'nin yerine 1825 yılı bitmeden Mehmed Tahir Efendi atanmıştır. (İlhami Yurdakul, *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilatı'nda Reform (1826- 1876)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 235; Bir adli vakada mahkemenin sergilediği tutum karşısında Şeyhülislam, Hekim İstefanaki Karatodori lehinde müdahalede bulunmuştur. (Georgiadou, a.g.m., s. 247)

<sup>36</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 247

<sup>37</sup> Ahmet Lütfi Efendi, a.g.e., I-II, s. 208

<sup>38</sup> Gös.yer.

<sup>39</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 247

<sup>40</sup> İbrahim Hakkı Akyol, "Tanzimat Devrinde Bizde Coğrafya ve Jeoloji" *Tanzimat, II*, MEB, İstanbul 1999, s. 553

<sup>41</sup> Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi gözetiminde 1827'de derslere başlanmıştır. (Arslan Terzioğlu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tıp Eğitiminin Batılılaşması, *Yeni Türkiye (701 Osmanlı)*, 33, Ankara 2003, s. 754); (Rıza Tahsin, *Tıp Fakültesi Tarihçesi: Mir'ât-ı Mekteb-i Tıbbiye*, I-II, Yay. Haz. Aykut Kazancıgil, Özel Yayınları, İstanbul 1991, s. 4); (Georgiadou, a.g.m., s. 248)

<sup>42</sup> Lütfi Efendi, a.g.e., I-II, s. 208; Ünver, a.g.m., s. 939

Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne adı altında birleştirildikten sonra burada ders vermeye devam etmiştir.<sup>43</sup> İstefanaki uzun yıllar devam ettirdiği tıp muallimliği sırasında zooloji, botanik, fizyoloji, genel patoloji, anatomi ve halk sağlığı derslerini vermiştir.<sup>44</sup> Bu vazifesini hemen hemen yaşamının sonlarına değin sürdürmüştür. Ölümünün ardından Mekteb-i Tıbbiye'de boşalan hocalık görevine Mösyö Kalika tayin edilmiştir.<sup>45</sup> Aynı şekilde, yeğeni olan Kostantin(Konstantin) Karatodori(1802-1879) de Avrupa'nın çeşitli kentlerinde tamamladığı yüksek öğreniminin ardından 1830'da İstanbul'a dönmüş ve o da akabinde tıp okulunda hocalığa başlamıştır. O da yıllarca tıp okullarında ders vermiş ve saray hekimliği yapmıştır.<sup>46</sup>

İstefanaki Karatodori bilgisi ve başarısıyla payitahtın tanınan hekimlerinden biriydi.<sup>47</sup> Saraydaki vazifesi sırasında 1843 ve 1848 yıllarında iki kez II. Mahmud'un eşi olan Bezmiâlem Valide Sultan'ı tedavi etmiştir. Buradaki başarısıyla saray ve devlet ricalinden takdir görmüştür. Hatta Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'nın Fransızca olarak kaleme aldığı takdir ve tebrik mektubundan bahsedilir.<sup>48</sup> II.

<sup>43</sup> BOA., İ.DH., No:1033, 29 S 1256; Arslan Terzioğlu, "II. Mahmud'un Son Hastalığı ile İlgili Raporlar ve Galatasaray Tıbbiyesi'nin 17 Şubat 1839'da Açılışı" *Tarih ve Toplum*, 83, İstanbul 1990, s. 294-295; Terzioğlu, "Osmanlı İmparatorluğunda Tıp", s. 755-759; Ayten Altıntaş, "Osmanlılarda Modern Anlamda Tıp Eğitiminin Başlaması: Tıbhâne-i Âmire, Osmanlı, VIII, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s. 540

<sup>44</sup> (Tahsin, a.g.e., s. 4, 17, 18, 26 ve 31); 2. sınıflar için fizyoloji ve patoloji dersleri vermiştir. ( Terzioğlu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tıp" s. 758); Tıp okulunda tam kırk yıl botanik ve zooloji hocası olarak ders vermiştir. (Augustinos, a.g.e., s. 205); Patoloji ve terapötik hocası olduğunu söyler. (Mordtmann, a.g.e., s. 302); 5. sınıflar için anatomi dersi vermiştir. (Ünver, a.g.m., II, s. 946); (Yeşim Işıl Ulman, "Mekteb-i Tıbbiye'nin 1850-51 Öğretim Yılı Faaliyet Raporu ve Mezuniyet Töreni" *Osmanlı Bilim Araştırmaları*, IV/1, İstanbul 2002, s. 60); (Georgiadou, a.g.m., s. 248)

<sup>45</sup> BOA., İ.DH., No:1033; ;(BOA., İ. DH., No: 39152, 02 M 1284)

<sup>46</sup> 5 Şubat 1802'de doğan Konstantin Karatodori tıpkı amcası İstefanaki gibi, uzun yıllar saray hekimliği ve tıp muallimliği yapmıştır. XIX. yüzyılın önemli hekimleri arasındadır. II. Abdülaziz'in ölümü nedeniyle hazırlanan rapora imza atan 19 hekimden biridir. Daha ayrıntılı bilgi için bakınız. (Trompoukis- Lascaratos, a.g.m, s. 27- 34); Nuran Yıldırım, "Konstantin Karatodori", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, IV, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, 462

<sup>47</sup> Tahsin, a.g.e., s. 4

<sup>48</sup> Georgiadou, İstefanaki'nin II. Mahmud'un annesini tedavi ettiğini söylemekte. Ancak bahsettiği tarihe göre bu mümkün değildir. Zira II. Mahmud'un annesi 1817 yılında vefat etmiştir. (Georgiadou, a.g.m., s. 247); Rahatsızlığı nedeniyle baygınlık geçirdiği, Mesud Efendi ve iki Rum hekim tarafından tedavi edilmeye çalışıldığı ifade edilmektedir. (Necdet Sakaoğlu, "Nakşidil Sultan", *Yaşamları ve Yaptıklarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, II, YKY, İstanbul 2008, s. 342);

Mahmud döneminde başlayan saray hekimliği vazifesini Sultan Abdülaziz devrine kadar sürdürmüştür.<sup>49</sup> Çalışma ve gayretinden ötürü 1858'de kendisine dördüncü rütbeden bir *mecidiyye nişanı* verilmiştir.<sup>50</sup> Çok uzun yıllar bu görevi yaparak bu alanda imparatorluğun XIX. yüzyılına damgasını vurmuştur. Hakeza yeğeni Konstantin de Sultan Abdülaziz'in ölümüne değin saray hekimliği yapmıştır.

Yaşamının büyük bir bölümü başkent İstanbul ve Osmanlı saray çevresinde geçen Hekim İstefanaki aynı zamanda ilmî ve kültürel faaliyetlerle de uğraşmıştır. Başta kendi cemaati olmak üzere imparatorluğun eğitim ve kültür hayatına katkıda bulunmaya gayret etmiştir. Çalışkanlığı, gayreti, kimliği ve kişiliğiyle çevresinin ve Osmanlı yönetiminin takdirini kazanmıştır. 1851'de bir bilginler kurulu olan Encümeni Daniş'in harici üyeliğine seçilmiştir.<sup>51</sup> Batıda eğitim görmüş bir bilim adamı ve aydın olarak yaklaşık on bir yıl bu kurulda ilmiye sınıfına mensup ilim adamlarıyla yan yana görev yapmıştır.<sup>52</sup> 1859'da Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne'deki ilmî çalışmalarından ötürü izin alarak, altı aylığına Floransa'ya gitmiş ve buradaki kütüphanelerden istifade etmiştir.<sup>53</sup> Daha sonra 1861'de kurulan Helen Filoloji Derneği'ne en yaşlı üye sıfatıyla başkan seçilmiştir.<sup>54</sup>

---

Bezmiâlem Valide Sultan'ın 1840'lı yıllarda sağlığı bozulmuş ve Dr. Spitzer de muayene etmiştir. Yalova'da kaplıca tedavisi görmüştür. (Necdet Sakaoğlu, "Bezmiâlem Valide Sultan", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, I, YKY, İstanbul 2008, s. 323)

<sup>49</sup> Augustinos, a.g.e., s. 205; Özil, a.g.t., s. 74

<sup>50</sup> BOA., A. DVN., No: 120/ 57, 27 Ca 1273; BOA., A. DVN., No: 1/121, 14 C 1273

<sup>51</sup> Kirk dâhili ve otuz üç harici üyeden oluşan bu kurulun mensupları dönemim ilim ve düşünce insanlarından oluşmaktaydı. Emin Rifki Efendi ve Hüseyin Nazmi Efendi gibi Müslim, Vasilaki ve Hacı Agop gibi gayrimüslim üyeler bulunmaktaydı. (Takvîm-i Vakayi', No:449, 1 Haziran 1851 / 30 Receb 1267); Bu oluşum sınırlı alanda çalışma yapabilmiş ve çoğunu sonuçlandıramamıştır. Üyelerin önemli bir bölümü ilmiye sınıfından olduğu için kurulun çalışmaları geleneksel anlayışın dışına pek çıkamamıştır. Çalışmalar bilimsel olmaktan çok kişisel deneyimleri yansıtmıştır. Bu konu için bakınız. (Ahmet Karaçavuş, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim Cemiyetleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006, s. 137, 142-143); (Enver Behnan Şapolyo, "Encümeni Daniş'in Tarihçesi" *Türk Kültürü*, 67, TKAE, Ankara 1968, s. 442)

<sup>52</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 275; Karaçavuş, a.g.t., s. 137-42

<sup>53</sup> BOA., İ.HR., No: 9224, 08 S 1276; İstefanaki Efendi ilmî araştırmalarındaki eksiklikleri gidermek maksadıyla bir süreliğine İtalya'ya gitmek için izin talep etmiştir. (BOA., HR.TO., No: 432/44, 03 08 1859)

<sup>54</sup> Sula Bozis, "Elenikos Filoloyikos Siloşos Konstantinopoloes" *Dünden Bugüne İstanbul*, III, YKY, İstanbul 1994, s. 155; 4 nolu dipnotta cemiyetin kurucu üyelerini sıralamıştır. (Haris Eksertzoglou, *Osmanlı'da Cemiyetler ve Rum Cemaati*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2004, s. 11)

Cemiyetin başkanlığı üç kişilik bir heyet tarafından kendisine teklif edildiğinde, cemiyetin isminde geçen 'Eteria' kelimesi yüzünden teklifi geri çevirmiş, ardından yapılan değişikliklerle 'Eteria' yerine cemiyet manasına gelen 'Sillogos' kelimesine yer verilmesiyle başkanlığı kabul etmiştir.<sup>55</sup> Ölümüne değin bu cemiyetin çalışmalarına öncülük ederek, eğitim ve kültürün Rum toplumu içinde yaygınlaşması için uğraş vermiştir.<sup>56</sup> Bunun yanında Maarif Nezareti'ne eğitim danışmanlığı da yapmıştır.<sup>57</sup> 1866'da maaşsız olarak Meclis-i Maâbir Azâliği'na seçilmiştir.<sup>58</sup> Kısa bir süre de burada hizmet vermiştir.

Öte yandan çeşitli sahalara yönelik bilimsel çalışmalarda bulunmuştur. Tıp dışında şiir, felsefe, dilbilimi, teoloji gibi alanlarda yaptığı çalışmalarla düşünce dünyasını ve bilgi birikimini topluma yansıtmaya çalışmıştır. Yaptığı çalışmalardan bazılarını yayınlamıştır. Örneğin, botanik ilmi ile alakalı **Abridged Botany** adıyla İngilizceden Türkçeye yaptığı özet çalışma bunlardan biridir.<sup>59</sup> Ayrıca, veba hakkında bilimsel bir inceleme ve ona karşı koruyucu önlemleri anlatan "Treatise About the Plague and the Preventive Measures Against it" başlıklı bir yazı kaleme almıştır.<sup>60</sup> Edebi alana da ilgisi olan İstefanaki'nin üniversite yıllarında eski Yunanca ile yazdığı idilleri<sup>61</sup> 1815'te Trieste'de basılmıştır. Bu çalışmasına Schiller'in **Women's Dignity** isimli methiye tarzındaki eserine yönelik tercüme çalışmasını da eklemiştir. Bu, Alman bir şairin çalışmasından Yunancaya yapılan ilk tercüme olarak kabul edilir. İstefanaki'nin ilham kaynağının İsviçreli şair, ressam ve gravürücü Salomon Gessner olduğu söylenir.<sup>62</sup> Dini alanla ilgili de **Foreword**

<sup>55</sup> İhtilalinin sembolü olan Etniki Eteria cemiyetini çağrıştırdığı için bu isimle kurulacak cemiyete sıcak bakmamıştır. Zira bu durumun Rumlara zarar vereceğini düşünmüştür. Ergin, bu meseleye, dipnotunda değinmiştir. (Osman Ergin, **Türk Maarif Tarihi**, I-II, Eser Matbaası, İstanbul 1977, s. 792)

<sup>56</sup> Dinsel önyargılardan uzak bir şekilde temel eğitim ve kültürün Anadolu'da yaygınlaştırılarak bilhassa alt düzey eğitimin geliştirilmesi hedeflenmiştir. (Athanasia Anagnostopulu, "Tanzimat ve Rum Milletinin Kurumsal Çerçevesi", **19. Yüzyıl İstanbul'unda Gayrimüslimler**, Ed. Pinelopi Stathis, Çev. Foti ve Stefo Benlisoy, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, s. 22)

<sup>57</sup> Augustinos, a.g.e., s. 205

<sup>58</sup> Kendisine rütbe verilerek bu göreve tayin edilmiştir. (BOA., A.MKT. MHM., No: 370/69, 11 Ş 1283)

<sup>59</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 249

<sup>60</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 250

<sup>61</sup> Kır yaşamı içinde aşk konusunu işleyen kısa şiir. (<http://www.tdkterim.gov.tr/bts/>, 30.05.2010)

<sup>62</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 275; Gessner 1730'da Zürih'te doğmuştur. Çeşitli dillere de çevrilmiş pastoral tarzda şiirleri ve onları süsleyen resimleri vardır. ([http://de.wikipedia.org/wiki/Salomon\\_Gessner](http://de.wikipedia.org/wiki/Salomon_Gessner), 02 Mayıs 2010)

**Papal Control** isimli, papanın hâkimiyetine dair bir çalışması vardır.<sup>63</sup> Bu çalışması Patrikhane tarafından basılmıştır.<sup>64</sup> Diğer çalışmalarını ise kendi olanaklarıyla bastırmıştır.<sup>65</sup> Hekim İstefanaki çeşitli Avrupa ve Asya dillerinde İncili okuyup tercüme yapabiliyordu.<sup>66</sup> Hem kendi toplumunda hem de Osmanlı yönetiminin gözünde saygın bir yeri olan Hekim İstefanaki Efendi, devlet ve kendi toplumu arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde, kilise ile ilgili meselelerde sorumluluklar almış ve başarılı olmuştur.<sup>67</sup> Öte yandan Müslüman kesimle de yakın ilişki içinde olan Hekim İstefanaki, İslam dinine ve kültürüne de vâkıf bir kişiydi.<sup>68</sup> Ramazan bayramları sırasından tıp okulu öğrencilerine ve okul çalışanlarına hediyeler veren Hekim İstefanaki, Osmanlı toplumundaki entegrasyonun en güzel örneklerini sunmuştur.<sup>69</sup>

### Sonuç

İstefanaki Karatodori, başta milliyetçilik olmak üzere Batılı yeni fikirlerin etkisinin hissedildiği ve tartışıldığı bir dönemde yetişmiş önemli bir ilim ve kültür adamıdır. 1789- 1867 yılları arasında yaşayan İstefanaki, imparatorluk dünyası içindeki birçok gelişme ve hadiseye tanıklık etmiştir. Üniversite ve gençlik yıllarında, 1789 Fransız İhtilali'yle baş gösteren milliyetçilik tartışmaları içinde yer almıştır. Ardından 1821 Yunan İsyanı ile kendi toplumunun nasıl bir yol ayrımına girdiğini ve bölündüğünü görmüştür. Öte yandan tesisinde de yer aldığı Tıbbiye Mektebi'nde uzun yıllar yaptığı muallimliği yanı sıra, Padişah II. Mahmud ve Abdülmecid'e saray hekimliği yaptığı dönemde ilim, bürokrasi ve saray çevresinde yaşananlara tanıklık etmiştir. Çalışmaları ve gayretiyle devrin önemli hekimleri arasında yer almıştır. Ayrıca din, dil, edebiyat, şiir ve felsefe alanındaki ilmi çalışmalarıyla, düşünce dünyasındaki farklı tarafları ve zenginliği Rum toplumuna sunmaya gayret etmiştir. Saygın kişiliği ve toplum liderlerinden birisi olması hasebiyle, Rum cemaati ile

<sup>63</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 275

<sup>64</sup> Gös.yer.

<sup>65</sup> Gös.yer.

<sup>66</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 274; Lisanlarla ilgili inceleme yapmaktan zevk alır, Yakındoğu dillerinin bir kısmını bilir hatta Sanskritçe ile meşgul olurdu. (Mordtmann, a.g.e., s. 302); Türkçe, Arapça, Farsça ve Ecnebi dillerinin çoğuna vâkıftı. (Lütfi Efendi, a.g.e., I-II, s. 208)

<sup>67</sup> Karma Meclise halk temsilcisi olarak seçilen üyelerden biri olmuştur. Patrik seçimi için toplumu adına önerilerde bulunmuştur. Sivil seçim önerilerini getirmişlerdir. Mücadeleler neticesine Ulusal Karma Meclis, Kutsal Sinod yanında varlığı kabul edilen bir organ haline gelmiştir. (Augustinos, a.g.e., s. 199-224); (Georgiadou, a.g.m., s. 268-269); (BOA., A.DVN., No:1/22, 20 Ş 1273)

<sup>68</sup> Lütfi Efendi, a.g.e., I-II, s. 208

<sup>69</sup> Georgiadou, a.g.m., s. 270

Osmanlı idaresi arasındaki ilişkilerinin temini ve gelişiminde önemli roller üstlenmiştir. En önemlisi, Karatodori ailesinin geriden gelen fertlerine, Osmanlı bürokrasisinin kapılarının açılmasında ve ailenin Rum elitine dâhil olmasında önemli rolü olmuştur. Bir başka deyişle, ailenin kurumsallaşmasında öncü olmuş ve başarıya giden yolda ticaretin yerini eğitimin ve serbest mesleğin almasında etken olmuştur.



## **H.z. Ömer'in Kur'an'a Yaklaşımı**

**Dr. Gökhan ATMACA\***

### **Özet**

H.z. Ömer sahâbenin önemli şahsiyetlerindedir. Kendisi H.z. Peygamber'in sohbetlerine katılmış ve vahyin inişine tanık olmuştur. Bu durum O'nun Kur'an'a bakışını önemli kılmaktadır. Bu bağlamda H.z. Ömer Kur'an'ı dinin birinci kaynağı görmüş, Kur'an'ın korunması için çalışmalar yapmış, Kur'an'ın her bir ayetini kendine muhatap edinmiş, ayetlerin hükümlerine tereddütsüz itaat etmiş ve yaşamının her boyutunda hayatına ayetlerden bir şeyler katmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** H.z. Ömer, Kur'an, sahabe, âyet, peygamber.

### **Abstract**

Omar was one of the sahabe. He adjoined The Prophet's conversations and witnessed revelation. This position has made important his looks at Quran. He acceptanced The Quran is first context of religion, worked protecting of Quran text, acceptanced Quran verses himself interlocutor, obedienced verses.

**Key Words:** Omar, Quran, sahabe, verse, prophet.

### **Giriş**

Sahâbenin Kur'an algısı ve tecrübesi sonraki dönem insanlar için önemli görülmüştür. Çünkü sahâbiler Kur'an'ın nüzul ortamına bizzat şahit olmuşlar, H.z. Peygamber'in ayetler hakkındaki beyanlarına ve uygulamalarına tanıklık etmişlerdir. Nitekim nüzul ortamı ve H.z. Peygamber'in gerek sözlü beyanları gerekse eylemleri Kur'an'ın anlaşılması hususunda önemlidir. Bu bağlamda, sahâbenin Kur'an karşısındaki konumlarının, söylemlerinin ve eylemlerinin bilinmesi önem arz etmektedir.

---

\* Tes-İş Adapazarı Anadolu Lisesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni - Sakarya  
[atmacagokhan@hotmail.com](mailto:atmacagokhan@hotmail.com)

Hız. Ömer de sahâbenin önde gelenlerinden olup nüzul ortamında bulunmuş, Hız. Peygamber'e yakın olmuş ve O'nun (s.a.s.) eğitiminden geçmiştir. Ayrıca Resûlullah "Benden önceki ümmetlerin muhaddesleri vardı. Bu ümmetin içerisinde böyle birisi varsa O da Ömer'dir."<sup>1</sup>, "Benden sonra nebi gelseydi, Ömer olurdu."<sup>2</sup>, "Benden sonra hak, Ömer nerede ise ordadır."<sup>3</sup> gibi hadisleriyle Hız. Ömer'i meth etmiş, böylelikle O'nda bulunan meziyetlere dikkat çekmiştir. Hız. Peygamber'in mazhariyetine nail olması hasebiyle Hız. Ömer'in Kur'an ile olan münasebetini tespit etmek istiyoruz.

#### A. Kaynaklık Değeri Bakımından Kur'an'a Bakışı

Hız. Peygamber, "Size öyle bir şey bırakıyorum ki ona sımsıkı sarıldığınız sürece sapıtmazsınız"<sup>4</sup> buyurarak, Kur'an'ın kaynak olarak öncelenmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. İslam ilim geleneğinde bilginin kaynakları Kur'an, Sünnet, İcma, Kıyas şeklinde sıralanmakta olup, Kur'an kaynaklık bakımından en üst sırada olmuştur. Hız. Ömer de Müslüman olduktan sonra yaşamının her safha-

<sup>1</sup> Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (256/870), *Sahihu'l-Buhârî*, Çağrı Yayınları, İstanbul Dâru Sahnun, Tunus 1992, "Fedâilu's-sahâbe", 6; Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâburî (261/875), *Sahihü'l-Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul, Dâru Sahnun, Tunus, 1992, "Fedâilu's-sahâbe", 23; İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî (354/965), *Sahihu İbn Hibban*, (Thk. Şuayb Arnaut), Beyrut 1414/1993, XV, 317; İbn Abdülber Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî (463/1071), *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, (Thk. Ali Muhammed Bicâvî), Mısır ts., III, 1147; Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Târihü'l-Hulefâ*, (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhâmid), Beyrut 1989, s. 132; Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani (1250/1834), *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki İlmî'l-Usûl*, (Thk. Ebû Musab Muhammed Bedrî), Beyrut 1992/1412, s. 416; İbn Âşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî (1394/1973), *Tefsîrüt-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1997, XI, 101.

<sup>2</sup> Hâkim Nisâburî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed (405/1014), *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, (Thk. Mustafa Abdülkadir Ata), Beyrut 1990/1411, III, 92; İbn Abdülber, *a.g.e.*, III, 1147; Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin (606/1209), *Tefsîr-i Kebîr = Mefâtihü'l-Gayb*, y.y. 1997, VI, 115; Taberî, *Kitâbü'r-riyâzi'n-nâzire*, I, 207; Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *Tezkiretü'l-Huffâz*, (Thk. Zekeriya Umeyrât), Beyrut 1998/1419, I, 11; Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *el-Fethü'l-Kebîr fî Zammi'z-Ziyâde ile'l-Câmi's-Sagîr*, (Thk. Yûsuf en-Nebhani), Beyrut 1423, III, 43; Suyûtî, *Târihü'l-hulefâ*, s. 133.

<sup>3</sup> Suyûtî, *Târihü'l-hulefâ*, s. 135.

<sup>4</sup> İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim (235/849), *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Asar*, (Thk. Muhammed b. Abdullah el-Cem'a, Muhammed b. İbrâhim el-Lehuydân), yy. 2004, "Fedâil" 27, X, 239.

sında Kur'an'ı birincil kaynak olarak görmüştür. Hz. Ömer'in bu yönünü ortaya koyan hâdiselerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

Fâtımâ bnt. Kays, Hz. Ömer'e gelerek kocasının kendisini üç talakla boşadığını ve Hz. Peygamber'in iddet süresince kendisi için ne eve,<sup>5</sup> ne de nafakaya hükmetmediğine şahadette bulunmuştur. Böylelikle o Talak Süresi 1. âyette kadınlara tanınan hakkın aksini beyan eden bir hadisin varlığını iddia etmiştir. O'nun bu iddiasına Hz. Ömer: "Doğru mu yalan mı söylediğini (unutup unutmadığını) bilmediğimiz bir kadının sözü üzerine Allah'ın Kitabı'nı terk edemeyiz."<sup>6</sup> ifadesiyle ve ardından "...Onlar zina gibi açık bir hayasızlık irtikâb etmedikçe siz onları evlerinizden çıkarmayın..."<sup>7</sup> âyetini okumak suretiyle<sup>8</sup> cevap vermiş ve Kur'an'ın hükümlerinin her şeyden önce geldiğini göstermiştir.<sup>9</sup> Hz. Ömer'in Resûlullah'tan (s.a.s.) rivâyet edilen hadisleri iki şahitle birlikte kabul ettiği bilinen bir husustur.<sup>10</sup> Hal böyle olunca şahidi bulunmayan ve yeni bir

<sup>5</sup> Talak Süresi 1. âyete göre boşamadan sonra iddet bitinceye kadar kadın zinâ gibi bir suç işlemediği sürece kocasının evinde barınma hakkına sahiptir.

<sup>6</sup> Müslim, "Talak", 46; Ebû Yûsuf, Yâkub b. İbrâhim b. Habib el-Ensârî el-Kûfî (182/798), *Kitâbu'l-Âsar*, Beyrut, ts., s. 131; Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (310/923), *Câmiü'l-Beyânî 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, (Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki), Kahire 2001/1422, XXIII, 63; Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî*, (Thk. Abdullah Hâşim Yemânî Medenî), Beyrut 1966/1386, IV, 24; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (671/1273), *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, Mısır 1967, XVIII, 167-168; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 268; Zürkânî, Muhammed Abdülazim (1953), *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulumi'l-Kur'an*, Mısır ts., II, 143; İbn Âşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî (1394/1973), *Tefsîrüt-Tefsîrüt-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1997, XXVIII, 303, 326. Taberîde "Dinimiz hususunda cevaz veremeyiz." şeklindedir.

<sup>7</sup> Talak 65/1.

<sup>8</sup> Müslim, "Talak", 46.

<sup>9</sup> Hanefiler, Fatıma b. Kays'ın haberini (hadisini) Müstenker Haber olarak değerlendirmişlerdir. Müstenker Haber, selef zamanında ortaya çıkmakla birlikte, onlar tarafından reddedilen meçhul ravinin haberidir ve bu haber kabul edilmez. Kıyasa muhalif olduğu takdirde de onunla amel edilmez. Bkz. Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz (730/1330), *Keşfü'l-Esrâr 'alâ 'Usûli'l-Pezdevî*, (Thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer), Beyrut 1997/1418, II, 566-567.

<sup>10</sup> Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, (Çev. Haluk Songur), İstanbul, 1999, s. 121. Hz. Ömer'in hadisleri kabul ederken şahit istediğini gösteren örnek için bkz. Müslim, "Âdâb", 37; Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyerî (179/795), *el-Muvatta*, İstanbul 1992/1413, "İsti'zân", 1; Şafii, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas (204/820), *er-Risâle*, (Thk. Ahmet Şakir), Mısır 1940/1358, *er-Risâle*, I, 404-405; Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî (338/950), *Meâni'l-Kur'an*, Mekke 1988/1408, IV, 518; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), Mekke 1994-1414, VII, 97; Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisâburî (427/1035), *el-Keşf ve'l-Beyân fî*

hükme delalet eden nakli kabul etmemesi tabiidir. Nitekim Hz. Ömer'in buradaki dayanağı "Ey Peygamber! Eşlerinizi boşayacağınız vakit onların iddetlerini dikkate alarak boşayın ve iddeti dikkatle sayın. Rabbiniz olan Allah'a karşı gelmekten sakının. Onlar zina gibi açık bir hayâsızlık irtikâb etmedikçe siz onları evlerinizden çıkarmayın. Kendileri de çıkıp gitmesinler. İşte bunlar Allah'ın hudutlarıdır. Kim Allah'ın hudutlarını çiğnerse hakikaten kendine zulmetmiş olur. Nerden bileceksin, bakarsın Allah bundan sonra yeni bir durum meydana getirir."<sup>11</sup> âyetidir. Âyet bir hakkı ifâ etmeyi emrederken, söz konusu kadının getirdiği haber bu hakkı kısıtlamaya yöneliktir. Sübût-i kat'î olan bir nas varken sübut-i zannî bir habere itibar etmek ise mümkün değildir. Burada Hz. Ömer'in Kur'an'ı Hz. Peygamber'e atfedilen hadislerin değerlendirilmesinde bir ölçüt olarak aldığı da açıktır. Bazı kaynaklarda Fâtımâ bnt. Kays'ın sözlerine karşı Hz. Ömer'in "Hatırladığını veya unuttuğunu bilemediğimiz bir kadının sözüyle Rabbimizin Kitabı'nı ve Nebi'mizin Sünneti'ni terk edemeyiz." şeklindeki sözüne yönelik nakiller mevcuttur.<sup>12</sup> Bu nakiller aynı zamanda O'nun, Resûlullah'ın (s.a.s.) hadisleriyle âyetlerin çelişmeyeceği görüşünde olduğunu göstermektedir.

Hz. Ömer'in, Kur'an karşısındaki bu davranışı, Kur'an'ın her zaman ilk müracaat kaynağı olduğu inancını/anlayışını güçlendirmiştir. Mesela Hz. Peygamber'in Sünnet'lerini derlemek için ashâbın ileri gelenleriyle istişarede bulunmuş ve onların çoğunluğu da O'nun bu görüşünü benimsemişlerdir. Bir ay kadar düşündükten sonra bu fikrinden vazgeçmiş ve sebebini de "Bir kavim hatırladım. Onlar bir kitap yazdılar, onun üzerine eğildiler ve Allah'ın kitabını terk ettiler."<sup>13</sup> şeklinde açıklamıştır. O'nun buradaki tavrı Kur'an'ın

*Tefsiri'l-Kur'an=Tefsirü's-Sa'lebi*, (Thk. Ebi Muhammed b. Âşur), Beyrut 2002-1422, VII, 85; Râzî, *a.g.e.*, VIII, 357; Kurtubî, *a.g.e.*, XII, 215; Zehebî, *Tezkîretü'l-Huffâz*, I, 11, 12; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 457. Şafii, Hz. Ömer'in bu tavrını bazı olaylarda dâvânın sübûtu için üçüncü şahidin gerektirebileceği veya râvînin tanınıp tanınmamasıyla ilgili olduğunu söyler. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den şahit istemesini ise, tedbir sebebiyle açıklar. Bkz. Şafii, *er-Risâle*, I, 402-404. Ayrıca Hz. Ömer'in "Her kim bir hadis işitir de onu işittiği gibi naklederse, o kişi kurtulmuş olur." dediği nakledilmiştir. Bu nakilde Hz. Ömer'in hadis rivâyeti hususundaki hassasiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, I, 413.

<sup>11</sup> Talak 65/1.

<sup>12</sup> Söz konusu nakiller için bkz. İbn Hibban, *a.g.e.*, X, 63; Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin), Beyrut 1994/1415, III, 615; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 269.

<sup>13</sup> İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî (230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Haz. Dr. İhsan Abbas), Beyrut 1985/1405, III, 287; Belâzürî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Cabir (279/892), *Ensâbü'l-Eşrâf*, (Thk. Riyad

kaynak bakımından öncelenmesiyle ilgilidir. Bu hassasiyeti o dönem için geçerli ve önemlidir. Çünkü İslam coğrafyası hızla genişlemekte ve İslam'a yeni girenler olmaktadır. Bu şahıslar henüz Kur'an ve Sünnet hakkında yeterli bilgi sahibi değillerdir. Dolayısıyla Sünnet'i ihtiva eden bir kitabın ortada olması onlar için Kur'an ve Sünnet arasındaki bağı iyi kavrayamamalarına sebep olabilecek ve genel anlamda Kur'an'ın Sünnet'e önceliğinin kavranması hususunda sıkıntılar yaşanabilecekti. Dolayısıyla O, durumu bu yönleriyle değerlendirmiş ve Sünnet'leri derleme işinden vazgeçmiştir.

Hz. Ömer toplumda Kur'an'ın öneminin kavranması hususunda oldukça dikkatli davranmıştır. Mesela Kurezâ b. Ka'b ve arkadaşları Irak'a gitmek için yola çıktıklarında bir süre onlara eşlik etmiş ve şunları söylemiştir: "Sizin varacağınız bölgenin halkı arı uğultusu gibi Kur'an okurlar. Onları hadislerle meşgul ederek Kur'an okumaktan alıkoymayınız. Kur'an'ı iyi okuyunuz ve Resûlullah'tan hadis naklini azaltınız. Bu konuda ben sizinle beraberim."<sup>14</sup> Bu sözleriyle O, insanların öncelikle Kur'an'ı iyice kavramalarına öncelik verdiğini göstermiştir.

Hz. Ömer meseleleri hükme bağlarken de öncelikle Kur'an'ın esas alınmasını istemiştir. Valilerinden Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye (v. 42/663) yazdığı bir mektuptaki: "Kur'an ve Hadis'te bulamadığın hususları benzerlerine kıyas ederek hükmet!"<sup>15</sup> ifadeleri ve ayrıca kadılarından Kadı Şurayh'a (v. 79/698) yazdığı mektuptaki: "Sana bir adam hükmü Kur'an'da olan bir mesele getirirse Kur'an'a göre hükmet! Adama iltifat etme! Getirilen husus Kur'an'da yoksa Sün-

---

Zirikli, Süheyl Zekkâr), Beyrut 1996/1417, X, 338. Muhammed Mustafa el-A'zamî bu rivâyetin mürsel olduğunu ve Hz. Ömer'in Kur'an nüshalarının henüz çoğaltılmadığı bir dönemde böyle bir girişimde bulunmasının mümkün olmadığını söyler. Bkz. Muhammed Mustafa A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, (Çev. Hulûsi Yavuz), İstanbul ts., s. 55. Kanaatimizce Kur'an'ın çoğaltılmış olmaması Hz. Ömer'in böyle bir girişimde bulunmasına mâni değildir. Çünkü Kur'an en azından sahifelerde yazılı bulunmaktadır ve ayrıca cem edilmiş bir halde bir nüshası da mevcuttur. Ancak hadisler Hz. Peygamber hayattayken de sonra da henüz düzenli ve tam olarak kayıt altına alınmamıştır. Dolayısıyla Hz. Ömer'in hadisleri kayıt altına almak istemiş olması muhtemeldir.

<sup>14</sup> İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvîni (273/887), *Sünenü İbn Mâce*, İstanbul 1992/1413, "Mukaddime", 3; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 12.

<sup>15</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 172; İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Mukaddime*, (Çev. Zâkir Kadiri Ugan), Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1991, I, 562; Muhammed Ziya, *Ömer İbnu'l-Hattâb*, Beyrut 1991, s. 71. Bu mektup ve geniş mülahaza için bkz. Su'ûd Salih Muhammed, *Mukâvemetü'l-'Adli fî Risâleti Ömer İbni'l-Hattâb ilâ Ebî Mûsâ el-Eş'arî ve Eserihâ fî el-Kazâi fî Muhâkemi'l-Memleketi'l-'Arabiyyeti'l-Su'ûdiyye*, Riyad 2004/1425, s. 39-51.

net'e bak ve onunla hükmet!<sup>16</sup> Sana getirilen husus Kur'an'da ve Sünnet'te olmayan bir şeyse o zaman insanların icma ettiği şeye bak ve onu al! Şâyet sana getirilen husus Kur'an'da ve Sünnet'te yoksa ve o hususta hiçbir kimse de bir söz söylememişse iki şeyden dilediğini yap: Dilersen kendi görüşüne göre hükmet; dilersen de onu sonraya bırak. Fakat tehir etmeni (düşünerek daha sonra vereceğin kararı) senin için daha hayırlı görüyorum."<sup>17</sup> şeklindeki sözleri Kur'an'ın kaynak olarak öncelenmesine yönelik tavrını göstermesi bakımından kayda değerdir.

Hz. Ömer'in Kur'an karşısındaki tutumunu gösterecek en önemli olaylardan biri de yaralandığında görülmektedir. Zira ölüm insanın dünya hayatına veda ettiği şiddetli bir andır. Bu anlamda, Hz. Ömer'in yaralanmasının ardından vefat edeceği anlaşılınca yanındakiler kendisine vasiyetini sormuşlardır. İlk vasiyeti "*Allah'ın Kitabı'na sarılın.*"<sup>18</sup> olmuştur.

#### B. Kur'an'ın Metnine Önem Vermesi

Hz. Ömer Kur'an metninin nâzil olduğu, yani Resûlullah'ın (s.a.s.) kendilerine öğrettiği şekliyle korunmasına büyük önem vermiştir. O'nun bu tavrı taşıdığı mânâ bakımından önemlidir. Çünkü metnin korunmasındaki amaç, mânânın bozulmaması ve Şâri'nin mânâda gözettiği gayenin metinde saf bir şekilde görülebilmesini ve kavranabilmesini sağlamaktır. Dolayısıyla Hz. Ömer'in hassasiyetinin bu noktalarla ilintili olduğunu söyleyebiliriz.

Hz. Ömer'in Kur'an metninin korunmasına yönelik hassasiyeti en belirgin olarak Resûlullah (s.a.s.) döneminde Hişâm b. Hakim'le yaşadığı kıraat farklılığında gösterdiği tavırla<sup>19</sup> bilinmektedir. Bu-

<sup>16</sup> Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl (255/868), *Sünen-i Dârimî*, (Thk. Hüseyin Selim), Riyat 2000, "Mukaddime" 20, I, 266; Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî (790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a*, (Haz. Abdullah Derrâzî), el-Mektebetü't-Ticâretî'l-Kübrâ ts., IV, 7-8; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (751/1350), *İlamü'l-Muvakkîin 'an Rabbi'l-Âlemîn*, (Thk. Tâhâ Abdürrâuf Sa'd), Kahire 1968/1388, I, 66-67, 92.

<sup>17</sup> Dârimî, "Mukaddime" 20, I, 266; İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 66-67.

<sup>18</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, X, 413; Muhammed Rıza, *el-Fâruk Ömer İbnu'l-Hattâb*, Mısır 1936/1355, s. 322. Burada Hz. Ömer'in sözünü kaynak olarak Kur'an'ın öncelenmesi olarak algılamak gerekir. Zira Hz. Peygamber'in "Size iki emanet bırakıyorum. Onlara sarıldıkça asla sapıtmazsınız: Allah'ın Kitab'ı ve Resûlünün Sünnet'i." hadisi bulunmaktadır. Hadis için bkz. Muvatta, "Kader", 3.

<sup>19</sup> Bu hâdiseyi Hz. Ömer şöyle anlatmıştır: "Hişâm b. Hâkim b. Hizâm'ı, Furkân süresini farklı şekillerde okurken dinledim. Resûlullah bana bu şekillerden hiçbiriyile okumamıştı. Namazın içindeyken adamın üzerine atılacak oldum. Kendimi tutup namazı bitirmesini bekledim. Selâmı verir vermez elbisesinden tutup kendime doğru çektim ve: 'Sana bu süreyi (böyle okumayı) kim öğretti?' diye sor-

nunla birlikte Resûlullah'ın (s.a.s.) vefatından sonra Kur'an'ın cem'inde oynadığı rolle de dikkatleri üzerine çekmiştir. Ayrıca sünen yazmaya teşebbüs edip Kur'an terk edilir düşüncesiyle vazgeçmesi<sup>20</sup> veya hadis yazımına izin vermemesi<sup>21</sup> Kur'an'ın lafzının Sünnet'le karışmasını önleme düşüncesine bağlanabilir. Mushaf'la düşman ülkelere yolculuğu yasaklaması<sup>22</sup> ise Mushaf'ın kötü niyetli kimselerin eline geçip üzerinde tahrif yapmaya kalkışmaları ihtimaliyle ilgili olsa gerektir. Burada üzerinde durulması gereken hususlardan biri de, Hz. Ömer'in bir şahsın kendisine özel bir Mushaf hazırladığını ve her âyetin yanına da tefsirini ilave ettiğini duyması ve daha sonra o şahsı çağırarak tefsirin yazılı olduğu kısmı kesmiş olmasıdır.<sup>23</sup> Zira o dönemde henüz Kur'an her fertte tam bir Mushaf halinde yoktu. Parçalar halinde, bir kısım sahâbede bulunmaktaydı. İslam'ın yeni yayıldığı yerlerde ise hiç yoktu. Böyle bir ortamda Kur'an metnine yapılmış olan ilaveleri, Kur'an'la ilk defa tanışan bir kimse Kur'an metninden zannedebilirdi. Dolayısıyla Hz. Ömer'in tavrı doğabilecek olumsuz sonuçları önlemek amacıyla mâtuftur.

Hz. Ömer Kur'an metninin kutsiyetine vurgu yaparak mânâya olduğu kadar metne de saygının üst düzeyde olmasını istemiştir.

dum. Hişâm: 'Onu bana Resûlullah öğretti!' deyince öfkelen dim. 'Yalan söylüyor sun, onu Resûlullah bana da öğretti, ama senin okuduğuna hiç benzemiyor!' dedim. Adamı alıp Resûlullah'a götürdüm. 'Ey Allah'ın Resûlü! Bu adam Furkân Sûresi'ni, bana hiç okumadığın bir şekilde okuyor!' dedim. Resûlullah, sükûnetle: 'Hele yakasını sal!' diye emretti ve ona dönerek: 'Ey Hişâm oku bakalım!' dedi. Hişâm, kendisinden işittiğim şekilde, süreyi yeniden okudu. Resûlullah bana yönelerek: 'Evet, sûre bu şekilde indirildi!' buyurdu. Sonra bana: 'Ey Ömer, sen de oku!' dedi. Aynı süreyi ben de, bana öğretmiş olduğu şekilde okudum. Bunun üzerine Resûlullah: 'Evet, sûre bu şekilde nâzil oldu. Biliniz ki! Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir. Bunlardan hangisi kolayınıza gelirse onunla okuyun.' diye buyurdu." Bkz. Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 5; Müslim, "Salâtü'l-musâfirîn", 270; Muvatta, "Kur'an", 5; Şafii, *er-Risâle*, I, 248; Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî Ahmed (241/855), *el-Müsned*, (Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Hamza ez-Zin), Kahire 1995/1416, I, 233, 282, 291; Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleymân b. Eş'as b. İshak el-Ezdî (275/889), *Sünenü Ebî Dâvud*, İstanbul 1992/1413, "Kitâbu'l-vitr", 22; Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'villî Âyi'l-Kur'an*, I, 24-25; Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah (794/1392), *el-Burhan fî Uulûmi'l-Kur'an*, (Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1957/1376, I, 211; Zûrkânî, *a.g.e.*, I, 133.

<sup>20</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 287; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, X, 338.

<sup>21</sup> Temmâvî, Süleymân Muhammed, *Hz. Ömer ve Modern Sistemler*, (Çev. Muhammed Vesim Taylan), İstanbul 1993, s. 334, 372.

<sup>22</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, X, 371.

<sup>23</sup> İbn Ebî Şeybe, "Fedâil" 33, X, 245. Bazı sahabiler Hz. Peygamber'den duydukları tefsirleri unutmamak için ellerinde bulunan Kur'an metinlerinin kenarlarına yazmışlardır. Hz. Ömer ise hilafeti esnasında bu türden ilaveleri yasaklamıştır. Bkz. Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s. 89.

Mesela bir şahsın elinde küçük bir Mushaf görmüş ve: "Bunu kim yazdı?" diye sormuş, Adam: "Ben" deyince, onu uyarmış ve: "Kur'an'ı ta'zim edin!" demiştir.<sup>24</sup> Ayrıca Hz. Ömer'in büyük yazılmış Kur'an metni gördüğünde bundan memnun olduğu nakledilmiştir.<sup>25</sup> Hz. Ali'nin de: "Mushaf küçültülmesin!" dediği nakledilmiştir.<sup>26</sup> Bu nakillerden onların Kur'an'ın metinsel boyutuna önem verdikleri ve bunu Kur'an'a gösterilen saygının göstergesi olarak algıladıkları anlaşılmaktadır.<sup>27</sup> Ancak bu algı o günün saygı anlayışı bağlamında değerlendirilmelidir. Aksi halde günümüzde Mushaf'ın her boyutu mevcuttur ve bu durum günümüz toplumunda Kur'an'a saygı unsuru olarak görülmemektedir. Belki de Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin tavırlarının sebebi, o zamanda Kur'an'ın el ile yazılması ve küçük el yazısının Kur'an ibarelerin karışmasına sebep olabileceği kaygısıdır.

Yukarıda verilenlere ilaveten Hz. Ömer'in, Kur'an'ın doğru telaffuzu için tedbir aldığına yönelik nakiller mevcuttur. Buna göre, Hz. Ömer döneminde bir bedevî Medine'ye gelmiş ve: "Muhammed'in üzerine indirilen Kur'an-ı Kerim'den bazı yerleri bana kim okuyup öğretebilir?" diye etrafından yardım talep etmiştir. Adamın birisi ona Tevbe Sûresi'ni öğretmeye başlamış ve: "Allah ve Resûlü, müşriklerden uzaktır..."<sup>28</sup> âyetini "Allah, müşriklerden ve Resûlünden uzaktır." anlamına gelecek şekilde okutmuştur. Bunun üzerine bedevî: "Allah Resulünden uzaklaştı mı? Eğer Allah Resûlünden uzaklaşmış ise ben de O'ndan uzaklaşıyorum." demiştir. Bedevînin bu sözleri Hz. Ömer'in kulağına gidince, onu çağırtmış ve: "Sen Allah Resûlünden uzak olduğunu mu ilan ettin?" diye sormuştur. Bedevî: "Müminlerin Emiri, ben Medine'ye geldim. Kur'an bilmiyorum. 'Bana kim Kur'an okumayı öğretir?' diye sordum. Şu kişi bana Tevbe Sûresi'ni bu şekilde okuttu. Ben de Madem Allah, Resûlünden uzaklaştı, ben de ondan uzaklaşıyorum, dedim." diyerek kendisini savunmuştur. Bunun üzerine Hz. Ömer: "Bu âyet böyle değildir. Bilakis '*Muhakkak Allah ve Resûlü, müşriklerden uzaktır.*' şeklindedir." diyerek hatayı düzeltmiştir. Bu sefer

<sup>24</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, I, 29; Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *el-İtkân fi 'Ulumi'l-Kur'an*, (Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1985, IV, 158; Temmâvî, *a.g.e.*, s. 334-335.

<sup>25</sup> Suyûtî, *İtkân*, IV, 158.

<sup>26</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, I, 30.

<sup>27</sup> Hz. Ömer'in Kur'an metnine gösterdiği ihtimama örnek teşkil eden bir nakil de şöyledir: Amr b. el-'Âs, Hz. Ömer'e yazdığı mektubunda besmeledeki "sin" harfini uzatmadan yazmış akabinde Hz. Ömer tarafından cezalandırılmıştır. Bkz. Suyûtî, *İtkân*, IV, 159.

<sup>28</sup> Bkz. Tevbe 9/3.



bedevî şu cevabı vermiştir: "Allah'a yemin ederim ki, ben de Allah'ın ve Resûlü'nün uzak olduklarından uzağım." Bu olay üzerine Hz. Ömer, dil bilgisini bilmeyenlerin başkalarına Kur'an öğretmesini emretmiş, ayrıca Ebû'l-Esved'e de (v. 69/688) nahiv ilminin esaslarını koymasını emretmiştir.<sup>29</sup>

Söz konusu hâdisenin nakil olarak daha fazla kabul gören şekli ise şöyledir: Halife Abdülmelik b. Mervan (v. 86/705) zamanında Irak valisi olan Ziyad b. Ebîh (v. 53/673), Ebû'l-Esved'den Kur'an'ın yanlış okunmaması için bazı işaretler koymasını istemiştir. Ebû'l-Esved bu işte isteksiz davranmış, fakat yukarıda bahsedilen hâdiseye kendisi şahit olmuştur. Bu sebebe binâen Kur'an'ın doğru telaffuzu için Mushaf'a noktalama işaretleri koymuştur.<sup>30</sup> Müfessir Bikâi (ö. 885/1480) bu konu üzerinde daha detaylı durmuştur. O, öncelikle konunun başında verdiğimiz nakli ele almış, sonra da diğerlerini sıralamıştır. Bikâi'de yer alan bir nakle göre, Düelî'nin kendi dilinden, bu işi kendisine havale edenin Hz. Ömer olduğu ifade edilirken, aynı işi Hz. Ali'nin emriyle yaptığı da bildirilmektedir. Bunun yanı sıra Muaviye'nin Ziyad b. Ebîh'e bu işi havale etmesiyle onun da Ebû'l-Esved'den bu işi üstlenmesini istediği ve bunun sonucunda Kur'an'ı ilk defa noktalar koyarak harekelediği nakledilmiştir.<sup>31</sup> Neseî'de de Hz. Ömer döneminde Tevbe Sûresi 3. âyetin bir şahıs tarafından yukarıdaki gibi okunduğu ve: "Şâyet Allah Resûlü'nden beriyse bende ondan beriyim." dediği, bu sözün Hz. Ömer'e anlatıldığı ve Hz. Ömer'in o şahsa Arapçayı öğrenmesini emrettiği nakledilmektedir.<sup>32</sup> Ebû'l-Esved ed-Düelî maddesini yazan araştırmacı Tevfik Rüştü Topuzoğlu da çalışmaları sonucunda Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin Ebû'l-Esved'e Kur'an'ın doğru telaffuzu için talimatlarının rivâyet edildiğini söylemekle birlikte, kuvvetli ihtimalle bu işlemin Ziyad'ın talimatıyla gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>33</sup> Hz. Ömer döneminde yaşanıldığı ifade edilen hâdiseler

<sup>29</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, I, 24; Bikâi, Ebi'l-Hasan İbrâhim b.Ömer (885/1480), *Nazmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyâtî ve's-Süveri*, (Thk. Abdurrezâk Gâlib el-Mehdî), Beyrut 1995/1415, III, 267-268.

<sup>30</sup> Bikâi, *a.g.e.*, III, 267-268; Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, İstanbul 1996, s. 81-82; Abdülhamit Birışık, "Kur'an", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 386.

<sup>31</sup> Bikâi, *a.g.e.*, III, 268-269.

<sup>32</sup> Neseî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (710/1310), *Tefsirü'n-Neseî*, İstanbul 1984, II, 116.

<sup>33</sup> Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Ebû'l-Esved ed-Düelî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 312. Hamidullah yaptığı araştırma sonucunda Hz. Ömer zamanında kaleme alınmış hicri 22 (M. 662) yılı kaydını taşıyan Mısır'da keşfolunan ve şimdi Viyana'da muhafaza altında tutulan ve papirus üzerinde yazılı resmî mektupta harfleri birbirinden ayıran ayırıcı noktalama işaretlerinin kullanıldığını gösteren bir veri-

Ebû'l-Esved'in Ziyad döneminde yaşadığı Tevbe Süresi 3. âyetin yanlış okunması olayında benzerlik bulunmasaydı, her iki dönemde yapılan işlemin farklı olduğunu söyleyerek rivâyetleri mezcedebilirdik. Fakat her iki dönemde de anlatılan hâdise aynı fakat istenen işlem farklı görünmektedir. Bu durumda kabul gören rivâyete itibar etmek daha uygun olacaktır.

Hız. Ömer'in Kur'an metnine göstermiş olduğu ihtimamın en büyük delili Kur'an'ın cem'inde oynadığı rol olsa gerektir. Bilindiği üzere Hız. Peygamber Kur'an'ı cem etmeden vefat etmiştir.<sup>34</sup> Kur'an, Hız. Ebû Bekir'in hilafeti döneminde<sup>35</sup> 632-634 yıllarında<sup>36</sup> cem edilmiştir. Kur'an'ı bir araya toplama işi Hız. Ömer'in Ebû Bekir'i teşviki ile başlamıştır. Bunun sebebi ise, Yemame savaşında hafızların şehit olması ve böylece Kur'an'ı bilenlerin azalması endişesidir.<sup>37</sup>

Cem hakkında, Zeyd b. Sâbit şunları söylemiştir: "Ebû Bekir Yemâme Savaşı sırasında beni çağırttı. O'na gittiğimde yanında Ömer vardı. Ebû Bekir bana: 'Ömer bana gelip: 'Kurrâ'nın da katılmış bulunduğu Yemâme savaşları şiddetlendi. Ben savaşların kurrâları tüketeceğinden, onlarla birlikte Kur'an'ın da çokça zâyi olacağından korkuyorum. Bu sebeple Kur'an'ın cem edilmesini emretmeni uygun görüyorum!' dedi. Ben kendisine: 'Resûlullah'ın yapmadığı bir şeyi nasıl yaparım?' diye cevap verdim. Ancak Ömer: 'Bunda hayır var!' diye ısrar etti. Ben her ne kadar bu meseleye yanaşmak istemediysem de O, isteğinde ısrarcı davrandı. Sonunda Allah, Ömer'in aklını yatırdığı şeye benim de aklımı yatırdı. Ben de meselenin gereğine aynen Ömer gibi inanmaya başladım. Sen genç, akıllı bir kimsesin ve ayrıca hiç bir hususta sana karşı güvenimizi sarsacak bir durum bulunmamaktadır. Üstelik sen Resûlullah'a vahiy kâtipliği yaptın, nâzil olan vahiyleri yazdın. Şimdi Kur'an'ın peşine düş ve onu cem et!' dedi. Allah'a yemin olsun ki, Ebû Bekir bana dağlardan birini taşıma vazifesi verse, bu işten

---

ye ulaştığını söyler. Hamidullah buradan hareketle Resûlullah'ın bir hadîsine atıfta bulunarak (Resûlullah'ın katiplerine yazdıkları yazılarda "rakş" a dikkat etmelerini istemesi) harfleri birbirinden ayıran noktalama işaretinin Resûlullah zamanında var olduğunu söyler. Yine O hareke işleminin ise, hicri birinci asrın ikinci yarısında yaşayan Haccâc b. Yûsuf es-Sakafî'ye (ö. 95h.) atfetmektedir. Bkz. Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim'in Tarihi*, s. 51-52.

<sup>34</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, I, 58.

<sup>35</sup> İbn Ebî Dâvud, Ebû Bekr Abdullah b. Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî'l-Hanbelî (316/929), *Kitâbü'l-Mesâhif*, (Thk. Muhyiddin Abdulleccân Vâiz), Beyrut 2002/1423, I, 153, 154.

<sup>36</sup> W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, (Çev. Süleymân Kalkan), Ankara 2000, s. 55.

<sup>37</sup> Zûrkânî, *a.g.e.*, I, 242.

daha ağır gelmezdi. Bu sebeple kendisine itiraz ettim. 'Siz, Resûlullah'ın yapmadığı bir şeyi nasıl yaparsınız?' dedim. Ebû Bekir beni ikna için: 'Vallahî bu, hayırlı bir iştir!' dedi ve bu hususta ısrarcı davrandı. Öyle ki, sonunda Allah, Ebû Bekir'in aklını yatırdığı gibi benim de aklımı bu işe yatırdı. Bunun üzerine Kur'an'ın peşine düştüm. O'nu kumaş parçaları, hurma yaprakları, düz taş parçaları ve ezberlemiş olanların hâfızalarından toplamaya başladım. Tevbe Sûresi'nin son kısmını Huzeyme -veya Ebü Huzeyme- el-Ensâri'nin yanında buldum. Bu kısmı ondan başkasının yanında bulamamıştım. Cem ettiğim sayfalar Hz. Ebû Bekir'in yanında idi. Vefat edinceye kadar da orada kaldı. Sonra Hz. Ömer'e intikâl etti. Allah ruhunu kabzedinceye kadar onun yanında kaldı. Sonra Resûlullah'ın pâk zevcesi, Hz. Ömer'in kızı Hafsa'ya intikâl etti ve onun yanında kaldı."<sup>38</sup>

Zeyd bu görevi, Hz. Ömer'in kendisine yardımcı olması kaydıyla kabul etmiştir.<sup>39</sup> Bu sebeple Hz. Ömer de bu işi yüklenmiş ve insanlardan Resûlullah'tan (s.a.s.) işitip yazdıkları Kur'an âyetlerinden yanlarında ne varsa getirmelerini istemiştir.<sup>40</sup>

Kur'an'ın cem'i hususunda ihtiyatlı davranılmış ve iki kişi ta-nıklık etmedikçe getirilen âyetin Mushaf'a yazılmamasına karar verilmiştir.<sup>41</sup> Yalnız Ensar'dan bir kişi Tevbe Sûresi'nin sonundaki "Andolsun ki içinizden size öyle bir peygamber gelmiştir ki..."<sup>42</sup> şeklinde başlayan iki âyetin, Kur'an'dan olduğunu bildirmiş ve Hz. Ömer: "Allah'a yemin ederim ki, bunlara dair ben senden başka bir delil istemeyeceğim. Çünkü Peygamber gerçekten böyle (âyette belirtilen özellikleri taşıyor) idi." diyerek âyetleri Mushaf'a kaydettirmiştir.<sup>43</sup> Bu âyetlerle ilgili Hz. Ömer: "Getirilen âyetler üç

<sup>38</sup> Buhârî, "Tefsir (Tevbe)", 20, "Fedâilu'l-Kur'an", 3-4; Tirmizi, "Tefsir", 10; Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, I, 54; İbn Hibban, *a.g.e.*, X, 364; Kurtubî, *a.g.e.*, I, 50; Taberî, Ebû'l-Abbas Muhibüddin Ahmed Muhibüddin (694/1295), *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire fî Menâkibi'l-Aşere*, (Tsh. Muhammed Bedreddin en-Nu'asânî el Halebî), 1. Baskı, I, 109-110; İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer (774/1373), *Tefsirü'l-Kur'ani'l-'Azîm*, Beyrut 1993, II, 419; Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 233-234; Zürkânî, *a.g.e.*, I, 243-244; Suyûti, *İtkân*, I, 164-165.

<sup>39</sup> Suyûti, *İtkân*, I, 169.

<sup>40</sup> Suyûti, *İtkân*, I, 166-167.

<sup>41</sup> İbn Ebî Dâvud, *a.g.e.*, I, 157, 171; Sa'lebî, *a.g.e.*, V, 115; Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 303; Suyûti, *İtkân*, I, 166-167

<sup>42</sup> Bkz. Tevbe 9/128-129.

<sup>43</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, XII, 100-101; Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 303; İbn Kesir, *Tefsir*, II, 419; Suyûti, *İtkân*, I, 166-167.

âyet olsaydı, başlı başına bir sûre yapardım." demiştir.<sup>44</sup> İlim adamları Tевbe Suresi'nin sonundaki âyetleri getiren kişinin Huzeyme b. Sâbit el-Ensârî olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>45</sup> Her ne kadar âyeti ilk defa onlara getiren Huzeyme b. Sâbit ise de, sonrasında sahâbeden bir topluluk da bu âyetleri Resûlullah'tan (s.a.s.) duyduklarını ifade etmişlerdir.<sup>46</sup> Ahzap Suresi'nde yer alan "Müminler arasında Allah'a verdiği sözde içtenlikle sebat gösteren nice yiğitler vardır..."<sup>47</sup> âyeti ise, hem Zeyd, hem de Huzeyfe'nin şahitliği ile sabit olmuştur. Çünkü her ikisi de, bu âyet-i kerîmeyi Hz. Peygamber'den işitmişlerdir.<sup>48</sup>

Hız. Ömer'in cem olayında üstlendiği rol onun ilminin ve dirâyetinin üstünlüğüne bağlanmıştır.<sup>49</sup> İslam dininin birinci kaynağı olan Kur'an'ın hemen Hız. Peygamber'in vefatından sonra cem edilmesiyle, daha sonraki zamanlarda Kur'an'ın sıhhatine yönelik oluşabilecek zanların önüne de geçilmiş olunmuştur.

### C. Kendisini Âyetlerin Muhatabı Olarak Görmesi

Kur'an-ı Kerim tüm insanlığa hitâben indirilmiştir. Her bir insan da bu anlamda Kur'an'ın muhatabıdır. Bu sebeple kendini âyetlerin muhatabı olarak görmek, Kur'an'ı anlamanın ön şartlarından biri olarak kabul edilmiştir.<sup>50</sup> Bununla birlikte bazen âyetlerin bir kısmının özel olarak inkâr edenlere, münafıklara, günahkârlara hitap ettiği şeklinde kategorize etme yanılığısına düşülebilmektedir. Hâlbuki Kur'an'ın ilk muhatabı olan sahâbe bu konuda böyle davranmamıştır. Sahâbenin bu yönü dikkate alınarak Kur'an'da yöneltilen hitaplara ilk muhatabın kişinin bizzat kendisinin olduğu bilincinde olmak gerekmektedir.<sup>51</sup>

<sup>44</sup> Suyûti, *İtkân*, I, 174; Âlusî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullah (1270/1854), *Ruhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mes'ânî*, Beyrut ts., I, 26; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 419; Zürkânî, *a.g.e.*, I, 342.

<sup>45</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 303; Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Problemler*, (Basılmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2006, s. 154. Ayrıca bkz. İbn Ebî Dâvud, *a.g.e.*, I, 159, 164.

<sup>46</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 419. 'Ubey b. Ka'b bu âyetleri Resûlullah'tan işittiğini söylemiştir. Nakil için bkz. İbn Ebî Dâvud, *a.g.e.*, I, 168.

<sup>47</sup> Bkz. Ahzap 33/23.

<sup>48</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 303. Kur'an'ın cemi hususunda geniş bilgi için bkz. İbn Ebî Dâvud, *a.g.e.*, I, 153-174; Şen, *a.g.e.*, s. 115-163.

<sup>49</sup> Taberî, *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire*, II, 8.

<sup>50</sup> Cüneyt Eren, *Kur'an-ı Kerim'i Anlamaya Yönelik Metotlar*, Erzurum 2002, s. 50.

<sup>51</sup> Salah Abdulfettah Hâlidî, *Kur'an'ı Anlamaya ve Yaşamaya Doğru*, (Çev. Yusuf Işıcık), Ankara 1998, s. 55; Mehmet Soysaldı, "Günümüzde Kur'an'ın Anlaşılması", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 14, Sayı: 1, 2001, s. 20.

Hz. Ömer ve sahâbeye baktığımızda âyetlerin nüzûlünü hayata tatbik için isteyip beklediklerini<sup>52</sup> ve Kur'an âyetlerini hayatlarına katmaya kendilerini hazırladıklarını görmekteyiz. Onların bu yönü Kur'an âyetlerini anlarken sadece Allah rızası eksenli bakmalarına sebep olmuş ve mümkün olduğunca yanlış te'vile gitmelerine engel olmuştur. Konumuz gereği özellikle Hz. Ömer üzerinde duracak olursak, O'nun âyetleri birbirinden ayırmaksızın kendisine bir pay çıkarmaya çalışması ve âyetlerin anlaşılmasında tutulması gereken yolun bu olduğunu etrafındakilere anlatması mânidardır. Hz. Ömer'in bu yönünü ortaya koyan nakillerler bir kısmı şunlardır:

Hz. Ömer, halife olduğunda insanlara hitâben şöyle demiştir: "Resûlullah'tan sonra vahiy kesildi. Allah bize sizin haberinizi veriyordu. Şimdi biz sizin zâhirinizi biliriz. Her kim bize hayır (iyi davranış) izhâr ederse biz de ona emân veririz ve onu kendimize yakın tutarız. Onun içinde gizledikleri de bizi ilgilendirmez. İçinde gizlediği şeylerden Allah onu hesaba çekecektir. Her kim de bize kötü bir şey izhâr ederse asla ona emân vermeyiz ve onu tasdik etmeyiz. İsterse içinin güzel olduğunu ifade etsin."<sup>53</sup> Burada Hz. Ömer, "Resûlullah'tan sonra vahiy kesildi. Allah bize sizin haberinizi veriyordu. Şimdi biz sizin zâhirinizi biliriz." sözleriyle vahyin bazen kendileri arasından birilerine hitâben indiğini ifade etmiştir. Çünkü Hz. Ömer ve sahâbe zaman zaman âyetlerin bizzat bazı şahısların söz ve davranışlarının ardından indirildiğini gözlemliyorlardı. Bu da Kur'an ve Sünnet'e uyma hususunda onların her zaman teyakkuz halinde olmalarını sağlıyordu. Bu hâlin Hz. Ömer için de geçerli olması aynı hassasiyeti göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Nitekim nakiller Hz. Ömer'in bu bilinç içerisinde olduğunu göstermektedir. Mesela, Hz. Ömer Hudeybiye anlaşmasının şartlarının ağırlığını Resûlullah'a (s.a.s.) şikâyet etmiş ve bu şikâyetinde ısrar-

<sup>52</sup> Sahâbenin buyrukları hayatta tatbik için beklediklerinin göstergelerinden biri İçkinin yasaklanmasına yönelik gelen âyetler öncesinde Hz. Ömer ve bir gurup sahabinin Hz. Peygamber'e gidip bu hallerini arz etmeleridir. Nakil için bkz. Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân b. Beşir (150/767), *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, (Thk. Ahmet Ferit), Beyrut 2003, I, 116; Taberî, *Câmiü'l-Beyânî 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, VIII, 658; Sa'lebî, *a.g.e.*, II, 141; Râzî, *a.g.e.*, II, 396, 398; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 200; Taberî, *Kitâbü'r-Riyâzi'n-Nâzire*, I, 205; Neseî, *a.g.e.*, I, 109; Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi (741/1341), *Lübâbü't-Te'vil fî Meâni't-Tenzil*, Beyrut 1979/1399, I, 208; Suyûtî, *İtkân*, IV, 94.

<sup>53</sup> Buhârî, "Şehadet", 5; Abdurrezzak, *Musannef*, "Fedâilu'l-Kur'ân", III, 383; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 286-287; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, X, 307; Ebû Ya'la el-Mevsilî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ (307/919), *Müsnedu Ebî Ya'la el-Mevsilî*, (Thk. Hüseyin Selim Esed), Dimaşk 1984, I, 174; Kurtubî, *a.g.e.*, III, 16.

cı davranmıştır. Resûlullah (s.a.s.) kendisine bu hususta açık beyanda bulunmayınca oradan ayrılmış ve bu ısrarıyla Resûlullah'ı incitmiş olabileceği endişesine kapılmıştır. Bu düşünceler içerisindeyken Resûlullah (s.a.s.) tarafından çağırıldığı kendisine iletilmiş, Resûlullah'ın (s.a.s.) yanına geldiğinde ise Fetih Sûresi'nin indirildiğini Resûlullah (s.a.s.) kendisine müjdelemiştir.<sup>54</sup> Bu örnekte görüldüğü üzere O, Resulullah'ı incitmiş olabileceği ve bu sebeple kendisini kınayıcı bir âyetin inebileceği endişesine kapılmıştır.<sup>55</sup> Bu durum O'nun her ân vahyin kendisi hakkında inebileceği bilincinde olduğunu göstermektedir.

Hız. Ömer inen âyetler üzerinde tefekkür etmiş ve her inen âyetin kendisini bağlayıcı olduğunu düşünmüştür. Mesela, "Göklerdekilerin ve yerdekilerin hepsi Allah'ındır. İçlerinizdekini açıklasanız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker; dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Allâh, her şeye kâdirdir."<sup>56</sup> âyet-i kerimesi nâzil olunca, Hız. Ömer ve bir grup sahâbe Hız. Peygamber'e gelerek: "Ya Resûlullah! Biz güç yetiremeyeceğimiz amellerle mükellef tutulduk. Çünkü hiç şüphe yok ki içimizden birisi, kalbinde yer almasını istemediği şeyleri hatırandan geçirebilir." demişlerdir. Bunun üzerine Hız. Peygamber: "Belki de sizler İsrâiloğullarının, "İşittik ve isyân ettik."<sup>57</sup> dedikleri gibi demek istiyorsunuz. Sizler, "İşittik ve itaat ettik."<sup>58</sup> deyiniz." buyurmuştur. Bu cevap, onlara ağır gelmiş ve bu hususta bir yıl beklemişlerdir. Ardından Allah Teâlâ: "Allah hiç bir kimseye gücünün yeteceğinden başkasını yüklemez."<sup>59</sup> âyetini indirmiştir. Bunun üzerine Hız. Peygamber (s.a.s.): "Allah Teâlâ, yapmadıkları veya onu söylemedikleri müddetçe ümmetimin, nefislerine söylemiş oldukları (yani kalplerinden, zihinlerinden ve akıllarından geçirdikleri) şeyi bağışlamıştır."<sup>60</sup> buyurmuştur. Hız. Ömer ve diğer sahâbenin gelip Hız. Peygamber'e âyeti sormaları, onların sürekli

<sup>54</sup> Buhârî, "Tefsir (Feth 1)", "Megazi", 33; Muvatta, "Kur'an", 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 255; Tirmizi, "Tefsir", 48; Ebû Ya'la el-Mevsilî, *a.g.e.*, I, 138; Taberî, *Câmiü'l-Beyânî 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, XXI, 242; Sa'lebî, *a.g.e.*, IX, 40; Kurtubî, *a.g.e.*, XVI, 259; Hâzin, *a.g.e.*, VI, 186.

<sup>55</sup> Sahâbenin genelinde her an kendileri için uyarı niteliğinde âyet inme kaygısı görülmüştür. Mesela, İbn Ömer: "Biz Resûlullah hayattayken hakkımızda Kur'an âyeti iner endişesiyle hanımlarımıza karşı rahat davranamaz ve istediğimiz gibi konuşamazdık. Fakat vefatından sonra bu hususta daha rahat davrandık." demiştir. Söz konusu rivayet için bkz. Buhârî, "Nikah", 80; İbn Mâce, "Cenâiz", 65.

<sup>56</sup> Bakara 2/284.

<sup>57</sup> Bkz. Nisâ 4/46.

<sup>58</sup> Bkz. Bakara 2/285.

<sup>59</sup> Bakara 2/286.

<sup>60</sup> Râzî, *a.g.e.*, III, 103.

Kur'an âyetlerinin tefekkürüyle meşgul olduklarını ve âyetlerin gereğini nasıl yerine getirecekleri kaygısını taşıdıklarını göstermektedir.

Hz. Ömer'in âyetlere kendisini muhatap aldığını gösteren durumlardan biri de âyetlerden etkilenip günlerce âdeti hasta bir vaziyete bürünmesidir.<sup>61</sup> Hz. Ömer'in bu hâline örnek olabilecek rivâyete göre, bir şahıs Hz. Ömer'e gelmiş ve: "Kur'an'ın en şiddetli âyetini biliyorum." demiştir. Hz. Ömer bu sözden hoşlanmamış ve: "Niçin bu âyeti öğrenmek istedin!" diyerek bu kişiye çıkmıştır. Daha sonra da o âyetin hangi âyet olduğunu sormuştur. Adam da: "(İŞ) Ne sizin kuruntularınızla, ne de Kitap ehlinin kuruntularıyla olmaz. Kötülük yapan, onunla cezalandırılır ve kendisine Allah'tan başka ne dost, ne de yardımcı bulamaz (Al-lâh'ın vereceği cezâyı hiç kimse ondan savamaz)."<sup>62</sup> âyetini okumuş ve: "Bizden her kim bir kötülük yaparsa cezasını görür." demiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer: "Bu âyet indiğinde, ruhsat ifade eden 'Kim bir kötülük yapar yahut nefisine zulmeder de sonra Allah'tan mağfiret dilerse, Allah'ı bağışlayıcı ve esirgeyici bulur.'<sup>63</sup> âyeti ininceye kadar yiyemez ve içemez duruma gelmiş-tik."<sup>64</sup> demiştir. Buradaki hâdiseye benzer bir rivâyet ise şöyledir: Hz. Ömer bir gece, Medine'de geceleyin kontrol için çıkmış ve Müslümanlardan birinin evine uğramıştır. O sırada ev sahibi namaz kılmaktadır. Hz. Ömer onun kiraatini dinlemiş ve şahıs "Muhakkak Rabbinin azabı vuku bulacaktır. Onu engelleyecek yoktur."<sup>65</sup> kısmına gelinceye kadar Tûr Sûresi'ni okumuştur. Hz. Ömer: "Kâbe'nin Rabbine yemin olsun ki bu hak bir yemindir." diyerek bineğinden inmiş, duvara yaslanmış ve bir süre o şekilde kaldıktan sonra evine dönmüştür. Bir ay süreyle evinden çıkmamış, onu yoklamaya giden halk ise rahatsızlığının sebebini anlayamamıştır.<sup>66</sup>

#### D. Kur'an'a Bütüncül Yaklaşımı

Kur'an'ın vermek istediği mesajları algılama hususunda âyetlere genel bir bakış açısıyla yaklaşıma bütüncül yaklaşım denilmek-

<sup>61</sup> Suyûtî, *Târihü'l-hulefâ*, (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1989, s. 147.

<sup>62</sup> Nisâ 4/123.

<sup>63</sup> Nisâ 4/110.

<sup>64</sup> Suyûtî, *İtkân*, IV, 133.

<sup>65</sup> Tûr 52/7-8.

<sup>66</sup> İbn Kesir, *Tefsir*, IV, 257-258. Benzer rivayetler için bkz. İbn Atıyye el-Endelüsi, Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib (541/1147), *el-Muharrerü'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*, (Thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed), Lübnan 1993/1413, I, 39; Zehebi, *Tarih*, III, 270.

tedir. Kur'an dikkatle okunduğunda onu oluşturan parçaların en küçük biriminden en büyüğüne kadar birbiriyle bağlantılı bir yapı oluşturduğu görülecektir. Yani Kur'an'ın parçaları, yerine göre birbirini tamamlayan, yerine göre birbirlerini açıklayan nitelikleriyle ayrılmaz bir bütün meydana getirmektedir.<sup>67</sup> Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılmasında bütünsellik ilkesi önemli bir işleve sahip olup,<sup>68</sup> Kur'an'ı anlamaya çalışırken tek tek âyetler üzerinde değil, Kur'an'ın bütün âyetlerinin hedeflediği anlamlar üzerinde durulmalıdır. Çünkü Kur'an'a tek tek âyetler bazında bakıldığında ya yanlış sonuçlara varılabilir veya Kur'an'ın hedeflediği sonuçlara ulaşılamayabilir. Mesela, Kudâme b. Maz'ûn'un kendisinin alkollü içki içmesinin dinen bir mahzuru olmadığına delil olarak Mâide Sûresi 93. âyeti<sup>69</sup> okuması,<sup>70</sup> Kur'an'ın anlaşılmasında bütüncül yaklaşımın ne kadar önemli olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Hâlbuki alkolün tüketilmesinin yasaklanması bir süreç izlemiştir.<sup>71</sup> Mâide Sûresi 93. âyetin bağlamı ise tamamen farklıdır.

Bütünsellik ilkesinin önemini Hz. Ömer zamanında yaşanan bir hâdise ile de izah edebiliriz: Mısır halkından bir grup valileri Abdullah b. 'Amr'a gelerek: "Biz Allah'ın kitabında bazı şeyler görüyoruz. Orada bazı şeylerin yapılması emredildiği halde amel edilmiyor. Biz bu konuda Müminlerin Emiriyle görüşmek istiyoruz." demişler ve İbn 'Amr'la birlikte Hz. Ömer'e gelmişlerdir. İbn 'Amr: "Ey Müminlerin Emiri! Mısır'da bir kısım insanlar bana gelerek: 'Biz Allah'ın Kitabı'nda bazı şeylerin yapılmasının emredildiğini, fakat bunların muktezasınca amel edilmediğini görüyoruz.' dediler ve bu hususta

<sup>67</sup> Muhsin Demirci, *Nas-Olgu İlişkisi Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, İstanbul 2008, s. 157. Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Muhammed Vehbi Dere-li, *Kur'an Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008, s. 71-73, 167-169.

<sup>68</sup> Fatih Kesler, Kesler, "Kur'an-ı Kerim'in Bütünselliği Üzerine Bir Yöntem Denemesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 15, Sayı: 4, 2002, s. 558; Demirci, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, s. 157.

<sup>69</sup> Âyet meâlen şöyledir: "İman edip iyi ve yararlı işler yapanlara bundan böyle Allaha karşı gelmekten sakındıkları ve imanlarında sebat ile iyi ve yararlı işlerine devam ettikleri, sonra takvaları ve imanları tam sağlamlaşıp kökleştiği, daha sonra da bu takva ile beraber, başkalarına iyilik eden ve her yaptığı güzel yapan ihsan mertebesine erdikleri takdirde, daha önce yeyip içtiklerinden dolayı kendilerine bir vebal yoktur. Allah da böyle güzel davrananları sever."

<sup>70</sup> Nehhâs, *a.g.e.*, II, 357; Semerkandî, Ebü'l-Leys İmamülhüda Nasr b. Muhammed b. Ahmed (373/983), *Tefsir-i Semerkandî*, (Thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmet Abdu'l-Mevcüd-Zekeriya Abdu'l-Mecîd), Beyrut 1993, I, 458; İbn Atıyye, *a.g.e.*, II, 235; Kurtubî, *a.g.e.*, VI, 297-298; Şâtibî, *a.g.e.*, III, 349.

<sup>71</sup> Bu sürecin tahlili için bkz. Kesler, *a.g.m.*, s. 563-569.



sizinle görüşmek istediler." diyerek durumu Hz. Ömer'e bildirmiştir. Hz. Ömer de onlarla görüşmeyi kabul etmiştir. Bu görüşmede Hz. Ömer, onlardan birine: "Allah ve İslâm adına söyle! Kur'an'ın tamamını okudun mu?" diye sormuş; Adam: "Evet!" deyince: "Onu tam ihâta ile ezberleyip gereğini yerine getirdin mi?" diye sormuş; Adam: "Allah için hayır!" diye cevap verince, bu kez: "Kur'an'ı gözün ile tam olarak kuşattın mı? Onu sözünde tam olarak uyguladın mı? İşlerinde tam olarak yerine getirdin mi?" diye sorular sıralamıştır. Daha sonra sonuncularına varıncaya kadar hepsine aynı soruları yöneltmiş ve sonunda: "Siz İbn 'Amr'a bütün insanları Allah'ın Kitabı'na uydurma (Allah'ın Kitabı'ndaki her işle insanları sorumlu tutma) görevini mi yüklüyorsunuz? Rabbimiz biliyor ki elbette bizim birtakım günahlarımız olacak." demiş ve ardından: "Eğer size yasaklanan günahların büyüklerinden kaçınırsanız, sizin öbür küçük günahlarınızı örtüp affederiz ve sizi değerli bir mevkie yerleştiririz."<sup>72</sup> âyetini okuduktan sonra: "Medine halkı sizin geldiğinizi biliyor mu?" diye sormuştur. Onlar: "Hayır!" diye cevaplayınca: "Eğer bilselerdi size nasihat ederlerdi."<sup>73</sup> demiştir. Bu nakilde görüldüğü üzere Hz. Ömer, "Allah ve İslâm adına söyle! Kur'an'ın tamamını okudun mu?, Kur'an'ı gözün ile tam olarak kuşattın mı?, Onu tam ihâta ile ezberleyip gereğini yerine getirdin mi?" gibi sözleriyle, Kur'an'ın anlaşılabilmesini, ona bütüncül olarak yaklaşılmaya bağlamıştır. Kur'an'dan elbette ki emir ve nehiy anlamında birçok hüküm çıkarılabilir. Ancak çıkarılan hükümlerin bağlayıcılığı ve uygulanabilirliği yine Kur'an'ın bütüncül hedeflerine ve yine hükümlerdeki illetlerin hâlihazırda devamına bağlıdır. Aksi halde Kur'an'daki her bir âyet ayrı ayrı değerlendirilir ve bir sonuca varılmaya çalışılırsa, Kur'an'ın bireysel ve toplumsal hedeflerine varabilmek zorlaşacaktır. Hz. Ömer'in sözlerinin sonunda Medinelilerin gelenlerden haberdar olup olmadıklarını sorması ve "Şayet sizin bu halinize vâkıf olsalardı bu hususta nasihat ederlerdi." demesi önemlidir. Zira gelen şahıslar Mısır'da yaşıyorlardı ve onları eğitmekle görevli olan kişi de İbn 'Amr'dı. Yani onlar Kur'an'ı nasıl anlayacaklarını İbn 'Amr'dan öğreniyorlardı ve Medinelilerin Kur'an anlayışlarının geri planını oluşturan imkânlarla sahip değillerdi. Nitekim Medineliler, Kur'an'ın nüzûl sürecine tanıklık etmişler ve Hz. Peygamber'in eğitiminden geçmişlerdi. Ayrıca sahâbenin ilimde ileri gelenlerinin birçoğu da hâlen Medine'de ikamet etmekteydi. Yani Medine'de Kur'an'a bütüncül bakmaya yönelik bir kültür oluşmuştu.

<sup>72</sup> Nisâ 4/31.

<sup>73</sup> Nakil için bkz. Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, VI, 658-659; Suyûti, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, IV, 356-357.

H. Ömer, Kur'an'ın algılanmasında bütüncül algılamaya önem vermiş ve Kur'an âyetlerinin bu yönde anlaşılması gerekliliğini vurgulamıştır. Örnek olarak O, bir gün Abese Süresi'ni okurken, "وَفَاكِهَةٌ وَأَبٌ"<sup>74</sup> âyetini okuduktan sonra: "Bütün bunların (Abese Süresi 27-30. âyetlerin) ne olduğunu biliyoruz ama "أَبٌ" ne demektir?" diyerek elindeki âsâyı kaldırmış ve: "Allah'a yemin ederim ki, kişinin kendisini olmadık zorluklara koşması budur. Ey Ömer! "Ebb" kelimesinin ne olduğunu bilmesen sana ne zararı olur? Bu kitapta size açıkça anlatılanlara uyunuz, böyle olmayanları da bırakınız,<sup>75</sup> bize tekellüfe girmek (yani üstümüze elzem olmayan işlere kendimizi kaptırmak) yasaklanmıştı."<sup>76</sup> demiştir. Burada söz konusu olan durum, meseleye bütüncül olarak bakılması gerekliliğinin H. Ömer tarafından kavranması ve kendisini dinleyenlere de bildirilmesi olarak tahlil edilebilir. Buradan hareketle gerek Kur'an'ın bütünü olsun, gerekse tek tek âyetler olsun mesajın anlaşılabilirliği mevcutsa bununla yetinmek mesajı algılayan kişi bakımından yeterli olacaktır. H. Ömer'in anlamadığı şey kelimenin kendi mânâsıydı ve onu bilmemek âyetin genel mânâsının anlaşılmasına hâle getirmiyordu. Çünkü genel mânâ anlaşılıyordu.<sup>77</sup> Ayrıca O, "أَبٌ" in şeklini, türünü bilmek istemiştir. Yoksa bu âyeti okuyan herkes âyetin akışından onun topraktan biten bir bitki olduğunu anlayabilecektir. Zira âyetin siyak ve sibâkı bunu ortaya koymaktadır.<sup>78</sup>

#### E. Kur'an Âyetleri Karşısındaki Hassasiyeti

Kulluk Allah'a tam teslimiyeti gerektirmektedir. Allah'a teslimiyetin görünen yönü amellerin Kur'an'a göre tanzîmi şeklinde tezâhür etmektedir. Böyle bir alışkanlığa sahip olabilmek için öncelikle âyetlere vâkif olmak gerekmektedir.

H. Ömer'in, hakkında Kur'an âyeti bulunan bir meselede, o âyete tâbî olduğu görülmektedir. O'nun bu yönüne işaret eden çeşitli rivâyetler mevcuttur. Mesela hilafeti zamanında, 'Uyeyne b. Hisn, H. Ömer'e gelmiş ve: "Yeter artık! Ey Hattab'ın oğlu sen

<sup>74</sup> Bkz. Abese 80/31.

<sup>75</sup> İbn Ebî Şeybe, "Fedâil" 33, X, 244; Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, XXIV, 121, 123; İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 327; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, X, 406; Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (538/1144), *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, (Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Fethi Abdurrahman Ahmed Hicazi), Riyad 1998/1418, VI, 317-318; Hâkim, *a.g.e.*, II, 559; Râzî, *a.g.e.*, X, 348; Kurtubî, *a.g.e.*, XIX, 223; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 5-6, IV, 504; Şâtîbî, *a.g.e.*, I, 49; Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 295, II, 174; Suyûtî, *İtkân*, II, 4.

<sup>76</sup> Şâtîbî, *a.g.e.*, I, 49.

<sup>77</sup> Şâtîbî, *a.g.e.*, I, 53.

<sup>78</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 504.

bize bol vermediğin gibi, aramızda adaletle de hükmetmiyorsun!"<sup>79</sup> demiştir. Hz. Ömer, onun bu hareketine öfkelenmiş ve onu cezalandırmak istemiştir. Olaya şahit olan Hür b. Kays atılıp: "Ey Müminlerin Emiri! Allah Teâlâ Hazretleri, Resûlüne: "Affı esas tut, ma'rufu emret ve cahillerden de yüz çevir!"<sup>80</sup> buyurmuştur. Bu adam da cahillerden biridir." demek sûretiyle ona engel olmuştur. Âyeti işiten Hz. Ömer olduğu yerde kalmış ve hiç bir şey yapmamıştır. Bu rivâyeti aktaran İbn Abbâs devamında: "Hz. Ömer, Kur'an âyetleri söz konusu olduğunda duraksar, Onun aksine davranış sergilemezdi." demektedir.<sup>81</sup> İbn Abbâs'ın buradaki sözleri, Hz. Ömer'in âyetler karşısında her zaman teslimiyet ölçütünü benimsediğini göstermesi bakımından önemlidir. Hz. Ömer'in bu yönüne işaret bağlamında Abdullah b. Ömer de şunları söylemiştir: "Hz. Ömer'in yanında Allah zikredildiğinde veya Kur'an'dan bir âyet okunduğunda öfkelenmediğini asla görmedim.<sup>82</sup> Yanında Allah anıldığında veya yanında bir insan Kur'an'dan bir âyet okuduğunda isteğini ondan alırdı."<sup>83</sup>

Hz. Ömer'in öfkeli olduğu durumlarda yanında Kur'an okununca öfkесinin geçtiğine yönelik Bilal'den de (r.a.) bir rivâyet nakledilmiştir.<sup>84</sup> Bu nakiller Hz. Ömer'in âyetler karşısında hassasiyetinin ve itaatının göstergesi olarak değerlendirilmelidir. O'nun bu yönüne işaret eden bir hâdise de şöyle gelişmiştir: Hz. Ömer, bir gün insanlara hitâben: "Kadınlara vereceğiniz mehirler, karşınızdakinin zenginliği ne olursa olsun kırk ukiyyeden<sup>85</sup> fazla olmasın. Bu miktardan fazla mehir veren olursa, bu fazlalık Beytül-Mâl'e aktarılacaktır." demiştir. Bu sözler üzerine bir kadın: "Senin böyle bir şeye yetkin yoktur." demiştir. Hz. Ömer kadına bunun nedenini sorunca,

<sup>79</sup> 'Uyeyne b. Hisn, Hz. Ebû Bekir'in hilafeti zamanında, Hz. Ebû Bekir'den bir toprak parçası istemiş fakat toprağın verilmesini Hz. Ömer engellemiş ve bu durum Müellefe-i Kulüb'e zekattan pay verilip verilmeyeceği hususunda dayanak noktası olmuştur. Burada Uyeyne'nin sözlerinin sebebi budur. Söz konusu hâdise için bkz. Taberî, *Câmiü'l-beyâni 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, XI, 522; Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî (587/1191), *Bedaiü's-sanai' fî tertibi's-şerai'*, Beyrut 1982, II, 45; Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 181.

<sup>80</sup> Araf 7/199.

<sup>81</sup> Buhârî, *İtisam*, 2; İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, V, 1639; İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 198; Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 347; İbn Kesir, *Tefsir*, II, 289. Bu âyet-i kerime kimi bilginlerce cihadî emreden kılıç âyetiyle nesh olunmuştur. Ancak Kurtubî'ye göre Hz. Ömer'in bu âyet-i kerimenin hükmüne boyun eğmesi, Hurr'un da bu âyet-i kerimeyi delil göstermesi, âyetin mensuh olmayıp muhkem olduğuna delalet etmektedir. Bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 347.

<sup>82</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 309; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, X, 359.

<sup>83</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, X, 359.

<sup>84</sup> Bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, X, 360; Muhammed Rıza, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>85</sup> Bir ukiyye, kırk dirhemdir. Bir dirhem 2.979 gr. gümüşdür.

kadın: "Çünkü Yüce Allah: "...Onlardan birisine yüklerle (mehir) vermiş olsanız bile ondan geri hiçbir şey almayın..."<sup>86</sup> buyurmaktadır." diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer: "Bir kadın isabet etti, bir adam da yanıldı,<sup>87</sup> herkes Ömer'den daha fakih!" diyerek bu kararından vazgeçmiştir.<sup>88</sup>

Nakillerde görüldüğü üzere bazen var olan bir âyete rağmen, farkındalığın yitirildiği durumlarda yanlış bir yargıya varılabilmektedir. Ancak Hz. Ömer'in vardığı yargı, kasit içermemektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî Hz. Ömer'in yasaklama tavrının haram kılma anlamında olmadığını, amacının nedb anlamında eğitime olduğunu söylemektedir.<sup>89</sup> Hz. Ömer kendisine bir kadının âyeti hatırlatmasından memnun olarak ve takdir ederek hatasından dönmesiyle âyetlere tabii olma hususunda örneklik teşkil etmiştir.

Hz. Ömer'in âyetler karşısındaki hassasiyetini gösteren durumlarından biri de hiç şüphesiz Resûlullah'ın vefatı esnasında yaşanmıştır. O, Resûlullah'ın (s.a.s.) ölümü üzerine fevrî hareketlerde bulunup, adeta O'nun vefatını kabul etmeyince, Hz. Ebû Bekir, O'na ve bu hâli yaşayan topluluğa hitâben "Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür ya da öldürülürse, gerisin geriye (eski dininize) mi döneceksiniz? Kim (böyle) geri dönerse, Allah'a hiçbir şekilde zarar vermiş olmayacaktır. Allah, şükredenleri mükâfatlandıracaktır."<sup>90</sup> ve<sup>91</sup> "Şüphesiz sen de öleceksin, onlar da ölecekler."<sup>92</sup> âyetlerini okuyunca, O bu tutumundan vazgeçmiştir.<sup>93</sup> Hz. Ebû Bekir'in Âl-i İmrân Sûresi 144. âyeti okumasının ardından Hz. Ömer: "Sanki biz bu güne kadar bu âyeti hiç duymamıştık." demiştir.<sup>94</sup> Yine orada bulunan diğer sahâbe de aynı

<sup>86</sup> Bkz. Nisâ 20.

<sup>87</sup> Beyhakî, *a.g.e.*, VII, 233; İbn Atıyye, *a.g.e.*, II, 29; İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafîri (543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut 2003/1424, I, 469; Râzî, *a.g.e.*, IV, 13; Kurtubî, *a.g.e.*, I, 286-287; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 478; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, (Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki), Kahire 2003/1424, IV, 293, 294; İbn Âşur, *Tahrîr*, IV, 289.

<sup>88</sup> İbn Atıyye, *a.g.e.*, II, 29; Râzî, *a.g.e.*, IV, 13; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 99; Neseî, *a.g.e.*, I, 216; Suyûtî, *Durrü'l-mensûr*, IV, 293; İbn Âşur, *Tahrîr*, IV, 289;

<sup>89</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 470.

<sup>90</sup> Âl-i İmrân, 3/144.

<sup>91</sup> Buhârî, *Fedâilu's-sahâbe*, 5; Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Âsar*, s. 214; Sa'lebî, *a.g.e.*, III, 178; Kurtubî, *a.g.e.*, IV, 223.

<sup>92</sup> Zümer 39/30.

<sup>93</sup> Buhârî, "Fedâilu's-sahâbe", 5; Kurtubî, *a.g.e.*, XV, 254.

<sup>94</sup> Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Âsar*, s. 214; Hâkim, *a.g.e.*, II, 323. Hz. Ömer'in burada takındığı tavrın kötü niyetli kimselerin Hz. Peygamber'in vefatını fırsat bilip karışıklık çıkarmalarını engellemeye yönelik stratejik tedbir olduğunu ifade edenler

şeyi söylemiştir.<sup>95</sup> Bu nakil Hz. Ömer'in o güne kadar bu âyetleri duymadığına yönelik bir delil olarak anlaşılmamalıdır. Zira Hz. Ömer'in Âl-i İmrân Sûresi 144. âyetin nerede ve ne zaman indiğine dair insanlara bilgi verdiği kaynaklarda yer almaktadır.<sup>96</sup> Dolayısıyla yukarıda verilen bilgiler Hz. Ömer'in âyetle teskin olduğunu ve âyetin içerdiği mânâ doğrultusunda hareket ettiğini göstermektedir.

Hz. Ömer hilafeti zamanında halkın durumunu yakından görmek için teftişler yapmıştır. Yine böyle bir gecede, Abdurrahman b. Avf ile birlikte Medine'de güvenliği temin etmek için dolaşırken, kapısı biraz açık, içeriden yüksek seslerin geldiği bir evin içerisinde içki içen bir topluluğun varlığından şüphe etmişlerdir. Hz. Ömer, eve girip girmemeleri hususunda Abdurrahman b. Avf'a danışmış, O da: "Biz Allah'ın yasak kıldığı bir şeyi yapıyoruz. Yüce Allah: "Birbirinizin kusurunu araştırmayın."<sup>97</sup> buyurduğu halde biz kusur araştırdık." şeklinde görüşünü beyan etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer eve girmekten vazgeçmiştir.<sup>98</sup> Bu nakle benzer olup başka şahıslarla ilgili nakiller de mevcuttur. Hepsinin ortak noktası Hz. Ömer'e bu âyetin hatırlatılmasıyla Hz. Ömer'in işin iç yüzünü araştırmaktan vazgeçtiği yönündedir.<sup>99</sup>

Kur'an yirmi üç senelik süre zarfında nâzil olduğu için yasaklamalar da bir süreç içerisinde tamamlanmıştır. Nitekim kâfirler önceleri Müslüman hanımlarla evlenmişler, Müslüman erkekler de müşrik kadınlarla evlenmişlerdir. Fakat daha sonra bu husus, "...Kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın..."<sup>100</sup> âyeti ile yasaklanmıştır. Bunun üzerine Hz. Ömer Mekke'de bulunan ve müşrik

---

de olmuştur. Bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, IV, 223; Ramazan Boyacıoğlu, "Hz. Muhammed'in Hastalığı Sırasında Hz. Ömer'in Tavrı ve Halife Seçimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, Sayı: 1, Sivas 2002, s. 89. Hz. Ömer'in buradaki tutumu üzerine geniş mülâhaza için bkz. Müslümânî, Mâlik, *Ömer İbnu'l-Hattâb*, Suriye 2006, s. 118-123.

<sup>95</sup> Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Âsar*, s. 214.

<sup>96</sup> Bkz. İbn Atıyye, *a.g.e.*, I, 529; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I, 388.

<sup>97</sup> Hucurat 49/12.

<sup>98</sup> Abdurrezzak, es-San'ânî, el Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm (211/827), *Tefsîrû'l-Kur'ân*, (Thk. Mustafa Müslim Muhammed), Riyad 1410/1989, III, 233-234. Sa'lebî, *a.g.e.*, IX, 83; Kurtubî, *a.g.e.*, XVI, 333-334. Burada söz edilen ev, Rebî'a b. Ümeyye b. Halef'in evidir. Nakilden anlaşıldığı kadarıyla içeridekilerin içki içtiklerini Hz. Ömer ve Abdurrahman b. Avf görmüşlerdir. Bkz. Abdurrezzak, *Tefsîr*, III, 234.

<sup>99</sup> Nakiller için bkz. Abdurrezzak, *Tefsîr*, III, 234; Kurtubî, *a.g.e.*, XVI, 333-334.

<sup>100</sup> Bkz. Mümtehine 60/10.

olan iki hanımını derhal boşamıştır.<sup>101</sup>

Hız. Ömer'in âyetler karşısında takındığı tutumu gösteren nakillerden biri de şöyledir: Hız. Ömer'in "**Şâyet onlara "Kendinizi öldürün" yahut "Memleketinizden çıkın" diye emretmiş olsaydık, pek azından başkaları bunu yapmazlardı. Kendilerine verilen öğüdü yerine getirmiş olsalardı onlar için daha iyi ve daha sağlam olurdu.**"<sup>102</sup> âyeti için: "Allah'a yemin olsun ki, şâyet Rabbimiz, kendimizi öldürmemizi bize emretseydi, muhakkak ki biz bunu yapardık. Bize bunu emretmeyen Allah'a hamd-ü senalar olsun." dediği rivâyet edilmiştir.<sup>103</sup> Hız. Ömer'in buradaki sözleri Kur'an'ın emirlerine yönelik sadakatini göstermektedir. Nitekim Hız. Ömer'in bu sözlerinden Resûlullah (s.a.s.) haberdar olunca: "Şüphesiz benim ümmetimden öyle adamlar vardır ki, onların kalplerindeki iman, en sabit dağlardan daha kararlıdır." buyurmuştur.<sup>104</sup>

#### F. Âyetlerle İstişhât Etmesi

Hız. Ömer hayatının her ânını Kur'an âyetleriyle süslemeye çalışmıştır. Mesela, Namaz kılmak için kâmet getirildiğinde Hız. Ömer'in yüzünü insanlara dönerek: "Ey insanlar safları düzgün tutunuz. Zira Allah sizi, 'Sâf sâf dizilenler biziz. Allah'ı zikredip Onu tenzih edenler biziz.'<sup>105</sup> diyen meleklerin durumunda görmek ister. Safları düzgün tutun. Ey falan sen öne geç. Ey filan sen geri geç." dediği ve saflar düzelince öne geçerek tekbir aldığı şeklinde nakiller mevcuttur.<sup>106</sup> Başka bir nakilde ise, Hız. Ömer'in namaza başlarken "**Kalkacağın zaman da Rabbini hamd ile tesbîh et.**"<sup>107</sup> âyetini okuduğu bildirilmiştir.<sup>108</sup> Yine Hız. Ömer'in gece namazı kılmak için ailesini uyandırırken "**Ailene ve ümmetine namaz kılmalarını emret, kendin de namaza devam et...**"<sup>109</sup> âyetini okuyarak onları namaza çağırıldığı nakledilmiştir.<sup>110</sup>

<sup>101</sup> Buhârî, Şurût, 15; Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, XXII, 583; Sa'lebî, *a.g.e.*, IX, 295; Mâverdi, *a.g.e.*, V, 523; Kurtubî, *a.g.e.*, XVIII, 65; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 213.

<sup>102</sup> Nisâ 4/66.

<sup>103</sup> Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, I, 240; Râzî, *a.g.e.*, IV, 130; Zemahşeri, *a.g.e.*, II, 103. Hız. Ömer'in bu sözlerinden âyette geçen '*kendinizi öldürün*' buyruğunun mecâzî olmadığı da anlaşılmalıdır.

<sup>104</sup> Bilmen, Ömer Nasûhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Alisi ve Tefsiri*, İstanbul 1992, II, 621.

<sup>105</sup> Saffât 37/165-166.

<sup>106</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, XIX, 653; İbn Atıyye, *a.g.e.*, IV, 489; Kurtubî, *a.g.e.*, XV, 138; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 26.

<sup>107</sup> Tûr 52/48

<sup>108</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, I, 116; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 262.

<sup>109</sup> Bkz. Tâhâ 20/132.

Bir defasında şahsın biri Hiz. Ömer'e gelerek "Ey Müminlerin Emiri, ben birisini öldürdüm. Benim için tevbe var mı?" diye sormuş, Hiz. Ömer de ona: "Hâ, Mîm. Bu Kitab'ın vahyolunup bölüm bölüm indirilmesi, Aziz ve Âlim olan Allah tarafındandır. O, aynı zamanda günahları bağışlar, tevbeleri kabul buyurur, ama cezalandırması da çetin olup, lütuf ve ihsanı pek geniştir. Ondan başka tanrı yoktur. Dönüş yalnız O'na olacaktır."<sup>111</sup> âyetlerini okumuş ve: "Çalış, ümidini kesme." demiştir.<sup>112</sup>

Hiz. Ömer'e hilafeti zamanında yağmurun uzun süredir yağmadığı ve artık insanların ümitlerini yitirdikleri bildirilince: "Şimdi size yağmur yağdırılır." demiş ve ardından "Odur ki insanlar artık ümitlerini kestikten sonra yağmur indirir, rahmetini her tarafa yayar. O, gerçek dost ve hâmidir, bütün övgülere ve hamdlere layıktır."<sup>113</sup> âyetini okumuştur.<sup>114</sup>

Hiz. Ömer'in Muhacirler'e devletten atıyyelerini (maaş) ödediğinde: "Bu, Allah'ın size dünyada vaat ettiği'dir. Ahirette ise elbette daha çoktur." dediği ve ardından: "Zulmedildikten sonra Allah yolunda hicret edenleri Biz dünyada elbette güzel bir şekilde barındıracağız. Âhîret mükâfatı ise elbette daha büyüktür; bilmiş olsalardı."<sup>115</sup> âyetini okuduğu rivâyet edilmiştir.<sup>116</sup>

Hiz. Ömer'in hayatından bazı kesitler oluşturan yukarıdaki örnekler, hayatın her ânını Kur'an'la süslemeyi âdet edindiğini gösterdiği gibi, O'nun Kur'ânî donanımının anlaşılabilmesi için de ayrıca önem arz etmektedirler.

<sup>110</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, XVI, 217-218; İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, VII, 2442; İbn Atıyye, *a.g.e.*, IV, 71; Kurtubî, *a.g.e.*, XI, 263; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 179.

<sup>111</sup> Mümin 40/1-3.

<sup>112</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, XX, 278; İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, X, 3263, 3264; İbn Atıyye, *a.g.e.*, IV, 546; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 76.

<sup>113</sup> Şûrâ 42/28.

<sup>114</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, XX, 511; Sa'lebî, *a.g.e.*, VIII, 319; Râzî, *a.g.e.*, IX, 599; Kurtubî, *a.g.e.*, XVI, 29; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 125; Mâverdi, *a.g.e.*, V, 203. Mâverdi'de nakil yer almakla birlikte Hiz. Ömer'in âyeti okuduğu yer almamaktadır.

<sup>115</sup> Nahl 16/41.

<sup>116</sup> Rivâyet için bkz. Taberî, *Câmiü'l-Beyâni 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, XIV, 224-225; Nehhâs, *a.g.e.*, IV, 67; Sa'lebî, *a.g.e.*, VI, 18; Mâverdi, *a.g.e.*, III, 189; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 448; Râzî, *a.g.e.*, VII, 209; Kurtubî, *a.g.e.*, X, 107; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 591.

### Sonuç

Hz. Ömer hayatın her safhasında Kur'an'ı birincil kaynak olarak görmüştür. O, Kur'an metninin nâzil olduğu, yani Hz. Peygamber'in kendilerine öğrettiği şekliyle korunmasına ve bu hususun bütün Müslümanlar tarafından gözetilmesine büyük önem vermiştir. O'nun buradaki gayesi, metindeki mânânın bozulmaması ve Şâri'nin mânâda gözettiği gayenin metinde saf bir şekilde görülebilmesini sağlamaktır.

Kur'an'da yer alan âyetlerin her birinden kendisine bir pay çıkaran Hz. Ömer, Kur'an'ı anlarken bütüncül bir yaklaşımı esas almıştır. Böylelikle O, Kur'an'ı anlamada bir metot ortaya koymuştur. O'nun herhangi bir anda karşılaştığı âyetlerin hükmüne boyun eğişi Kur'an karşısındaki hassasiyetini göstermesi bakımından kayda değerdir. O yaşam sürecinde karşılaştığı meselelerle ilgili olan bir âyeti hemen oracıkta okuyarak bunu bir hayat tarzı olarak benimsemiş, böylece hayata Kur'an penceresinden baktığını göstermiştir.

Sonuç olarak Hz. Ömer Kur'an'ı hayatın her safhasında önde tutmuş, âdeta yaşamını Kur'an'la bezemiştir. O'nun bu yönü sonraki dönem insanların da Kur'an'a bakışına bir ışık tutması bakımından önemlidir.



## Fıkıh-ı Ekber Risaleleri

Dr. Arif AYTEKİN

### Özet:

İslam'ın inanç esaslarını ifade eden "Akaid Risaleleri", İslam âlimlerince Dinin Kur'an ve Hadis gibi iki temel kaynağı esas alınarak yazılmıştır. Bu şekilde hem iman edilecek hususların doğru ve eksiksiz bir şekilde belirlenmesi ve hem de bir takım batıl inançlar karşısında Müslümanların inanç esaslarının korunması gibi temel ihtiyaçlar karşılanmıştır. Bu konuya ilk defa ilmî bir disiplin ölçüsünde bakan, İmam Ebu Hanife olmuştur. İmam, bu disiplinin adını da "el-Fıkhu'l-Ekber" olarak koymuştur. Ancak bu konuda ona atfen yazılan metinlerin korunmasında bir takım problemler görülmüştür. Günümüze kadar gelen ve Dinin bir klasiği olarak bundan sonra da yaşayacak olan bu ilmî metinlerin "Tenkitli Neşir" usulü ile yeniden ele alınması ve problemlerin giderilmesi gerekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Temel kaynaklar, Akide, Risale, Fıkıh-ı Ekber, Tenkitli neşir.

### Abstract:

The basic principles of Muslim Creed have been deduced from the essential sources as the Holly Quran and Traditions by the Muslim scholars and titled " al- Fikh al-Akbar ". Thus the earliest articles on Islamic Creed had been maintained in one hand, and on the other hand the Beliefs of the Muslim peoples has been protected against of some destructive currents in the community.

These earliest articles had been written by disciples of Ebu Hanife in this field- study and then came the others. It is a matter of fact that all these earliest articles must be criticized and editioned once again.

**Key Words:** Creed, al-Fikh al-Akbar, essential sources, to protect, article, to deduce, critical edition.

### Giriş:

Hız. Peygamber döneminde Müslümanlar, ister hukukî olsun ister itikadî olsun, meselelerini bizzat Hız. Peygambere sormak suretiyle yahut vuku bulan bir olay üzerine Hız. Peygamberin yaptığı açıklamalar ile halletmiş oluyorlardı. İtikadî meseleler daha çok kabir azabı, ahiret ahvali ve kader gibi konular etrafında kendini gösteriyordu.<sup>1</sup> Hız. Peygamberden sonra, Hulefa-i Raşidin döneminde ise olaylar ve meseleler daha da artmıştı. Bu dönemde özellikle itikadî meselelerin başında iman, ilahî adalet, tekfir ve imamet gibi, fertlerin toplumsal ilişkilerini derinden etkileyen önemli hususlar<sup>2</sup> gündeme geldikçe bu meseleleri de önde gelen fakih Sahabiler çözümlüyordu. İslam coğrafyası genişledikçe yeni müslüman olanlarla birlikte çeşitli dinlere, mezheplere ve değişik kültürlere ait meseleler de İslam toplumuna girmekte idi. Öyle ki bu yabancı inanç ve düşüncelere karşı İslam akidesini savunma ihtiyacı belirmişti.<sup>3</sup> Bilindiği gibi, Hız. Osman'ın şehadeti hadisesi, Cemel ve Sıffin olayları ile başlayıp İslam toplumunda daha sonraları siyasî ve ilmî hüviyette gelişen bir takım cereyanlar kendini göstermeye başlamış, diğer yandan kelâmî ve felsefî metotlarla çalışan bir takım bidat ehli gruplar ortaya çıkmıştı. Ehl-i sünnet dışı kalan bazı mezhep ve fırka mensupları, Kur'an ve Hadis'ten çıkardıkları nasları kendi görüşleri doğrultusunda tevil ve hatta tahrif etmeye yelteniyorlardı. Hiç şüphesiz yok ki bu kişilerin delilleri daha çok aklî ve üslupları da felsefî yahut beşerî idi. İşte bidat fırkalarının bu tutumları karşısında Ehl-i Sünnet akidesinin de naslar muvacehesinde, beşerî üslup içinde yeniden ifade edilme ihtiyacı duyulmuş olmalıdır. Bu noktadan hareketle "el-Fıkhu'l-Ekber" risalelerinin tasnif edilmeye başlandığı bilinmektedir.<sup>4</sup> Fakat bu tasnif hareketlerinin öncesinde, batıl inançlara karşı yazılan reddiyeler gelmektedir. Sahabe döneminden

<sup>1</sup> - Hadis kitaplarında Kader hakkında mevcut olan "Kitap" ve "Bab" altında verilen Hadislere bakılınca bunlar çok açık bir şekilde görülecektir. Kabir azabı, Cennetlikler ve Cehennemlikler, Müşrik çocuklarının durumu vb. konularda insan sorumluluğunu da gerektiren meseleler geniş yer tutmaktadır.

<sup>2</sup> - İslamda ilk fikri hareketler ve Şia, Havaric ve Mutezile gibi mezhepler ile bunlara bağlı fırkalar ortaya çıkıyordu. (Bkz. Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, II/433-558; Prof Dr. Saim Yeprem, İrade Hürriyeti ve İmam Matürîdî, 3. baskı, s.154-159)

<sup>3</sup> -Doç. Dr. Ramazan Altıntaş, Ebu Hanife'nin Kelam Metodu ve "el-Fıkhu'l-Ekber" adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar, İslami Araştırmalar Dergisi, cilt 15, sayı 1-2/ 189-190

<sup>4</sup> - Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. : el-Bağdâdî, s.21 ; eş-Şehristânî, el-Milel (el-Fasl kenarında) 1, 54, 57, 62, 144 ve 195; eş-Şâtîbî, el-i'tisâm, II, 220: Zâhid el-Kevserî, Tebyinu kezbi'l-müfterî mukaddimesi, s.10, 12, s. 121, 123; A.J. Wensinck, Muslim Creed, s.105.

sonra Tabiun ve Etbâuttabiin dönemlerinde itikadî konularda münakaşalar olmuş ve batıl inanç sahiplerine karşı cevap sadedinde söz konusu reddiyeler yazılmıştır. Hasan el-Basri (ö.110/ 728), İmam Ebu Hanife (ö. 150/ 767) ve onlardan sonra hicri 4. yüzyıla kadar, Ehl-i sünnet önderlerinin reddiyeleri ve müdafa sadedindeki görüşleri kaleme alınmaya başlanmış, böylece İslam Akaidesini müdafa eden ilk risaleler ortaya çıkmış oluyordu.<sup>5</sup> Yaklaşık üç asır boyunca ortaya çıkan meseleler ve yapılan münakaşalar, bundan sonra kaleme alınacak olan Akaid Risalelerinin de genel çerçevesini belirlemiş sayılırdı.

İşte Fıkıh-ı Ekber risaleleri, her ne kadar reddiyeci üsluptan kurtulamamış olsa da İslam İnanç Esaslarını Kur'ana ve Sünnete dayandırarak tespit eden ilk Akaid Risaleleridir. Biz bu makalemizde sadece adı "Fıkıh-ı Ekber" olarak konmuş risaleleri ele almış olacağız. Bu yüzden İmam Azam Ebu Hanife'ye nispet edilen ve sadece ravisinin ayrı olması nedeniyle *el-Fıkhu'l-ebzat* adıyla anıldığı ileri sürülen risalenin<sup>6</sup> şerhlerini araştırmamızın dışında tuttuk. Şerhlerle olan ilgimiz, bu şerhlere esas olan ve Ebu Hanife'ye nisbet edilecek metinler sebebiyledir. Aslında o devirde Fıkıh-ı Ekber formatında ve başka ad altında bu güne kadar orijinalliğini koruyan daha mükemmel Akaid Risalesi de yazılmıştı.<sup>7</sup>

#### Fıkıh ve Fıkıh-ı Ekber:

İmam-ı Azam Ebû Hanife'ye ait olduğu kabul edilen tarife göre fıkıh, kişinin leh ve aleyhindeki şeyi bilmesidir. Geniş kapsamlı bu tarifin içerisine itikâdiyât, vicdâniyât ve ameliyât girmektedir. el-Fıkhu'l-Ebsat'ta geçtiğine göre Ebû Hanife, itikâdiyata tallük eden hususa "el-Fıkhu'l-Ekber" ismini vermiştir. Verilen bu isimden de anlaşılacağı gibi itikadî konulara, diğer vacibata nazaran bir üstünlük tanındığı açıktır. Nitekim Ebû Hanife, dinin asılları anlamında, yani temel inanç esasları anlamında kullandığı el-Fıkhu'l-Ekber'i "dinde fıkıh" olarak nitelerken, tafsîlî delillerden çıkartılmış bulunan

<sup>5</sup> - Ahmed b. Hanbel (241/855), er-Reddü ala'z-Zenadikave'l-Cehmiyye; Buhari(256/870), Efalü'l-İbad; İbn Kuteybu(276/889), el-İhtilaf fi'l-Lafz; Darimi,280/893), er-Reddü ala'l-Cehmiyye. Bu risaleler için bkz. Akaidu's-Selef Külliyyatı, Dr. Ali Sami en-Neşşar nşr. İskenderiye, 1971)

<sup>6</sup> - Doç Dr. İlyas Çelebi, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin İtikadî Görüşleri,s.31. Marmara Üniversitesi İlahiyat FakültesiVakfı Yayınları, 2. baskı.

<sup>7</sup>- Tahavi, "Beyanu Akideti Ehli's-Sünneti ve'l-cemaa" adlı Akaid risalesinin hicri 300 lerde yazıldığı tahmin edilmektedir.

fer'î hükümlere mahsus kılınan ıstılâhî manadaki fikhî ise "hükümlerde fikh" ve "ilimde fikh" diye tanımlar.<sup>8</sup>

Dinî konulardaki ameli ve vicdanî hususların itikadî bir zemin üzerine inşa edilmesi zarureti açıktır. Dinî uygulamaların temelinde itikat olmayınca, diğer hususlar Dine göre sonuç olarak bir değer arz etmez. Bu yüzden inanç esaslarına diğer dinî vecibeler arasında bir öncelik ve üstünlük tanınmış olup bu temel inanç esaslarını içine alan mesele ve konuları işleyen eserlere "el-Fıkhü'l-Ekber" denmesi uygun görülmüştür.

Ele aldıkları konulara, kullandıkları üslup ve cümle yapılarına bakarak da Fıkh-ı Ekber risalelerinin, değişik zaman ve şartlarda sırf Ehl-i Sünnet dışı mezhep ve fırkaların görüşlerine karşı reddiye için yazılmış oldukları söylenebilir. Üç ayrı fikh-ı Ekber risalesinin mevcudiyeti, her birinin muhteva, metot ve üsluplarının muhtelif oluşu, yukarıdaki düşünceyi doğrular mahiyettedir.

Fıkh-ı Ekber risaleleri, kısmen reddiyeci görünüm içinde olsa da Ehl-i Sünnet kelim ekolleri doğuncaya kadar, " Ehl-i Sünnet ve'l-cemaatin Akidesi"ni tespit ve müdafa ettiğine göre bu risalelerin muhteva yönünden değişiklik arz etmiş olabilmelerine karşılık metot itibariyle birlik göstermeleri beklenirdi. Görmek istediğimiz bu ortak özelliği üç ayrı Fıkh-ı Ekber risalesinde de tam olarak bulabilmek mümkün olmamıştır. Buna karşılık, Ehl-i Sünnet akidesinin tesbit ve müdafa döneminin en sonunda "Selef Metodu" ile yazılmış olan Akidetü'-t-Tahâvî'nin, söz konusu özelliği kendi içinde geniş çapta yansıttığını söyleyebiliriz. Şimdi biz, bu sonuncu risaleden sarf-ı nazar edip daha önce de belirttiğimiz gibi mevcut olan üç ayrı Fıkh-ı Ekber risalesini tanımaya çalışalım.

#### **Fıkh-ı Ekber I :**

İmam Azam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu risale, İmamın yaşadığı dönemde münakaşası yapılan itikadî meselelerle ilgili olarak on küsur bahis halinde kısa bir metinden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bu bahislere ait başlıca konular, yani muhteviyat şöylece özetlenebilir:

Kebîre, tekfir, iman, el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-münker, Kader, Ashap, Hz. Osman ve Hz. Ali meselesi, Fıkh-ı Ekberin (akîde) değeri, Ümmet kavramı, Tevella ve Teberra, Hz.

<sup>8</sup> - Bu konuda geniş bilgi için bkz, Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-Ebsat, M. Zahid el-Kevserî tahkiki, Mustafa Öz neşri (İmam Azam'ın Beş Eseri) İst. s.36 1981; Kemaluddîn Beyâzî, el-Usûlu'l-Munife li'l-İmam Ebî Hanîfe, s. Ragıb el- İsfahanî Müfredat, F-K-H md. ; Ebu'l-Beka, Külliyyat, s.499-500, Tehânevî, Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn I/ 31; Bekir Topaloğlu, Kelam İlmi, s.47.

Mûsa ve Hz. İsa'nın peygamberlerden olup olmadığı yolundaki münakaşa, Allah'ın mekandan münezzehe oluşu meselesi, Allah'ın sıfatları ve imanın mahalli meselesi...

Ancak Fıkh-ı Ekber (I)'in, bize kadar müstakil metin halinde gelmiş olduğunu bilemiyoruz. Ebu Muti el-Belhî (ö. 199/ 814) rivayeti ile gelen, "el-Fıkhü'l-Ebsat" adıyla bilinen ve şarihleri dahi hala tartışmalı olan<sup>9</sup> bu eserde, Ebu Hanifeye isnat edilebilecek ifadeler, rivayetlerden ve şerhlerden seçilip çıkartıldığında ancak yarım sayfa kadar bir metin elde edilmiş olur.<sup>10</sup> Ebû Mansur el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/ 944) ait olduğu belirtilen ve Haydarabad'da basılan<sup>11</sup> muhtasar şerhte, Ebu Hanife'ye isnat edilebilecek olan asıl metin parantez içine alınarak belirlenmeye çalışılmıştır. Hans Daiber'in Ebû'l-Leys se-Semerkindî'ye ait el-Fıkh'ul-Ekber'in tahkikli neşrinde ise, şerhe konu olan ve Ebu Hanifeye isnat edilebilecek ifadeler ve tarifler, bold harflerle belirlenmiş olup on sekiz cümlelik bir metinden ibarettir. Bu şerhin aslında Ebû'l-Leys se-Semerkindî (ö. 373/ 983) tarafından yapıлып yanlışlıkla Mâtürîdî'ye nispet

<sup>9</sup> - Züleyha Birinci, Ebu Muti Rivayetli el-Fıkhü'l-ekber Şerhinin Müellifi Meselesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 35 (2008/2) ;

<sup>10</sup> - Hans Daiber neşrine ait Fıkh-ı Ekber(I) metni:

الفقه الأكبر (الأول) إستخراجاً من شرح الفقه الأبسط لأبي الليث السمرقندي

لا تكفر أحداً من أهل القبلة بذب لا تنفي أحداً من الإيمان .

تأمر بالمعروف و تنهى عن المنكر .

و تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك و ان ما أخطأك لم يكن ليصيبك .

و لا تنبراً من أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم ولا تولي أحداً دون أحد .

الفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم يتعلم الرجل الإيمان والشرايع والسنن والحدود واختلاف الامة

ألايمان أن تشهد أن لا إله إلا الله و تشهد أن الله تعالى لم يفوض الايمان إلى أحد .

الإستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح بعمل الطاعة وهو معاقب في صرف الإستطاعة التي أحد ثها الله تعالى فيه و أمر بأن

يستعملها في الطاعة لا في المعصية .

لا يضركم جور من جار ولا عدل من عدل لكم أجرهم وعليه وزره .

من آمن بجميع ما يؤمن به إلا أنه قال لا أعرف موسى وعيسى عليهما السلام أ مرسلين أم غير مرسلين فإنه يكفر .

من قال لا أعرف الله تعالى أقي السماء أم في الأرض فقد كفر . ونذكره من أعلى لا من أسفل لأن الأسفل ليس من الربوبية والالوهية في شيء .

من قال لا أعرف عذاب القبر فهو من الطبقة الخبيثة الجهمية .

إن الغالب ليس هو إلا الله الصانع جلت قدرته .

لا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين البتة وهو يغضب ويرضى , غضبه عقوبته ورضاه ثوابه .

إذا قطعت الإصبع يذهب الإيمان الى القلب .

<sup>11</sup> - Matbaatu Cemiyeti Dâirati'il-meârifî'l-Osmâniyye. II. Baskı, Haydarabat 1365/1946. Birinci baskısı 1321 de yapılmıştır. Brockelman'ın bu konuda verdiği bilgi, Wensinck'e dayanır. Bkz., G.A.L. S.I, s.170; Prof Dr. Saim Yeprem, İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî, 3. baskı, s.261 (Mâtürîdî'nin eserleri listesinde sayılan "Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber" için İA Mâtürîdî mdaddesine atfen "Mâtürîdî'ye ait olduğu çok şüphelidir" notu dışında eser hakkında bilgi verilmez.)

edildiği<sup>12</sup> kanaati, "biyografik kaynaklarda, Matürîdî'nin böyle bir şerh kaleme aldığına dair hiç bir bilgi bulunmamaktadır"<sup>13</sup> şeklindeki bir not ile desteklenmiş olur. A. J. Wensinck, Matürîdî'ye ait olan ve fakat Mâtürîdî'ye nispeti ihmal edilmiş başka nüshanın da mevcut olduğunu söylese de,<sup>14</sup> onun bu konuda bir iddia sahibi olmadığı açıktır.

Kevserî'nin neşrettiği el-Fıkhü'l-Ebsat (Fıkh-ı Ekber I), Ebu Mut'î ile Ebu Hanîfe arasındaki soru ve cevaplardan oluşan sohbet üslubundadır. Bu üslubun, ravilerinin de birtakım düzeltme ve ilaveleri ile yazılı bir metin formuna sokulduğunu tabir caiz ise bir senaryo geliştirildiğini söylemek mümkündür. Bu rivayetin bu şekliyle diğer şerhlere kaynaklık ettiği açıktır. Ebû Mutî'nin rivayetinde olup da Ebu Hanîfe'ye isnat edilecek metin ile Ebu'l-Leys Semerkandî'ye nispet edilen şerhin metni hacim ve ifade yönünden bazı farklılıklara sahip olsa da temelde aynıdır. Matürîdî'ye isnat edilen Fıkh-ı Ekber şerhi'nin her iki baskısındaki<sup>15</sup> metinler için de aynı şey geçerlidir.

Ebu Hanîfe'ye daha sahih olarak isnat edilebilecek metinlerin tespitinde Fıkh-ı Ekber risalelerinin tasnifi önem arz etmektedir. Bu risaleler, A. J. Wensinck tarafından tasnif edilerek I. II. ve III. diye adlandırılıp yazarlarına nispet edilmiş durumdadır. Wensinck ayrıca risalelerin metnini konularına göre maddeleyip tercümesini ve şerhini de yapmıştır. Yapılan bu tasnifin, Fıkh-ı Ekber risalelerini tanıma kolaylık ve netlik getirdiğini söylemeliyiz. Zira bazı kaynaklarda Mâtürîdî'nin eserleri arasında bir Fıkh-ı Ekber şerhi olduğu kaydedilirken bu eserin, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen iki fıkh-ı ekberden birincisine ait olduğu belirtilmez. Halbuki Wensinck bu hususa özellikle dikkat çeker<sup>16</sup> ve kendisine has böyle bir bakış açısı ile yazar, meseleyi Fıkh-ı Ekber (I) 'in sıhhatine getirir. Neticede Ebû Mut'î el-Belhî tarafından Ebû Hanîfe'ye nispetle rivayet edilen *el-Fıkhû'l-Ebsat*'ı, Fıkh-ı Ekber (I) 'in esas kaynağı olarak görmek ister.<sup>17</sup>

Bütün bu tahminî ve istidlâlî kanaatler yanında düşünülmesi gereken bir başka husus daha vardır: Fıkh-ı Ekber adıyla Ebû Hanî-

<sup>12</sup> - DİA, 28/149-150

<sup>13</sup> - Züleyha Birinci, a.g.e,s.64 (Kitabu't-Tevhid, Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, nşr. s. XXVI 'dan)

<sup>14</sup> -A. J. Wensinck a.g.e. s.122.

<sup>15</sup> - Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber (el-Ebsat) Haydarabad, 1321(32 sayfa), 1365 baskısı 28 sayfa.

<sup>16</sup> - A. J. Wensinck a.g.e. s.122.

<sup>17</sup> - A. J. Wensinck a.g.e. s.123.

fe'ye nispet edilen risaleden Mâtürîdî'ye intikal eden miktar, sadece yarım sayfa kadar bir metinden mi ibarettir? Yine Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve daha sonraları el-Fıkhu'l-Ekber (II) diye ele alacağımız, muhteva yönünden de birincisinden oldukça geniş ve zengin olan ve gelişmiş bir "Akaid Metni" hüviyeti arz eden bu risale, Mâtürîdî'ye intikal etmemiş midir? <sup>18</sup> Ayrıca Ebû Hanife'ye isnadı yönünden bu iki risaleden hangisi mevsuktur?

Fıkıh-ı Ekber risalelerinin şerhlerinde, bu risalelerin, sahih senetlerle Ebû Hanife'ye vardığı belirtilir.<sup>19</sup> Zâhid el-Kevserî (ö. 1952) tarafından *el-Alim ve'l-Müteallim*, *el-Fıkhu'l-Ebsat* ve *Risâletu Ebi Hanîfete ilâ Osman el-Bettî'nin*, tahkikli neşri yapılmış ve metinlerin baş tarafına İmama varan senetler konmuştur. Kevserî, neşrettiği risalelerin ön sözünde ise İmam-ı Azam'ın oğlu Hammad'dan rivayet edilen Fıkıh-ı Ekber'in –ki buna Fıkıh-ı Ekber II dendiğine işaret etmiştik- Şeyhü'l-İslam Allâme Arif Hikmet'in Medine-i Münevver'deki kütüphanesinde, 226 numarada kayıtlı olan yazma nüshada râvi senedinin bulunduğunu kaydeder. Fakat nüshalar arasında önemli farklılıkların bulunduğuna ve bu risalenin tenkitli neşrine son derece ihtiyaç olduğuna işaret eder.<sup>20</sup> Ayrıca Kevserî, aslında Ebu'l-Leys es-Semerkindî'ye ait olup<sup>21</sup> fakat yanlışlıkla Mâtürîdî'ye nispet edilen Fıkıh-ı Ekber'den söz ederken bu risalenin asıl adının *el-Fıkhu'l-Ebsat* olduğunu belirtir.<sup>22</sup> Gerçekten de Mâtürîdî'ye nispet edilen "el-Fıkhu'l-Ebsat" için "el-Fıkhu'l-Ekber" de denmektedir.<sup>23</sup> Bu risalenin aslında Fıkıh-ı Ekber risalesi olduğu ancak Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammad'dan nakledilen Fıkıh-ı ekberden ayırt edilmesi

<sup>18</sup> - Fıkıh-ı Ekber II'nin, hicri IV. Asrın ortalarında kaleme alındığına dair ileri sürülen görüşlere itibar edilecek olursa, bu risalenin, Ebu Hanife'ye ait bir metin olarak Mâtürîdî'ye intikal etmesi ve kabul görmesi beklenemez.

<sup>19</sup> - Mâtürîdî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, s.2, Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, s.14.

<sup>20</sup> - Kevserî, "İmam Azam'ın Beş Eseri" önsözü, s.6-7; el-Usulu'l-Münife li'l-İmam Ebi Hanife, Tahkik, Dr. İlyas Çelebi, s.8. (Bu şerhin dört ayrı yazma nüshasında, şerhe esas olan metinlerin nüsha farkları gösterilmişse de bu, esas itibarı ile şarih'in metinlerinin tahkiki anlamına gelebilir. Karşılaştırılan nüshaların ya değişik şarihlere ait olması ya da İmamın beş risalesinin de müstakil metinler halinde edisyon kritiklerinin yapılması umulurdu.); Bu risalelerin tenkitli neşri için belirtilen ihtiyaca bu gün bile hala aynı vurgu yapılmaktadır. Bkz. Doç. Dr. Ramazan Altıntaş, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt 15, sayı 1-2/ 199- 2002.

<sup>21</sup> -Son Yapılan bir araştırmada ise bu eserin Ebu'l-Ley es-Semerkindî'ye değil de Ata b. Ali el-Cüzcânî'ye nispetinin daha isabetli görüldüğü neticesine varılır. Bkz. Züleyha Birinci, a.g.e. s.72

<sup>22</sup> - Kevserî, a.g.e. s.6.

<sup>23</sup> -Süleymaniye, Esad Ef., 1581/10; Ali Paşa, 1717/5; *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber* (el-Fıkhu'l-eb-sat), Haydarabad, 1321.

için "el-Fıkhü'l-Ebsat " diye adlandırıldığını hatırlamalıyız.<sup>24</sup> Matüridi'nin şerhine esas olan metinler de Ebu Mut'î rivayetine dayanmaktadır. Bu takdirde "el-fıkhü'l-Ekber I" hem Matüridi hem de Semerkandî tarafından mı şerh edilmiştir? Şerhlere bakıldığında, mevcut bazı farklılıklara rağmen bunu söylemek de imkânsızdır. Öte yandan en son yapılan bir araştırmada "el-Fıkhü'l-Ebsat " olarak bilinen bu risale, en eski istinsah tarihini taşıması ve diğer argümanlar ile Ata b.Ali el-Cüzcani'ye (ö. 687/ 1288) isnat edilmektedir.<sup>25</sup> Halbuki Ebü'l-Leys se-Semerkandî'ye isnat edilmesinin de <sup>26</sup> delilleri ve haklı gerekçeleri sayılmaktadır. Bunlardan en önemlisi, Hans Daiber'in tahkikli neşridir.<sup>27</sup> Sözü edilen araştırmaların vardığı bu en son merhalede geriye, Ata b. Ali el-Cüzcani'ye nispet edilen nüshanın tenkitli neşri ile Hans Daiber'e ait tenkitli neşrin bir karşılaştırılması kalmıştır.<sup>28</sup>

Şu kadarını söyleyelim ki Cüzcani'nin şerhinde, her konuda ve her bahiste, Ebu Muti rivayetine dayandığına dair atıflar yapılmaktadır. Bu davranış, diğer iki şerhte görülmez.

#### Fıkh-ı Ekber II :

Ebü'l-Müntehâ (ö. 1000/ 1592) ve Ali el-Karî (ö. 1014/ 1605) gibi âlimlerin şerhleriyle gelen ve müstakil metinler olarak da bolca bulunan el-Fıkhü'l-Ekber (II)'nin yukarıda da işaret edildiği gibi, şimdiye kadar tenkitli bir neşrinin yapıp yapılmadığını bilemiyoruz. Çeşitli tercümelemleri de bulunan bu risalenin en güvenilir metinleri, az önce adı geçen meşhur şerhlerdeki metinlerdir diyebiliriz. Şarihlerin ifadelerinden de anlaşıldığına göre, metin şerh edilirken, en az iki veya üç ayrı nüshaya müracaat edilmiştir. Buna rağmen bu gün, Fıkh-ı Ekber II'nin edisyon kritiği yapılmalı ve daha güvenilir bir metin ortaya konmalıdır. Çünkü Ali el-Karî ile Ebu'l-Müntehâ'nın, şerhlerine esas aldıkları metinlerde, kemiyet bakımından az da olsa keyfiyet yönünden çok önemli bazı farklılıklar mevcuttur. Meselâ: İmanın ziyade ve noksanlık kabul etmemesi ile

<sup>24</sup> -Kevserî, a.g.e. s.4. ; Muahmmmed Ebu Zehra da, es-Semerkandî'nin şerhettiği bu risalenin "el-Fıkhü'l-Ebsat" olması gerektiğini kaydeder. Bkz. Ebü Hanife, (Terc, Osman Keskioğlu, Ank. 1962), s.; Doç. Dr. İlyas Çelebi, İmam Azam Ebu Hanife'nin İtiakadi Görüşleri, s. 31, 2. Baskı, 2000, İstanbul.

<sup>25</sup> - Züleyha Birinci, a.g.e, s.72

<sup>26</sup> - Doç. Dr. İlyas Çelebi, Ebu Hanife'nin kelamcılığı, İtikada dair Risaleleri ve Bunların Otantik olup Olmadıkları Meselesi, İmam-ı Azam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, s. 192, KURAV Yayınları, Bursa 2005

<sup>27</sup> - Hans Daiber, Abü'l-Leys es-Semerkandî's Commentary on Abü Hanifa al-Fıkh al-absat, The Islamic Concept of Belief in the 4th/ 10th Century, Toyo- 1995.

<sup>28</sup> - Cüzcani'ye isnat edilen el-Fıkhü'l-Ekber (el-Fıkhü'l-Ebsat) şerhi, Züleyha Birinci tarafından tahkik edilmiş fakat henüz yayınlanmamıştır.



ilgili hususta, Ali el-Karî'nin metninde: "... iman artmaz ve eksilmez ..." ibaresi, Ebu'l Müntehâ'nın esas aldığı metinde önemli bir farkla: "İman artmaz ve eksilmez, fakat yakîn ve tasdik yönünden artar ve eksilir..." şeklinde yer almaktadır.<sup>29</sup> Buna karşılık Ali el-Karî aynı yerde imanın yakîn yönünden artabileceğini fakat tasdik yönünden artamayacağını beyan eder. Onun bu görüşünü Ebû Hanîfe'ye nispet etmek imkânsızdır. Zira ona göre imanın biricik rûknü olan tasdik, hiçbir şekilde artmaz ve eksilmez.

Fıkıh-ı Ekber risaleleri tercüme edilirken bilhassa bu türden farklılıklara dikkat edilmelidir. Meselâ Mustafa Öz tercümesinde Ebû'l-Müntehâ'nın itibar ettiği metin, tercümede esas alınmış olup metne sadık kalınarak tercüme edilmiştir.<sup>30</sup> Neticede Ebû Hanîfe'den menkul görüşe muhalif düşülmüştür. Bu durumda ya Ebû'l-Müntehâ'nın metni tahkik edilmek suretiyle tashih yoluna gidilmeliydi yahut tahkik neticesinde değişen bir şey olmazsa mütercim tarafından bir dipnotla meselenin izahı yapılmalıydı.

Fıkıh-ı Ekber II'yi, A. J. Wensinck'in konularına göre maddelere ayırıp İngilizceye tercüme ettiğini<sup>31</sup> söylemiştik. Bu tip metinlerin yabancı dillere yapılan tercümesinden istifade etmenin ciddi yanlışlıklara ve eksikliklere yol açabileceği kanaatindeyiz. Ancak metnin tertibini bozmadan konulara göre maddelere ayırma işleminin orijinal bir usul olduğunu da itiraf etmeliyiz. Wensinck'ten önce kısa akaid metinlerinin bu tür tasnife tabi tutulduğunu bilemiyoruz. Ne olursa olsun, bu usul, kısa metinler üzerinde yapılan ilmî araştırmalarda büyük kolaylıklar sağladığından dolayı kabul görmüş sayılır.<sup>32</sup>

Fıkıh-ı Ekber II, Fıkıh-ı Ekber I'e nazaran gerek konuları ve gerekse üslubu yönünden muahhar bir görünüm arz eder. Yine Ebû Hanife'ye nispet edilen el-Vasiyye ise bu ikisi arasında düşünülebilir. Bunlardan şöyle bir netice çıkarılabilir: Ebû Hanife'ye nispet edilen bu risaleler, mana olarak kendisine aittir denebilirse de, kalem alınmaları ve kompoze edilmeleri bakımından muhtelif zamanlara ve ayrı şahıslara ait olmaları söz konusudur. Bu hususta ilk ve en ileri sözü öyle sanıyoruz ki, A. J. Wensinck ve ona tabi

<sup>29</sup> - Ali el-Kârî, a.g.e., s.87; Ebu'l Münteha, Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber, s.58.

<sup>30</sup> - İmam Azam'ın Beş Eseri (çeviren: Mustafa Öz) s.70.

<sup>31</sup> - Wensinck, a.g.e.; s.188-197.

<sup>32</sup> - Muhammed Nasiruddin el-Elbanî, el-Akîdetu't-Tahâviyye Şerhi, Züheyr eş-Şâviş neşri, I. Baskı, Beyrut 1978; (Tahâvî'nin Akîde'si aynı usule göre maddelenmiştir. Biz, onun bu tasnifine uyararak Akîdetu't-Tahâvî'nin edisyon kritiğini ve tercümesini yapmış bulunuyoruz. Bkz. Ehl-i Sünnet İnanç Esasları Tahavi ve Akaid Risalesi, Seha Neşriyat, 1997 İst.)

olan Montgomery Watt söylemiştir. Bu kişilere göre Fıkh-ı Ekber I, hicri ikinci asrın ortalarında yaşayan Ehl-i Sünnet mensubu zahit kimselerin itikatlarının bir ifade şeklidir.<sup>33</sup> el-Vasiyye ise bundan bir asır sonra kompoze edilmiş olmalı. Fıkh-ı Ekber II, hicri dördüncü asrın ortalarında kaleme alınmış olabilir.<sup>34</sup> Tamamen ilgisiz kalamayacağımız bu ifadeler ve kanaatlerin, söz konusu akait risalelerinin muhteva ve üslubuna bakılarak söylenmiş olduğunu anlıyoruz. Gerçekten de elimizde mevcut olan Fıkh-ı Ekber II, Fıkh-ı Ekber I 'e ve el-Vasiyye'ye göre muahhar sayılabilecek terimleri muhtevidir. Meselâ; Allah'a "Şey" denilebileceği, ancak O'nun, diğer şeyler gibi olmadığı; varlığının "*cisim, cevher ve araz*"dan uzak olduğu ifade edilirken daha çok Mutezile gibi mezheplerin kullandığı terimlere şahit oluyoruz. Yine Allah'a ait sıfatların iptalinin, Kaderiye ve Mutezile'nin görüşü olduğu belirtilmektedir.<sup>35</sup> Ayrıca, "Sükûn"un da "Hareket" gibi fiil olduğu ifade edilmek suretiyle<sup>36</sup> felsefi ve Kelâmî üslubun kullanılmış olduğu söylenebilir.

"Mürctie'nin dediği gibi iyiliklerimiz makbul, kötülüklerimiz affedilmiştir demeyiz"<sup>37</sup> sözü, Ebû Hanife'den sonra kelâmî bir ekol haline gelmiş olan Mürctie'ye karşı reddiye olarak söylenmiştir. İman'da "İrca" yı, amellerde de "Cebr" i kabul eden Mürctie<sup>38</sup>'nin on iki fırkaya ayrıldıkları sayılmış olup daha çok imanın tarifinde ihtilaf ettikleri belirtilmektedir.<sup>39</sup> Ebû Hanife ve talebeleri de imanı tarif etmelerine göre Mürctie'nin dokuzuncu fırkası olarak zikredilirler.<sup>40</sup> el-Eş'arî'den (ö.324/ 936) yarım asır sonra vefat eden el-Malatî (377/ 987) Hanefî ekolünün irca töhmetinden kurtulmuş olması kanaatiyle Hanefîleri Mürctie'nin bir fırkası olarak zikretmez ancak yine de "İman artmaz ve eksilmez" diyenlerin Mürctie'den olduğunu beyanla onların bu görüşünü reddeder.<sup>41</sup> Netice olarak diyebiliriz ki Ebû Hanife ve onun sistemini takip edenler, bilhassa imanın tanımı ve evsafı hakkındaki görüşlerinden dolayı hicri dördüncü asrın bazı müelliflerince Mürctie olarak tanıtılırken hicri ikinci asrın ortalarında Mürctie'ye reddiyede bulunması oldukça müşkül

<sup>33</sup> - Montgomery Watt, Free Will and Predestination in early İslam, s.7-8.

<sup>34</sup> - A. J. Wensinck, a.g.e., s.264.

<sup>35</sup> - Fıkh-ı Ekber II, (İmam Azam'ın Beş Eseri, Mustafa Öz Neşri), s.59; Doç.Dr. İlyas Çelebi, "Ebu Hanife'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Meseleleri ve Bunların Otantik olup olmadığı Meselesi" konulu makale, İmam-ı AzamEbu Hanife ve Düşünce Sistemi, s.189-191, KURAV Yayınları, 2005.

<sup>36</sup> - Fıkh-ı Ekber II. a.y., s.60.

<sup>37</sup> - Fıkh-ı Ekber II. a.y., s.61.

<sup>38</sup> - Bağdâdî, el-fark (Muhammed Muhyiddin Abdulhamid neşri), s.59

<sup>39</sup> - el-Eş'arî, Makalat (Ritter Tahkiki), s.46.

<sup>40</sup> - el-Eş'arî, a.g.e. I, 132-133.

<sup>41</sup> - Malatî, et-Tenbih (Zâhid el-Kevserî tahkiki), s.46.

görülmektedir. Fakat Fıkh-ı Ekber II 'nin, hicrî dördüncü asrın ortalarında yazıldığını iddia eden görüşe kulak verecek olursak söz konusu müşkilin bir anlamda çözülebileceği söylenebilir.

Fıkh-ı Ekber II'de geçtiği belirttiği belirtilen muahhar ifade ve tabirlerin Fıkh-ı Ekber I ve el-Vasiyye'de geçmediğini müşahede ediyoruz. Bu da, Fıkh-ı Ekber II'nin diğer iki risaleden daha muahhar olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Zaten Fıkh-ı Ekber II'nin üslubu, Ebû Hanife'nin zamanına nispet edilemeyecek kadar kelâmî olup konuları itibariyle de daha çok reddiyecedir. Yani konulara bakış açısı, yaşadığı dönem itibariyle selef metodu açısından yadırganacak derecede cidalci ve reddiyecedir.<sup>42</sup>

Her ne kadar Fıkh-ı Ekber II'nin ve el-Fıkhü'l-Ebsat'ın ravi zinciri belirtile<sup>43</sup> ve raviler sika olsa da, bu metinlerin tam olarak Ebû Hanife'ye isnadının sahih olduğuna kesin delil teşkil etmeyebilir. Zira risaleyi kaleme alan müellif belli değildir. Bu konuda bize kesin bir ölçü veren örnek, Tahavi (ö. 321/ 933) ve kaleme aldığı Akîde'sidir. Tahavi, "Beyanu Akideti Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaa" adı altında kaleme aldığı görüşleri, Ebu Hanife Nu'man b. Sabit el-Kufî, yani İmam-ı Azam ve iki talebesi olan Ebu Yusuf (ö. 182/ 798) ile İmam Muhammed'in (ö. 189/ 805) görüşlerine uygun olarak yazdığını ve açıkladığını beyan eder. İmameynin talebelerinden Hilal b. Yahya (ö. 245/ 859) ve İsa b. Eban (ö. 280/ 893) gibi birçok fukahanın, Tahavi'nin hocaları olduğu bilinmektedir.<sup>44</sup> Tahavi'nin Akidesinin dayandığı kaynaklar olarak bu beyanından sonra "Akide"si için daha başka senet aramaya gerek kalmamıştır.

### Fıkh-ı Ekber III :

Üçüncü Fıkh-ı Ekber ise İmam Şafîi'ye (204/ 819) nispet edilir. Bu risale, ilk iki Fıkh-ı Ekber'den daha muahhar görünüm arz eder. Tasnif yönünden ve ifade bakımından muahhar olduğu açıktır. Risalenin, bizzat İmam Şafîi tarafından kaleme alındığını söyleyemiyoruz. Kâtip Çelebi'ye göre bu risale, daha sonraki Şafîi âlimlerince

<sup>42</sup> - Zaten Ebû Hanife'nin olarak bilinen akaid risalelerinin İmama nisbetinin sahih olmadığı yolundaki görüşü (Bkz. Keşmirî, Haşiyetu'l-Bedri's-Sârî ilâ Feyzi'l-Bârî, I, 45) tenkid edebilmiş değiliz. Bizim araştırmalarımızda Keşmirî'nin bu görüşüne uygun düşmektedir. (Bkz. Dr. Arif Aytakin Tahavi'nin Akidesi ve selef Akidesindeki yeri, ilgili bölümleri).

<sup>43</sup> -Doç Dr. İlyas Çelebi, a.g.y. s.189

<sup>44</sup>-Dr. Arif Aytakin, Tahavi, Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri adlı Tez,Kitabevi yayınları, 1996. (Tahavi'nin Akidesi, başta Ebu Hanife'ye nisbet edilen risaleler olmak üzere konular , "Selef Metodu" açısından mukayese edilir. Bu mukayeselerde de görüleceği gibi, İmam-ı Azam'dan gelen Akideye dair en güvenilir metin, Tahavi'nin Akidesidir. Bu gerçeğe, Ebu Hanife'den Tahavi'ye kadar gelen hoca – talebe zinciri sağlam bir delil teşkil eder.

yazılıp imamlarına nispet edilmiş olmalıdır.<sup>45</sup> A. J. Wensinck de Fıkh-ı Ekber (III)'ün on birinci asra ait olduğunu, gerçekte İmam Şafii ile ilgisinin bulunmadığını söylemek ister ve bu küçük eserin akaid risalesinden daha çok bir kelâm çalışması olabileceğine işaret eder.<sup>46</sup> Wensinck, bu risalenin de muhtasaran maddeler halinde tercümesini yapmıştır. Eserin 1900 tarihli Kahire baskısını bulamadığını esefle kaydetse de<sup>47</sup> bu eser elde mevcuttur.<sup>48</sup> Mevcut olan bu baskıya göre oldukça kısa bir tetkik neticesinde Fıkh-ı Ekber III hakkında şu bilgiyi verebiliriz.

Eser, 17 satırlık 40 sayfadan ibarettir. Eser, 63 baptan müteşekkildir. İlk babı "İlim", son babı ise "Ashap" hakkındadır. Her faslın ilk cümlesi, önceki Fıkh-ı Ekber risaleleri ve Tahâvî'nin Akîde'sine az çok benzerlik arz eder. Fakat "va'lemû" (bilmiş olunuz ki) tabiriyle başlar. Bu tabir, önceki risalelerin hiç birinde görülmez. Her faslın başındaki ilk cümleler seçilip bir araya getirilmiş olsa, belki İmam Şafii zamanına az çok uyabilecek bir metin elde edilebilir. Her faslın başındaki ilk cümleleri takip eden diğer ifadeler de serh mahiyetindeki izahlar olarak kabul edilebilir.

Fıkh-ı Ekber III'ün, Kelâm ilmine başlangıç olarak okutulabilecek vasat bir metin olduğu ve kelâmî metinlere giriş mahiyetinde İlahiyat Fakültelerinde ders kitabı olarak okutulabileceğini söyleyebiliriz.

#### Sonuç:

Bilindiği gibi klasikler, ilim dalları ve disiplinler için oldukça önemlidir. "Akaid Metinleri de İslamî ilimlerin inanç esasları konusundaki önemli klasiklerindedir. Fıkh-ı Ekber risaleleri bu açıdan değerlendirilmelidir. Her dönemde söz konusu olabilecek çeşitli inanç ve fikir akımlarına karşı en etkili stratejiyi oluşturan ve savunma hattını belirleyen kabuller, "Akaid" metinlerine geçmiştir. Kelam ve Cedel ilminin mucidi sayılan Mutezileden sonra Ehl-i Sünnet Kelam ekolünün doğuşuna kadar yaklaşık birbuçuk asırlık süre zarfında, başka bir deyişle Ebu Hanife ile başlayıp Tahavi ile sona eren dönemde, Ehl-i Sünnetin ilk Akaid klasikleri teşekkül etmiştir. Acak Ebu Hanife'ye nisbet edilen risalelerin hemen hemen hiç birinin müellifi ve telif tarihi kesin olmadığı gibi değişik müellif-

<sup>45</sup> - Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zunûn II, 1287. (Tahavi'nin yaptığı gibi, görüşler İmama nispet edilip müellifinin adı zikredilebilirdi. Bu bilimsel metodun aksine davrananların, "Görüşlerini İmama söyletmek" gibi bir yöntem uyguladıkları söylenebilir.

<sup>46</sup> - Wensinck, a.g.e. s.264-265.

<sup>47</sup> - Wensinck, a.g.e. s.265 dipnot 1.

<sup>48</sup> - Bkz. Süleymaniye, İzmirli İsmail Hakkı, 894.

lere isnat edilen şerhlerin de tamamının edisyon kritikleri yapılmadığı için metinlerin mevsukiyeti de kesin değildir. Öyleyse öncelikle Ebu Hanife'ye ve diğer imamalara nispet edilen Akaid risalelerinin tahkikli neşirleri yapılmalıdır. Böyle bir çalışmadan sonra ancak Ebu Hanife'ye ait olduğu iddia edilen risalelerin mevsukiyetinden söz edilebilir. Bu tür bir çalışmada Hangi görüşün Ebu Hanife'ye ait olduğu konusunda bize ışık tutacak olan en önemli ölçü ise Tahavi'nin Akidesidir diyebiliriz. Ebu Hanife, İslam inanç esaslarını müdafa etmek için reddiyeci bir üslup kullanmak zorunda kalmış olabilir. Ancak biz onun esas tavrının ve metodunun öncelikle Akaid ilminin temellerini belirlemekten ibaret olduğunu söylemek zorundayız. Ebu Hanife'nin temellendirdiği bu ilim, Tahavi'de olgunlaşmış ve neticede bir Akaid klasiği doğmuştur.

Akâidesindeki bu özelliği nedeniyle, metinler arasında Tahâvî'nin "*Akîde*"sine öncelik verilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü bu "*Akîde*"nin, Hanefi ekolünün itikadî görüşlerini en sahil bir şekilde tespit etmesi yanında, selef metoduna göre kaleme alınmış olup "*Eslem*" üslubu da başarı ile temsil etmektedir. Ayrıca ilk iki Fıkh-ı Ekber risaleleri ve *el-Vasiyye* kadar geniş çaplı reddiyeci ve cedelci olmayıp itikad esaslarını daha aksiyoner olarak ele alır.



## **Kuvvetler Ayrılığı Etrafındaki Yaklaşımların Tahlili**

**Dr. Halis DEMİR\***

### **Özet**

Kuvvetler ayrılığı XVII. Yüzyılda yönetenlerin iktidarını sınırlandırmak üzere geliştirilmiş bir devlet sistemidir. Bu tasnife göre devletler; parlamenter, yarı başkanlık ve başkanlık sistemi diye üçe ayrılır. Kuvvetler ayrılığının uygulamalardaki örnekleri ihtiyaçlarla ortaya çıkmış hukukun üstünlüğünü sağlamaya matuf bir sistem önerisidir. Zira adaletin tesisi, hakka saygı, yönetenlerin seçimi temel ihtiyaçlardan bazılarıdır. Bunların sağlanmasında en önemli görev, halka düşmektir. Halk, seçimle yönetime katılarak, yöneticileri denetleyerek, gerekirse hukuk ölçüleri içerisinde tepkilerini göstererek, hukukun en büyük teminatı olmaktadır. Seçim, parti, meclis vb. kurumlar zamanla oluşmuş, tekâmül etmiştir. İnsanlığın ihtiyaçlarına paralel yeni kurum, sistem, anlayış, prensip ve çözüm arayışı devam edecektir. Bu sebeple, mevcut problemleri yerinde tahlil etmek ve insanlığın ortak mirasından yararlanmak gerekir. İslam kültürü de bu miras içerisinde yer almaktadır. Sistemlerin en önemli teminatı olan eğitimli, hak ve hukuka saygılı, toplum menfaatlerini önceleyen bir insan modeli yetişmesinde bu tecrübe göz ardı edilmemelidir. Nüfusunun bir kesimi Müslüman olan ülkelerde daha sağlıklı ve birlikte yaşama ihtiyacı için İslam ahlakına atıf yapılması tercihten öte zarurettir.

**Anahtar Kelimeler:** Kuvvetler ayrılığı, parti, seçim, meclis, İslam siyaset sistemi, Başkan, adalet, hukukun üstünlüğü.

### **Abstract**

Separation of powers is a state system which was devised in order to confine rulers' power in the 17th century. According to this classification states are separated in three types such parliamentary, semi-presidential and presidential system. Separation of powers is a system proposal aiming to provide superiority of law. Because establishment of justice, respect for right and the election of administrators are some of the rights of people. The most significant duty falls to people along with the existence of institutions. People is

---

\* MEB öğretmeni – Sivas.

the biggest assurance of law participating in administration through election, inspecting administrators and showing their reactions in accordance with law. Institutions such as election, party and assembly have evolved and been created in time. New institutions, systems, conceptions, principals and seek for solution will go on in parallel with humanity's needs. So we should analyze current problems and make use of common heritage of humanity. Islamic culture is among this heritage. This experience mustn't be ignored in raising a human type who gives priority to the interest of the community, who is educated and respectful for law and right, which is the most significant assurance of systems. It is an absolute must and need for living together to refer to Islamic morality rather than preference.

**Key Words:** Separation of powers, party, election, assembly, Islamic political system, president, justice and the superiority of law.

### Giriş

Kuvvetler ayrılığı, kuvvetin kuvveti durdurması insanların hak ve hürriyetlerini koruması gayesiyle devletin yasama, yargı ve yürütme fonksiyonlarının farklı organlar tarafından icra edilmesidir. Zaman zaman kuvvet ilişkileri ölçü alınarak buna göre günümüz siyasal sistemleri bazen de önceki dönemlerdeki devlet yapıları tahlil edilmektedir. Hatta devlet sistemlerinde kuvvetler ayrılığına yer vermiş olan devletler hukuki değerlere önem veren, insan haklarına saygılı; buna yer vermemiş olanlar ise keyfi bir şekilde yönetilmiş bir devlet olarak ifade edilmektedir. Benzeri değerlendirmeler bazı yazarlar tarafından İslam için de yapılmaktadır: Kuvvetler ayrılığının bulunmadığı bir yerde istibdadın hâkim olacağını, İslam'ın da yönetimde keyfilik ve istibdada imkân veren bir yapısı bulunduğu ileri sürülmektedir.<sup>1</sup> Dünya tarihi düşünüldüğünde yeni bir kavram olan kuvvetler ayrılığı esas alınarak İslam'ın değerlendirilmesi hatta eleştirilmesi doğru mudur? Bu soruya cevap bulmak amacıyla önce bir mukayese imkânı vermesi bakımından bu makalede kuvvet ilişkilerinin örnekleri genel olarak incelenecektir. Bu konudaki bazı mukayeseler İslam toplumlarının yönetim anlayışları/tecrübeleri ile de yapıldığına göre "Hangi İslam?" sorusuna temas edilecektir. Haddi zatında Kuvvetler ayrılığı ve İslam konusunda çeşitli çalışmalar olduğu için Kuvvetler ayrılığı ve İslam gibi ba-

<sup>1</sup> Bkz. Sami Selçuk, *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*, YTD Yayınları, Ankara, 1999, 3. bs.; 67-68.



hislere girilmeyecektir.<sup>2</sup> Kuvvetler ayrılığı, daha çok kendi uygulamaları ışığında tahlil edilmiştir.

Kuvvetler ayrılığı bir sistemin hukuki olup olmadığını değerlendirmek için bir ölçü olarak görülmektedir. Kuvvetler ayrılığının ortaya çıktığı şartların belirlenmesi, yönetimleri sağlıklı bir şekilde mukayese etmemize yardımcı olacaktır. Bugün yasama, yürütme ve yargı fonksiyonlarının farklı organlarca icra edilmesi şeklinde bilinen kuvvetler ayrılığını bir yönetim sistemi olarak kabul eden kimi ülkelerin sistemleri incelendiği zaman nasıl bir durum ortaya çıkaracaktır? Konuyu incelemeye bizi teşvik eden bir diğer sebep de şudur; Ülkemizde parlamenter sistemden başkanlık sistemine geçiş tartışılmaktadır.<sup>3</sup> Acaba, bu sistemler arasında ne fark vardır? Bir diğer soru şudur. Bu sistemlerde yürütme fonksiyonunu icra eden organın yetkileri ne kadar sınırlıdır? Gittikçe güçlenen yürütme organına rağmen bu rejimi bizim "kuvvetler ayrılığı" diye isimlendirmemiz uygun olur mu? Bu konuları tartışmak maksadıyla konu şu şekilde ele alınmıştır: Bir yönetim biçimi olarak kuvvetler ayrılığı niçin geliştirilmiştir? Pratikte kuvvetler ayrılığı nasıldır? Kuvvetler ayrılığının meşhur örnekleri genel olarak tanıtılmış ve zaafı tespit edilmiştir. İktidarın kişiselleştirilmesi başlığı altında konunun farklı bir boyutu ele alınmıştır. Nihayet, kuvvetler ayrılığı merkeze alınarak eleştirilen İslam dininin yönetim anlayışı ile ilgili bazı tespitlere değinilmiştir.

### I-DEVLETİN FONKSİYONLARI

Bir devletin icra etmekle görevli ve yetkili olduğu işler genel olarak yasama, yürütme ve yargı işleridir.

Yasama, devletin toplum hayatını düzenlemek maksadıyla hukuk kuralları koymasıdır. Bu kurallar; genel, objektif, soyut ve da-

<sup>2</sup> Hacı Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Teorisinde Hukuki ve Siyasal Meşruiyet ve Kuvvetler İlişkisi", YTD, sy: 25, 1999; Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkiler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001; İzzet, Sargın, *İslam Hukuk Tarihinde Devlet ve Fonksiyonları*, Yayınlanmamış doktora tezi, Erzurum, 2001; Saffet, Köse, "İslâm'da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri", İlam Araştırma Dergisi, c: 1, sy: 2, İstanbul, 1. İslam ve yönetim konusunda iki sempozyum yayınlanmıştır. Bunlar: İslâm ve Demokrasi, Kutlu Doğum Sempozyumu, haz., Ömer Turan, Ankara, 1999; İslam ve Demokrasi Sempozyumu, yayına hazırlayanlar Ali Bardakoğlu, İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2000.

<sup>3</sup> Bu konudaki bazı tartışmalar için bkz. Nur Vergin, "Cumhuriyetin Yönetilebilirliği İçin İktidar Yapısında Değişim: Yarı-Başkanlık Sistemi", Türkiye Günlüğü, sayı: 74, 2003; sayfa 5-23.

imi<sup>4</sup> ve bağlayıcılık vasfının devlet kudreti tarafından yaptırım yoluyla temin edilmesi özelliklerini taşımaktadır.<sup>5</sup> Yasama organı olan parlamento hükümete toplumun dileklerini iletme rolü oynar, hükümetin gerçekleştirdiği politikayı denetler, görevdeki hükümetin gelecekte yerini alacak başka hükümetlere bir tür nöbet değiştirme işlevi yapar.<sup>6</sup>

Devlet fonksiyonlarından birisi olan yürütme; devletin belirlediği kuralları uygulamasıdır.<sup>7</sup> Zira yasama yoluyla konulan hukuk kuralları somut, bireysel ve olaya indirgenmiş<sup>8</sup> bir işlemi zaruri kılmaktadır. Bu hukukî işlemleri ise yürütme organı gerçekleştirir. Yürütme tabiri ile hem hukuk kurallarının uygulanması ve hem de çeşitli işlevleri ifa eden devlet organları kastedilmektedir.<sup>9</sup>

Yargı, toplumda ortaya çıkacak ihtilafları hukuka uygun olarak çözecek, yine hukukun öngördüğü müeyyideyi tayin edecek, mahkemeyi de içine alan geniş bir kavramdır.<sup>10</sup> Buna ilave olarak bugün bir de yasama ve yürütme kuvvetlerini denetlemek üzere anayasa yargısı ortaya çıkmıştır.<sup>11</sup> Terim olarak ise, toplum içinde ortaya çıkacak ihtilafları çözecek, hak ihlallerini önleyecek ve adaleti ifâ edecek<sup>12</sup> kamu otoritesinden çıkan ve yaptırım gücü olan bir emirdir.<sup>13</sup>

İşte kısaca belirttiğimiz klasik kuvvetler ayrılığı, İktidarın bölünerek sınırlanması gayesiyle XVIII. yüzyılda geliştirilen devletin çeşitli fonksiyonlarının, birbirini denetleyen farklı organlara dağıtıl-

<sup>4</sup> Yıldızhan Yayla, *İdare Hukuku I*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1990, 2. bs., 14-16; Guida, Zanobini, *İdare Hukuku I*, trc., Atif Akyüz ve Şakir Erman, İstanbul, 1945, 2; Metin, *Günday İdare Hukuku*, İmaj Yayınları, Ankara, 1997, 2. bs., 9; M. Yavuz, Sabuncu, *Anayasaya Giriş*, İmaj Yayıncılık, Ankara, 2001, 7. bs., 149.

<sup>5</sup> Zahit, İmre, *Medeni Hukuka Giriş*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1971, 9.

<sup>6</sup> Erdoğan, Teziç, *Anayasa Hukuku*, Beta Basım Yayım, İstanbul, 1996, 3. bs., 385.

<sup>7</sup> Şeref, Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, Ankara 1989, 3. bs., 197; Teziç, 346.

<sup>8</sup> Yayla, Y., 17; Teziç, 356.

<sup>9</sup> M. Yavuz, 159-160.

<sup>10</sup> Hüseyin Nail Kubalı, *Anayasa Hukuku Dersleri Genel Esaslar ve Siyasi Rejimler*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ts., 49-50.

<sup>11</sup> Ayrıntı için bkz., İbrahim Ö., Kaboğlu, *Anayasa Yargısı*, İmge Kitabevi, Ankara 1997, 2. bs.

<sup>12</sup> Ali b. Muhammed Maverdi, (450/1058), *el-Ahkâmü's- Sultaniyye ve'l-Velayatu'd-Diniyye*, Şirketi Mektebe ve Matbaat-i Mustafa el Babi, 1966, 2. bs. Tercemesi, Şafak, Ali, *İslâm'da Devlet ve Hilafet Hukuku*, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1994, 15-16, 70.

<sup>13</sup> Çeşitli tanımlar ve tahlilleri için bkz., Türcan, 193 vd.

ması anlamında bir kuramdır.<sup>14</sup> Zira bütün yetkiler bir hükümet organına bırakılırsa, bu organ büyük bir güç kazanır. Tersine yönetenlerin sayısı çok olursa görev dağılımı ve uzmanlaşma sonucu halk karşısında daha zayıf olurlar.<sup>15</sup>

Kuvvetler ayrılığı iktidarın bu üç fonksiyonun farklı organlar arasında bölünmesiyle, *iktidarın iktidarı durdurması* şeklinde<sup>16</sup> ortaya çıkmıştır. Klasik ayırımdaki yasama gücü, bütün yurttaşların uymakla yükümlü olduğu genel kuralları koyar. Yürütme gücü, bu kuralların özel durumlar için belirlemesini sağlayarak uygulanmasını sağlar. Yargı gücü ise kuralların yorumlanmasından çıkan uyuşmazlıkları çözümler. Ya da bu kurallara karşı çıkan bazı kişilerin direncini kırar.<sup>17</sup>

## II- KUVVETLER AYRILIĞININ NEDENLERİ

Kuvvetler ayrılığının siyasi yöntem olarak teklifi 18. yüzyıla kadar götürülse de temelleri daha eskiye dayandırılabilir. Krallıkla yönetilen İngiltere’de 1215 yılında dönemin feodal beyleri ile kral arasında imzalanan “Mağna Carta Libertatum”, insan haklarıyla ilgili önemli bir belge olmasının yanında mevcut iktidarın uygulamalarına müdahale yetkisine sahip bir meclis oluşmasına doğru bir adım teşkil etmiştir. Bu anlaşmaya göre, Kral, halktan olağandışı bir yardım isteğinde bulunmayacaktır. Özgür insanlar ülkenin yasalarına uygun verilen bir hüküm olmaksızın cezalandırılmayacaktır. Verilen cezalar da adil olacaktır. Yasaların çiğnenmesi halinde, baronlar isyan edebilecektir... Aslında, feodal ayrıcalıkların kral tarafından tanınmasını sağlamak üzere imzalanan bu anlaşma<sup>18</sup> ile vergi koyma, yargılama ve ceza infazı konularında kralın yetkileri sınırlandırılmış, bir anlamda kanun koyucu ve denetleyici yasanın varlığı kral tarafından kabul edilmiştir. Bu tarihten itibaren her geçen gün daha düzenli, sistemli ve işleyiş yöntemi yasalarla düzenlenen bir organ haline gelen meclis, yasama organı fonksiyonuyla kralın yürütme gücünü sınırlayıcı fonksiyon icra etmiştir. Zamanla kralın görev ve yetkileri sembolik duruma gelmiş, yürüt-

<sup>14</sup> Kaboğlu, İbrahim Ö., *Anayasa Hukuku*, Legal Yayıncılık, İstanbul, 2005, 2. baskı; 101; Klasik üçlü sınıflandırmadan farklı tasnifler için bkz. Maurice, Duverger, *Siyasal Rejimler*, trc., Teoman Tunçdoğan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1986, 56 vd.

<sup>15</sup> Duverger, 36.

<sup>16</sup> Münci, Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, Yetkin Yayınları, Ankara 1993, 7. bs., 285.

<sup>17</sup> Duverger, 36.

<sup>18</sup> Ayferi, Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta, Kırklareli, 2000, 9.bs, 430-431.

mede önce onu temsilen sonrada etkili olarak başbakan meclisin içinden çıkmaya başlamıştır.<sup>19</sup>

Bir başka yoruma göre ise, XVII. Yüzyılın sonunda J. Locke tarafından temeli atılan, XVIII. Yüzyılda Montesquieu tarafından geliştirilen kuvvetlerin birbirinden ayrılması kuramı devletin üç farklı fonksiyonunun farklı organlar arasında paylaşılması sebebiyle iktidarı sınırlamak hedefini taşımaktadır. Organların her biri diğerini hâkimiyeti altına almasına engel olacak şekilde karşılıklı faaliyet araçlarına sahiptirler.<sup>20</sup> Bu bilgilerden de anlaşılacağı gibi, kuvvetler ayrılığı ile mutlak monarşilerin baskıyı esas alan yönetimlerine karşı kişi hürriyetlerini güvence altına almak, amaçlanmaktadır. Devletin çeşitli fonksiyonlarının birbirlerine karşı, sınırlı bağımsızlığı olan organlar tarafından kullanılması sağlanacaktır. Yani sistem, monarşinin baskısını önleyecek bir arayışın sonucu ortaya çıkmıştır.<sup>21</sup>

### III- KUVVETLER AYRILIĞININ FARKLI UYGULAMALARI

Kuvvetler ayrılığının işleyişini tespit için genel hatlarıyla örneklerin belirtilmesi gerekmektedir: Kuvvetler ayrılığı uygulamasına yaygın olarak gösterilen ülkeleri, İngiltere’de uygulanan parlamenter sistem ve ABD’de uygulanan Başkanlık sistemi ve Fransa’daki Yarı başkanlık sistemidir. Bir de bunların özelliklerini kısmen taşıyan bir anlamda taklit sayılan çeşitleri bulunmaktadır.

#### 1.Parlamenter sistem

Parlamenter sisteme, kuvvetlerin ılımlı ayrılığı hatta kuvvetler işbirliği de denilebilir. Sistemin temel unsurları, kral, kabine, parlamento (meclis) ve bağımsız yargı organıdır.<sup>22</sup> Yürütme fonksiyonu iki ayrı organ tarafından yerine getirilir: Devlet başkanı (kral) ve kabine (bakanlar kurulu). Devlet başkanının rolü büyük ölçüde semboliktir.<sup>23</sup> Geleneğinde mevcut olan krallık sistemi meclisler güçlendikçe fonksiyon, yetki ve gücünü kaybetmiş sembol haline gelmiştir. Yetkileri sembolik olan kralın varlığı kurumların oluşmasında her ülkenin farklı siyasi tecrübe ve aşamalardan geçtiğini bize göstermektedir.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Duverger, 1986; 74.

<sup>20</sup> Kaboğlu, *Anayasa Hukuku*, 101.

<sup>21</sup> Kapani, 285; Teziç, s., 386-387.

<sup>22</sup> Duverger, 75.

<sup>23</sup> Mümtazer, Türköne, *Siyaset*, Lotus Yayınları, 160.

<sup>24</sup> Göze, 440.

Kral kabinenin üyelerini resmen seçer. Fakat çoğunluğun önderi başbakandır. Parlamentoya karşı kral sorumsuz bakanlar ise sorumlu olduğu için iktidar bakanlardadır. Buna karşılık kralın halk arasında büyük itibarı vardır. Kral sistemin manevi düzenleyicisi ve beklenmedik olaylar karşısında başvurulacak bir hakemdir.<sup>25</sup>

Parlamentonun bakanları düşürme yetkisine karşılık, yürütme gücünün de parlamento "dağıtma" hakkı vardır.<sup>26</sup>

Parlamentar sistem, yasama ve yürütme arasındaki ilişkileri kolaylaştırmakta ve arttırmaktadır. Bu organlar arasında eşitliği, birbirlerine bağımlı kılarak ve karşılıklı etkileme yolları ile gerçekleştirmektedir.<sup>27</sup> Devlet başkanı, başbakan ve bakanlar kurulu parlamentodaki çoğunluk içinden çıkmaktadır. Hükümet parlamentoya karşı sorumludur, fakat parlamento feshedebilir. Parlamento alınan kararları kralın imzasıyla kabine onaylar. Seçmenler temsilcileri belirlerler, hükümet de parlamentodaki bu temsilciler arasından çıkar. Parlamento yasa yapar, hükümeti denetler. Hükümeti düşürme yetkisi vardır. İngiltere'de yetkileri ve seçilme yöntemleri farklı iki meclis vardır. İngiliz rejimi demokratik, parlamenter ve liberaldir. Partiler ve İngiliz halkının liberal duygusu, sistemin dengeli, sıhhatli ve sürekli işleyişini sağlamaktadır.<sup>28</sup>

Parlamentar sistem, İngiltere'de siyasi hayatta karşılaşılan zorlukların üstesinden gelmeye çalışılırken mantığa ve gerçekliğe dayanan bir sistem olarak gelişmiştir.<sup>29</sup>

İngiltere yargıcı, yasa ve insan haklarının güvencesidir. Bunları, insanların aşırılıklarından olduğu kadar, kamu otoritesinin müdahalesinden de korur.<sup>30</sup>

## **2. Başkanlık sistemi Ve Amerika Örneği**

Demokrasiyle kişisel iktidarın birleşmesinden ortaya çıkmış bir sistemdir. Demokratik bir yürütme ve kesin güçler ayrılığı bulunmaktadır.<sup>31</sup> Başkan, hem devlet başkanının, hem de hükümet başkanının görevlerini elinde toplar. Hiç kimseye karşı sorumlu değildir. Parlamento ona ne soru sorabilir, ne de gensoru açabilir, ne de

<sup>25</sup> Duverger, 75-76.

<sup>26</sup> Duverger, 38.

<sup>27</sup> Göze, 441; Teziç, 395.

<sup>28</sup> Duverger, 38; 81-83; Göze, 450-464; Teziç, 399; Burhan, Kuzu, "Türkiye İçin Başkanlık Sistemi", İÜHFD, Halit Kemal Elbir'e Arman, İstanbul, 1996, 281.

<sup>29</sup> Göze, 444.

<sup>30</sup> Duverger, 93.

<sup>31</sup> Duverger, 94.

onu görevden alabilir.<sup>32</sup> Devlet gücü, başkan, kongre ve mahkemeler arasında bölüşülmüştür. Her iktidar kendi alanında bağımsızdır.<sup>33</sup>

Başkanlık sistemi,<sup>34</sup> farklı kuvvetlerin hukuki eşitliği varsayımına dayanır. Siyasi açıdan ise yürütmenin yasamaya üstünlüğü söz konusudur. Yürütme yetkisi, ABD başkanına, yasama yetkisi ise Senato ve Temsilciler Meclisinden oluşan Kongre'ye aittir. Başkan gönderilen yasaları veto edebilir.<sup>35</sup> Başkanın karşısında iki meclisten oluşan kongre vardır. Senato ve Temsilciler Meclisi. Senatonun yetkisi biraz çok itibarı ise Temsilciler Meclisine oranla fazladır. Senato eyaletleri temsil eder. Her eyaletten aynı sayıda delege katılır. Temsilciler Meclisi ise her eyaletin nüfusuna göre milletvekili ile temsil edilir.<sup>36</sup>

Seçim, organların her biri için ayrı ayrı yapılmaktadır. Temsilciler meclisi üyeleri 2 yıl, senatörler altı yıl için seçilir.<sup>37</sup> Başkan halkın tamamı tarafından iki dereceli bir seçimle göreve gelir ve yürütmeyi temsil eder. Dört yıl için seçilir.<sup>38</sup>

Teoride kongre ile başkan arasındaki güçler mutlaklıdır. Her organın oluşması ve faaliyetleri birbirinden bağımsızdır, sınırlıdır. Organlar ötekini etkileme aracına sahip değildirler. Devlet başkanı halk tarafından seçilir. Yürütme organının atanmasında ve düşürülmesinde parlamentonun etkisi yoktur. Tek başlı yürütme organı söz konusudur.<sup>39</sup> Yürütmeyi temsil eden başkan halk tarafından seçildiği için, siyasi sorumluluğu halka karşıdır. Başkanın yetkilerini senato değil bir anlamda kamuoyu sınırlamaktadır. Bakanlar başkanın sekreteri, başkanın istişare ve icra organı durumundadırlar, onları başkan seçer, bakanlar sadece başkana karşı sorumludurlar.

Yasamayı temsil eden Kongre, Senato ile temsilciler meclisinden oluşur. Kongre, başkana karşı bazı müeyyidelere sahiptir. Başkanın atamalarını onaylamayabilir. Başkan, ya da bakanlar kongreye doğrudan kanun teklifinde bulunamamaktadırlar. Buna karşılık Başkan, komiteler aracılığıyla kanun teklifleri yaptırabilmektedir. Başkanın veto yetkisi vardır. Başkan vatana ihanet durumu hariç

<sup>32</sup> Duverger, 95.

<sup>33</sup> Göze, 491.

<sup>34</sup> Tarihi gelişim için bkz. Göze, 467 vd.

<sup>35</sup> Türköne, 163.

<sup>36</sup> Duverger, 96.

<sup>37</sup> Duverger, 101.

<sup>38</sup> Duverger, 94-95.

<sup>39</sup> Kaboğlu, *Anayasa Hukuku*, 121.

seçilmiş olduğu müddet içinde düşürülemez, azledilemez. Burada siyasi partilerin özelliği iki organ arasındaki muhtemel sürtüşmelerin tehlikelerini ortadan kaldırabilmektedir.<sup>40</sup>

Başkan, yürütme gücünü elinde bulundurması sebebiyle bir krala; yetkilerin yürütme ile sınırlandırılması sebebiyle de uygulayıcı pasif bir başkana benzetilmektedir.<sup>41</sup>

Başkanlık sisteminde her organ yetki alanına giren fonksiyonun bütününe sahiptir. Başkan sadece kendisine karşı sorumlu olan bakanlarının yardımıyla yürütme iktidarını elinde tutar. Yasama organı yasama fonksiyonunu yerine getirir. Fakat her organ diğer organı engelleme olanağına da sahiptir. Başkan askıya alıcı yasama vetosuna sahiptir. Veto, ancak her iki meclisin üçte iki çoğunluk oyuyla kaldırılabilir.<sup>42</sup> Bu sistemde, süratli ve etkili kararlar alınabilmektedir. Yürütmenin icraatlarından sorumlu ve yetkilerinin hâkim olduğu açık bir şekilde bellidir.<sup>43</sup> Güçlü bir kamuoyu, yönetimin işleyişini izleyerek kontrol eder. Halk kurumlara ve işleyiş şekline bağlılık duymakta; kimse rejimi değiştirmeye çalışmamaktadır.<sup>44</sup>

ABD dışında başkanlık sistemleri iyi işletilememişlerdir. Zira siyaseti bir ülkenin coğrafya, ekonomi, sosyal hayat ve kültür yapısından ayırmak mümkün değildir. Başka bir ifadeyle tarihi miras, kültürel değerler, iktisadi yapı ve devletin biçimi bir sistemin işleyişini etkilemektedir.<sup>45</sup>

### 3. Yarı Başkanlık sistemi ve Fransa Örneği

Yarı Başkanlık sistemi Fransa'da uygulanmaktadır.<sup>46</sup> Yürütmenin başı hüviyetiyle Cumhurbaşkanı ve Parlamento iki ayrı seçimle yenilenmektedir.<sup>47</sup> Parlamento sisteminin temel özelliklerini sürdürmekte, ancak cumhurbaşkanını halkın seçmesiyle başkanlık yönetiminin temel öğesini de almış bulunmaktadır. Cumhurbaşkanı, doğrudan halk tarafından seçilir, bakanlar kuruluna başkanlık eder. Başbakan cumhurbaşkanı tarafından atanır. Parlamento za-

<sup>40</sup> Göze, 492-499; Teziç, 425-427; Kuzu, 232-239

<sup>41</sup> Kuzu, 238.

<sup>42</sup> Kaboğlu, *Anayasa Hukuku*, 121.

<sup>43</sup> Kuzu, 285-287; Halil, Şivgin, *İslam ve Demokrasi Sempozyumu*, 1988, Ankara, 1999, 505; Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1997, 2.bs., 109-110.

<sup>44</sup> Anıl, Çeçen, *Siyasal Rejimlerin Sosyal Yapıları*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, c. XXXIV, s.1-4, Ankara, 1997, 123.

<sup>45</sup> Kaboğlu, *Anayasa Hukuku*, 123-125.

<sup>46</sup> Tarihi gelişim için bkz. Göze, 467 vd.

<sup>47</sup> Vergin,16.

yıflamış, yürütme güçlü duruma geçmiştir. Başkanın siyasi eğilimi ile meclisteki çoğunluğun siyasi eğilimi arasında ayniyetin olması sonucu yasama ve yürütme arasında sıkı bir birlik oluşturmaktadır. Başbakan, cumhurbaşkanının kurmay başkanıdır.<sup>48</sup>

#### IV. KUVVETLE AYRILIĞINA YÖNELTİLEN BAZI ELEŞTİRİLER

Siyaset bilimcisi Duverger konuyla ilgili önemli bir referans kitabı olan eserinde "Klasik ayırımın eleştirisi" başlığını atmış ve arkasından şöyle bir izah getirmiştir: "Montesquieu xviii.yy'da var olan rejimlerden esinleniyor ve çağının siyasal sorunlarını çözmeye çalışıyordu." Klasik ayırımın eleştirisi"<sup>49</sup> İlerleyen sayfalarda demokratik rejimlerin günümüz toplumsal ihtiyaçlarına uymadığını, köhneleştğini, hatta yürütme, yasama ve yargı güçlerinin ayrılması ilkesinin artık günümüz gerçeklerine uymadığını ifade eder.<sup>50</sup>

Kuvvetler ayrılığı konusundaki tenkitleri dört başlıkta özetlemek mümkündür. Genel tenkitler; parlamenter sistemin işleyişine yönelik tenkitler ve başkanlık sistemiyle alakalı tenkitler ve yarı başkanlık sistemine yöneltilen eleştiriler. Bunları kısaca belirtelim:

##### 1.Genel Eleştiriler

Yasama, yürütme ve yargı organları ne kadar ayrı olabilir? Zira işbirliği yapmak mecburiyetindedirler. Yapı olarak birbirlerinden ayrı olsalar da yasama ve yürütme güçleri fonksiyonları bakımından biri diğerini bünyesinde eritmez. Faaliyetlerinde birbirlerine bağılıdır.<sup>51</sup>

Kuvvetler ayrılığının en önemli gerekçesi iktidarın iktidarı durdurması suretiyle iktidarın kötüye kullanılmasını önlemektir. Bir devlet yönetiminde kuvvetler ayrılığı prensibi mevcut değilse, hukuka bağlılığın ve hürriyetin olmadığı şeklinde bir kanaat bir zamanlar yaygın bir şekilde kabul görmüştür. Bu prensip günümüzde aynı önemi taşımamakta ve tartışılmaz bir gerçek olma özelliğini kaybetmiştir.<sup>52</sup> Kuvvetler ayrılığı tek başına kişi hak ve hürriyetlerini sağlamak ve yürütmenin muhtemel aşırılıklarına karşı bir fren oluşturmamaktadır. Asıl olan, bağımsız yargı, "bütün hukuki tasarrufların yargı denetimine tabi tutulmasıdır".<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Göze, 599-600; Kaboğlu, *Anayasa Hukuku*, 131.

<sup>49</sup> Duverger, 38-39.

<sup>50</sup> Duverger, 38 vd.

<sup>51</sup> Kaboğlu, *Anayasa Hukuku*, 104.

<sup>52</sup> Kapani, Kamu, 285; Kuzu, 256

<sup>53</sup> Teziç, 291-3; Kuzu, 292-3



Kuvvetler ayrılığı devrimci bir düşünceye dayanmasına rağmen bir tür demokratik efsane halini almış bir bu kuramdır.<sup>54</sup>

Şu değerlendirme ise yine doğrudan sistemin tarihi uygulamalarının hedef almaktadır: Kuvvetler ayrılığı tamamen tasavvura dayanan tarihi bir yanlış ya da gizemli siyasal üçlüdür.<sup>55</sup>

İktidarın sınırlandırılması yöntemlerinden birisi olarak kuvvetler ayrılığının günümüz siyasi problemlerine çözüm bulmada yetersiz kaldığı görülecektir. Şöyle ki; Bu teorinin mimarı Montesquieu, öğretisinin temellerini güçlerin ayrılması üzerine oturturken XVIII. yy. da var olan sistemlerden etkilenerek çağının siyasi sorunlarını çözmeye çalışmıştır. Amacı, kralın elinde sadece yürütme gücünü bırakıp monarşiyi zayıflatmak, buna karşılık parlamentoyu güçlendirmektir. Oysa günümüzde hükümetin zayıflaması arzu edilen bir durum değildir. Siyaset bilimcisi Duverger'e göre, hatta yönetenler arasındaki işbölümüne kuvvetler ayrılığından başka bir temel bulmak gerekmektedir.<sup>56</sup>

İki partili sistem de kuvvetler ayrılığını zaafa uğratmakta; güçlü bir hükümetin buna oligarşi denilebilir, oluşmasına sebep olmaktadır. Güçleri bir merkezde topladığı için güçlerin resmen belirtilen biçiminden büyük ölçüde ayrılmasına sebep olmaktadır. Çünkü kongrede veya parlamentoda Klasik ayırımın eleştirisi" parlamentoda çoğunlukta olan parti genellikle başkan veya başbakan bu partinin şefi olduğu için yürütme ve yasamanın ayrılığı değil işbirliği yer yer birlikte hareket etmesi gündeme gelmektedir.<sup>57</sup>

Kuvvetler ayrılığının önemi kaybetmesini gerektiren bir önemli sebep de partilerdir. Siyasi parti, üyelerinin düşünce ve menfaatlerini gerçekleştirmek için, iktidarı elde etmek amacı ile, siyasi hayata katılan teşkilatlanmış bir gruptur.<sup>58</sup> 19. yüzyılda ortaya çıkan siyasi partiler, hükümet organları ile onların karşılıklı etki araçları arasındaki ilişkileri değiştirmiştir. Artık, bir anlamda kuvvetler ayrılığı ile hedeflenen sınırlama görevini iktidar ve muhalefet arasında oluşturmuştur.<sup>59</sup>

Kuvvetler ayrılığına karşı bir eleştiri de işleyiş tarzıyla ilgilidir. Kuvvetler ayrılığının gerçek anlamına kavuşabilmesi için kuvvetlerin hem fonksiyonlarının nitelikleri itibarıyla ayrı olması, hem de

<sup>54</sup> Kaboğlu, İbrahim Ö., *Anayasa Hukuku*, 101.

<sup>55</sup> Kaboğlu, *Anayasa Hukuku*, 105.

<sup>56</sup> Duverger, 38-39.

<sup>57</sup> Duverger, 41.

<sup>58</sup> Teziç, 306.

<sup>59</sup> Duverger, 38-39; Teziç, 392.

icra eden organ bakımından ayrı olması gerekirdi. Oysa bugün kanun yapma ile hükümet etme yetkileri fiilen aynı organın, meclisin elindedir.<sup>60</sup>

Bugün, yasaların, parlamentonun eseri olduğu şeklindeki klasik anlayış artık aşılmakta, yasaların ortaya çıkmasına parlamentonun dışında birçok organ da bir şekilde katılmaktadır.<sup>61</sup> Mesela İngiltere’de yasama organının, başka merkezlerde varılan kararları onaylayan bir sistem niteliğinde olduğu bile ifade edilmektedir.<sup>62</sup>

Günümüzde idari teşkilatın kurulması, kanunların uygulanması, iç güvenlik, savunma, vergi toplama ile bu vergilerin sarfı konularında karar almak ve bazen yasama faaliyetine katılmak şeklindeki ifade edilen klasik yürütme fonksiyonları,<sup>63</sup> yerini yürütmeyi idari kurumların motoru haline getiren teşebbüs, karar alma ve planlama şeklindeki fonksiyonlara bırakmaya başlamıştır.<sup>64</sup>

Kuvvetler ayrılığından hedeflenen şeylerin varlığını tehdit eden bir başka durum ise şudur: Yürütmenin ve yasamanın geleneksel fonksiyonları ile bugün icra ettikleri fonksiyonlar arasında farklar vardır. Bunun sonucunda yürütmeyi frenlemek üzere güçlendirilmiş olan yasama organı, yürütme karşısında güç kaybetmiştir. Öyle ki, hükümetler kendilerini parlamentolara karşı değil, doğrudan seçmenlere karşı sorumlu hissetmeye başlamışlardır. Çünkü kanun tasarılarını hazırlamak, bütçe hazırlamak ve planları yapmak yürütmenin programı içerisinde olduğundan yasama programı hükümet tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla, yasama organına, çeşitli mahfillerde alınmış olan kararları müzakere etmek, bazen de sadece onaylamak görevi kalmaktadır.<sup>65</sup>

Sanayi devrimi, teknoloji alanındaki gelişmeler, iletişim imkânlarının gelişmesi, bilgisayarla her türlü bilgiye hızla ulaşmak kısaca hız çağına girilen şu günlerde, toplumdaki değişimlerin baş döndürücü bir hızla vuku bulduğu bir dönemde tarihi ihtiyaçlarla keşfedilen bir kurumun, yeni baştan düzenlenmesi gerektiği açıktır. Bu taksim klasiktir. Dolayısıyla bir hatıra, alışkanlık gereği kullanılmaktadır. Klasik kuvvet ilişkileri uygulamasında ısrar ise yapılan

<sup>60</sup> Erdoğan, 107.

<sup>61</sup> İbrahim Ö., Kaboğlu, *Anayasa Yargısı*, İmge Kitabevi, Ankara 1997, 2. bs., 178-179; Teziç, 384.

<sup>62</sup> Yahya K. Zabunoğlu, *Devlet Kudretinin Sınırlanması*, Ankara, 1963, 22.

<sup>63</sup> Teziç, 354.

<sup>64</sup> Teziç, 360-361.

<sup>65</sup> Teziç, 383-386.

tespitler ışığında rahatlıkla söyleyebiliriz: Toplumların ihtiyaçlarının duyarsız kalmak demektir.

## 2. Parlamenter Sisteme Yöneltilen Eleştiriler

Kuvvetler ayrılığına yöneltilen eleştirilerin bir kısmı parlamenter sistem için de söz konusudur. Şu birkaç husus da ilave edilebilir:

İngiltere’de iki meclisli sistem bir gösteriştense başka bir şey değildir. Avam kamarası, Lordlar kamarası.. Önemli kararları avam kamarası alır. Lordların da büyük bir itibarı vardır. Dengeli davranışları, görüşlerinin inceliği, akıllıca eleştirileri Lordların görüşlerine bir ağırlık verir.<sup>66</sup>

Çoğunluğu elinde tutan partinin başkanı aynı zamanda hükümetin de başkanı olduğu için bütün yetkileri elinde toplamıştır. Böylece güçlerin bölünmesi lafta kalmaktadır. Çünkü kabine ve parlamento çoğunluğu, iktidarın elindedir.<sup>67</sup> Bu yapı sebebiyle parlamenter sistem siyasi mücadelede kazananın her şeyi aldığı, kaybedenin her şeyi kaybettiği bir oyun niteliğindedir.<sup>68</sup> Yine, hükümet parlamentoda çoğunluğa sahip parti tarafından kurulduğu için seçimlerden galip çıkan parti yasama ve yürütme gücünü eline geçirmektedir. Bunu bazı sonuçlarını şöyle sıralayabiliriz: Meclisin yürütme organı üzerindeki denetim yetkisi anlamını yitirmektedir.<sup>69</sup> Bu çoğunluğu elinde bulunduran partinin başkanı sınırsız yetkileri elinde bulundurmaktadır.<sup>70</sup>

Yasama faaliyetleri yürütmenin güdümü altında yürütülmektedir. Kısaca, iktidarın çağdaş dağılımı Montesquieu şemasından uzaklaşmış bulunmaktadır.<sup>71</sup> İngiltere’de yasama ve yargı kuvvetlerinin birleştiği görülmektedir.<sup>72</sup>

Parti olgusu, yürütmenin gücünü artırmıştır. Hükümet ve yasama, giderek daha merkezîyetçi yapıya sahip olan bir veya birden çok partinin hâkimiyeti altına girmiştir.<sup>73</sup>

Kuvvet ilişkilerinde yasamanın yürütme karşısında zayıflaması sonucu, parlamentonun denetleme görevini bir anlamda seçmen

<sup>66</sup> Duverger, 78.

<sup>67</sup> Duverger, 82-83.

<sup>68</sup> Erdoğan, 114.

<sup>69</sup> Türköne, 162.

<sup>70</sup> Duverger, 82.

<sup>71</sup> Kaboğlu, *Anayasa Hukuku*, 106.

<sup>72</sup> Teziç, 392.

<sup>73</sup> Kaboğlu, *Anayasa Hukuku*, 137.

almıştır. Bu sebeple, hükümet edenler yasama meclislerinden ziyade, doğrudan seçmenlere karşı kendilerini sorumlu hissetmektedirler.<sup>74</sup> Güçlü bir kamuoyunun iktidarın icraatlarını dikkatle izlemesi, yöneticileri yönetilenlere karşı daha dikkatli olmaya sevk etmektedir.

### 3. Başkanlık sistemine yöneltilen eleştiriler

ABD'deki ve dünyadaki kimi gelişmeler, bu rejimin "güçlerin kesin ayrılmasına örnek olarak gösterilmesini gülünç duruma" düşürmüştür.<sup>75</sup> Amerika'nın dünyada güçlenmesi başkanı birinci plana çıkarmış, kongre ise geri planda kalmıştır.<sup>76</sup> Mesela, Birinci dünya savaşından bu yana başkanın yetkilerinde fiilen ve hukuken bir artış görülmeye başlanmıştır.<sup>77</sup> Yürütmenin yasamaya rağmen kuvvetlenmesi kuvvetler ayrılığına uygun olmayan bir gelişmedir. İcra organını tek başına temsil etmesi<sup>78</sup> sebebiyle başkan, hükümdarların haşmetini hatırlatacak; modern diktatörleri imrendirecek kadar yüksek otorite ve nüfuz sahibidir. Çünkü o,

Demokratik sistem için sıkça söylenen, günün toplumsal gereklerine uymama, köhne geleneksel yöntemlerle işlemeye devam etme zaafı ABD rejimi için kimi yazarlar tarafından söylenmemektedir.<sup>79</sup> Çeçen'e göre, "Oturmuşluğuna rağmen Amerikan rejimi değişen koşullara uymaya yeterli bir dinamizm gösterebilmektedir."<sup>80</sup> Bu biraz da iyimser bir yorumdur. Çünkü yeni kurulmuş olması, siyasi bir yapıyı miras almaması, ekonomik zenginliğe sahip olması ve savunma harcamalara ihtiyaç hissetmeyecek kadar dünyanın diğer ülkelerine olan coğrafi uzaklığı konumu gibi faktörler, bu ülkenin kötü işlediği ileri sürülen sisteme rahat nefes aldırarak durumdadır. Bazı siyaset bilimcileri, ABD, sisteminin köklü reforma ihtiyaç hissettiğini belirtmektedirler.<sup>81</sup>

### 4. Yarı Başkanlık sistemine yöneltilen eleştiriler

Yürütmenin iki başı arasındaki görev ve yetki çerçevesinin net sınırlarla ortaya konulması güçtür. Muhtemel bir anlaşmazlık durumunda sistemin kilitlenme tehlikesi bulunmaktadır. Hükümet ile cumhurbaşkanı farklı siyasi görüş ve pozisyonlarda bulunabilecek

<sup>74</sup> Teziç, 222.

<sup>75</sup> Duverger, 40.

<sup>76</sup> Çeçen, 122.

<sup>77</sup> Kuzu, 244.

<sup>78</sup> Kuzu, 232; Başlıca tenkitler ve bunlara cevap için bkz. Erdoğan, 111–113.

<sup>79</sup> Duverger, 27.

<sup>80</sup> Çeçen, 123.

<sup>81</sup> Duverger, 101.

olması nedeniyle yürütme ve yasama arasında da gerilimler yaşanabilmektedir.<sup>82</sup>

Aslında dünyadaki anayasalara bakarak sistemleri değerlendirmek uzmanların ifadesine göre eksik kalmaktadır. Zira kiminin yürürlüktekiyle hiçbir ilişkisi yoktur.<sup>83</sup>

Fransa'da iktidarın kaynağı basittir. Parlamentoda devlet başkanına sadık ve ona riayet eden sağlam bir çoğunluğun varlığı. Böylece Fransa cumhurbaşkanları, yasamanın, hükümetin, yargının, ordunun ve dış politikanın üzerinde hâkimiyetlerini sürdürmüşlerdir. Böylece, cumhurbaşkanını ve ona tabi bir çoğunluğu genel oyla seçen bir monarşi kurulmuştur.<sup>84</sup>

Vergin, kesin bir ifadeye Fransa modelinin yarı başkanlık değil başkanlık sistemi olduğunu belirtir.<sup>85</sup>

Netice olarak, kuvvetler ayrılığının mevcut uygulamalarının tanımlarına uymadığını söyleyebiliriz. Verilen bazı bilgilerden kuvvetler ayrılığının, tanımla yürürlükteki sistemlerin hiçbir ilgisinin olmadığı açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Aralarındaki fark yeni bir isimlendirmeyi gerektirecek kadar açıktır.

#### **V.KUVVETLER AYRILIĞINDAN BİR SAPMA ÖRNEĞİ: İKTİDARIN KİŞİSELLEŞMESİ**

Klasik kuvvetler ayrılığı uygulamalarından bir sapma olarak da değerlendirilebilecek bir durum da iktidarın kişiselleşmesidir. Anayasal düzende, tüm yetkiler belli bir kişiye ya da makama tanınmamış olabilir. Ama yetkileri kullananın kişiliğinden kaynaklanan nitelikler, kendisine ayrı bir güç kazandırabilmektedir.<sup>86</sup> Anayasa düzeni içerisinde çeşitli sebeplerle hükümetin faaliyetleri bir kişinin inisiyatifinde kalmıştır. Bu, monarşiden ayrı bir durumdur. Çünkü monarşide iktidara geliş seçimle olmadığı gibi, iktidarın kullanılmasında da bunu sınırlayacak tedbirler bulunmamaktadır. Aslında, Seçim, anayasa, kuvvetler ayrılığı vb. durumlara fazla güvenilmelidir. Zira hukuki yollarla iktidara gelen, parlamentoda çoğunluğu sağlayan bir parti anayasada hareketlerini sınırlayan birçok maddeyi mecliste değiştirebilmektedir.

<sup>82</sup> Türköne, 167.

<sup>83</sup> Duverger, 10.

<sup>84</sup> Vergin, 19.

<sup>85</sup> Vergin, 20.

<sup>86</sup> Teziç, 352.

İktidarın kişiselleşmesinde, mevcut kurumlar geri planda kalmakta kararlar bir kişiye, bir lidere atfedilmektedir. Adeta tüm siyasi teşkilat bu tek kişi tarafından temsil edilmektedir.

İktidarın kişiselleşmesinin çeşitli sebepleri vardır: Kriz dönemlerinde acil tedbir alınma ihtiyacı bazı liderleri ön plana çıkarır. Kitle iletişim araçları kamuoyunu etkiler, oluşturur ve bilgilendirir. Bu yönde yapılacak çalışmalar da iktidardaki liderin gündemde tutulmasına yol açabilir. Yönetimde teknik sorunların giderek ağır basması, her birinin çözüm için uzmanlık gerektirmesi ve sonucunda parlamentoların rolünü azaltmakta kişileri ön plana getirmektedir.<sup>87</sup>

İktidarın kişiselleşmesini hızlandıran bir sebep de iktidarın işleyiş sistemiyle alakalıdır. Sosyal, iktisadi, siyasi ve kültürel problemler hükümetin güçlü olması gereğini ortaya koymaktadır. Bu gelişme siyasi kararların parlamento dışında alınmasına yol açmakta, bu ise lideri ön plana çıkarmaktadır. Yürütme, kanunları ve parlamentonun direktiflerini pasif bir biçimde uygulayan bir organ olmaktan çıkmış, bilakis siyasi girişimi elinde bulunduran aktif bir organ olmuştur. Artık, yasama programı hükümet tarafından belirlenmektedir.<sup>88</sup> Çağdaş yasama organı ise tartışma, diyalog, denetim ve iktidar nöbetini değiştirme organı haline gelmiştir.<sup>89</sup>

İktidarda yürütmenin, yürütme organının icracısı kimliğiyle başkan, cumhurbaşkanı veya başbakanın ön plana çıkması monarşinin bu defa isim ve kurumsal destekle farklı bir kimlikle geri döndüğü izlenimini uyandırmaktadır. Batıda temsili demokrasi ile birlikte mücadele, krala karşı parlamentonun üstünlüğünü gerçekleştirmek için yapılmıştı. Günümüzde ise parlamento zayıflamakta, güç kaybetmekte, yürütme seçimle gelen veya parlamentodan seçilen bir kral gibi iktidara gelmektedir. Bir farkla, bu çağın kralı önceki diktatörler gibi veraset, intikal veya kuvvetle değil hukuki olarak iktidara gelmektedir. Buna karşılık, gücü önceki monarşilerin bile gözlerini kamaştıracak kadar geniş ve etkilidir. Parlamentoda alınan kararlar, çoğu zaman mecliste çoğunluğu sağlamış olan parti liderinin önceden verdiği kararın tekrarından başka bir şey değildir.

İktidarın kişiselleşmesi bozulmuş olan klasik kuvvetler dengesini biraz daha yürütme lehine kaydırmıştır. Sonuç, mutlaka menfi olacak demek değildir. Siyasi iktidarda istikrarın sağlanması da mümkündür.

<sup>87</sup> Teziç, 352-354; Kaboğlu, *Anayasa Hukuku*, 137.

<sup>88</sup> Teziç, 354-361.

<sup>89</sup> Teziç, 384 vd.

Bir başka sebep partilerin teşkilatlanma anlayışıdır. Partiler teşkilatlanma, delege seçimi, aday tespiti, aday gösterilmesi ve kongre gibi uygulamalarıyla ya demokratik anlayışı tabana yaymakta ya da otoriter bir yapı ile muhalefet anlayışını ortadan kaldırmaktadırlar. Şüphesiz bu anlayışı halkın bilgi, kültür, eğitim vb. anlayışları da adeta teşvik etmektedir. İnsan haklarını öncelemeyen insanların aktif, idareci olduğu en küçük birimlerden başlayarak teşkilatlanmada muhalefete yine hayat hakkı olmamaktadır. Halkın sorumluluk duygusunu kaybetmesi de iktidarın kişileşmesini, bir şahsın ön plana çıkmasını bir anlamda teşvik etmektedir.

#### VI. İSTİKRARLI BİR YÖNETİM İÇİN İNSAN UNSURUNUN ÖNEMİ

Sağlıklı işleyen rejimlerde bunun güvencelerinden birisi halktır. Örnek verdiğimiz ülkelerin yönetim sistemlerine bakılırsa kuvvetler ayrılığı tam anlamıyla uygulanmadığı için temel hak ve hürriyetlerin çiğnenmesi, yürütme erkini kullananların birer diktatör olmaları, mahkemelerin keyfi hükümler sergilemeleri gerekmektedir. Zira kuvvetler ayrılığını savunanların iddialarından birisi budur. Oysa bir ülkedeki istikrar ile temel hak ve hürriyetlerin sağlanmasının sadece kurumlardan beklenmeyeceğini, halkın da bu konuda imkânları oranında görevlerinin ve etkilerinin olduğu anlaşılmaktadır.

Tabii ki, devlet yetkilerinin çeşitli organlar arasında paylaşılması, yetkilerin mahiyetlerinin ve sınırlarının tespiti hukuk devletinin bir güvencesidir. Fakat bir organın, kuruluş açısından hukuki olması yeterli değildir. Organların aldığı kararların ve onların uygulanmasının da hukuka uygun olması gerekir. Ancak bu şekilde, kurumlar adalet ve özgürlüğün güvencesini teşkil etmektedir.<sup>90</sup>

Devlet sistemlerinin oluşmasına her ülkenin özel şartları, gelenekleri, ekonomik seviyeleri, ırkları, dilleri ve uygarlık düzeyleri etkili olmaktadır. Kurumlar, bütün bunların içinden süzülerek bugüne ulaşmışlardır.<sup>91</sup> "Burada önem taşıyan nokta demokratik sistemlerin anayasallık, kuvvetler ayrılığı, hukuk devleti olma gibi temel niteliklerinden taviz vermemeleridir."<sup>92</sup>

Bir rejimin sağlıklı işleminin teminatlarından birisinin halk olması şöyle de izah edilebilir: Zira devleti oluşturan temel unsurlardan birisi millettir. Devletin çeşitli yetkilerini organları adına kullananlar bu toplumdaki çıkmakta, diğer taraftan yöneticiler de hal-

<sup>90</sup> A. Taner, Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, Açık Öğretim Fakültesi, Ankara, 2001, 360.

<sup>91</sup> Duverger, 93; Türköne, 168; Kaboğlu, *Anayasa Hukuku*, 126.

<sup>92</sup> Türköne, 168.

kın hangi karara nasıl tepki vereceklerini iyi bilmektedirler. İngiltere halkıyla ilgili bazı yorumlar bu kanaati desteklemektedir. İngiliz halkındaki özgürlük duygusu, azınlığın hakları bile çiğnendiği anda halkın başkaldırmasına yol açar. Bu durum yönetenlerin hukuka uygun davranmaları için bir baskı oluşturmaktadır. Diğer yandan, İngiliz halkı, muhafazakâr ve hoşgörülü yapısıyla mevcut rejimin en büyük güvencesini temin etmektedir.<sup>93</sup> Benzeri yorumlar ABD yönetimi için de yapılmaktadır: "A.B.D. ulusu, anayasayla ilgili çatışmaların zor kullanılarak çözümlenmesine kesinlikle karşı çıkar... Amerikan rejiminin bütün dengesi kesinlikle halktan destek almaktadır."<sup>94</sup>

Siyaset bilimcilerinin ifadesine göre, ABD'de ve İngiltere'de toplum demokratik sistemin kendisine de sonuçlarına da aynı önemi vermektedirler.<sup>95</sup> Yine ABD halkı, yasaları kendi eseri saydığı için karşı çıkmamakta ve özgürlükler ile düşünce ayrılıklarına saygı göstermektedir.<sup>96</sup> Yasaları benimseme ve farklı düşüncelere saygı, iktidarın istikrarlı bir şekilde icraatlar ortaya koymasına yol açacaktır.

Kısaca, bir sistemin demokratlığının tek ölçüsü kuvvetler ayrılığı olmamalıdır.

## VII. KUVVETLER AYRILIĞI VE İSLAM

Şimdi " Kuvvetler ayrılığı İslam'da var mıdır? Sorusuna gelelim. Bu konuda mutlaka bu dönemi günümüz hukuk mantığı ile ifade etmemiz gerekiyorsa, kuvvetler ayrılığını ile hedeflenen insan haklarının korunması, hukukun üstünlüğü, yöneticilerin icraatlarının hukuka uygunluğunun sağlanması ve yöneticilerin denetlenmesi vb. konularla ilgili çeşitli tatbikatları ilk dönem uygulamalarında bulmak mümkündür.

İslam yönetim anlayışı olarak ifade edilebilecek prensipler keyfi davranış ve hukuk dışı uygulamalara fırsat vermemektedir: Bunlar hukuka bağlılık, adalete ittiba,<sup>97</sup> şura,<sup>98</sup> emaneti ehline vermek<sup>99</sup> vb. prensiplerdir. Konuya zihniyet açısından yabancı olunmadığına dair çeşitli bilgileri kaynak eserlerden tespit mümkündür:

<sup>93</sup> Duverger, 83; Çeçen, 120.

<sup>94</sup> Duverger, 101; Çeçen, 125; Kuzu, 249.

<sup>95</sup> Kışlalı, 73.

<sup>96</sup> Çeçen, 129.

<sup>97</sup> Nahl, 16/90 ?

<sup>98</sup> Şura, 42/38; Al-i İmran, 3/159.

<sup>99</sup> Nisa, 4/58; Enfal, 8/27



"Hükmüne dair belirli bir delil bulunmayan her şey mubah-tır."<sup>100</sup> prensibi hukukta meşhurdur. Bunun bir teyidi olması bakımından şu kaydedilmelidir: Şer'î kaynaklarda sadece yasaklar zikredilmekte, yasak kapsamı dışında kalanlar ise mubah (serbest) alanı oluşturmaktadır.<sup>101</sup> Naslarda isim veya mahiyet olarak belirtilmese bile yasak kapsamına girmeyen yeni hakların veya kurumların yadınanmamasının gerektiği söylenebilir.

Başkalarının fikirlerine saygı, birlikte karar verme, verilen hayati kararlarda halkın katılımının sağlanması gibi konularda pekâlâ çeşitli uygulamaları bulmak mümkündür.

İnsan unsurunun yönetimde önemini gösteren, bir sisteme rağmen hukuka uygun davranılabileceğinin bir örneği Kur'an-ı Kerim'de bize bildirilmektedir. Sebe melikesi bir kral olmasına rağmen halkıyla istişare etmektedir. Burada monarşiye rağmen istişare fikri Sebe Melikesinin kişiliğiyle ilgili bir durumdur. Bu da bize sistemleri uygulayan insanların yaklaşımlarının önemini göstermektedir.<sup>102</sup> Yusuf kendisinden bahsederken aynı zamanda kararın mekin ifadesini kullanır.<sup>103</sup>

İlk dönem İslam siyaset tarihi uygulamaları incelendiğinden batıda bir zamanlar haksızlıkların kaynağı olan keyfi vergi ve keyfi ceza teşebbüslerinin olmadığı görülecektir. Buna karşılık Avrupa bugünkü demokratik yapısına ulaşmak için uzun mücadeleler vermiştir. Avrupa tarihinde keyfi yönetimler bulunmaktadır. Vergi, ceza ve askere alınmalarda kralın keyfi uygulamaları istisna teşkil etmeyecek kadar çoğunluktadır. Asırlar süren gayret, çaba ve mücadeleler sonucu batı kurumlarının birçoğunu inşa etmişlerdir.

Klasik İslam Siyaset teorisinde devletin veya yönetimin biçiminden daha çok, yöneticilerin ahlaki üzerinde durulmuş, başka bir ifade ile nasıl yönetileceği ile ilgili prensipler üzerinde durulmuştur.<sup>104</sup> Bu durum İslam'ın evrenselliği ile doğrudan alakalıdır. Çünkü kurumları ve yönetim usullerini insanlar tecrübeleri, ihtiyaçları ve gelenekleri doğrultusunda kendileri oluştururlar.

<sup>100</sup> Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara, 1990, 192.

<sup>101</sup> Şamil Dağcı, "Temel Hak ve Hürriyetlerin Korunması", Uluslararası Avrupa Birliği Şurası Tebliğ ve Müzakereleri II, DİB Yayınları, Ankara, 2000, 103.

<sup>102</sup> Neml, 34/15-21.

<sup>103</sup> Yusuf, 12/54-55.

<sup>104</sup> Apaydın, *Siyasal Meşruiyet ve Kuvvetler İlişkisi*, 312; Bardakoğlu, "Teorik Açından İslâm ve Demokrasi: Yasama", 362.

Yönetilenler için güvencelerden birisi de yargı organlarıdır.<sup>105</sup> Rasulullah döneminden itibaren, yargıyla görevlendirilenlere mali güvenceler sağlanması,<sup>106</sup> kadı olarak tayin edilen kimselere bağımsız ichtihad yetkisinin verilmesi,<sup>107</sup> bağımsız yargının oluşması yolunda önemli gelişmelerden bazılarıdır.<sup>108</sup> Yeni kurulan bir devletin başkanı vasfıyla Hz. Peygamber yasama, yürütme ve yargı fonksiyonlarını birlikte temsil etmiştir.<sup>109</sup> Bu şekilde bir tasarruf o toplumun yönetimle ilgili ihtiyaçlarına cevap verecek yeterlilikteydi. İşler azdı, Müslümanların nüfusu azdı ve toplum hızla değişmiyordu.<sup>110</sup> Nitekim Hz. Ömer'in hilafeti döneminde, İslam ülkesinin genişlemesi, devlet maslahatlarının çoğalması ve şehirlerde valilerin görevlerinin artması sonucu Medine'de ve bazı önemli merkezlerde kadılar tayin edilmiştir.<sup>111</sup> Bu uygulama bize, ihtiyaç anında yeni bir kurumun oluşturulmasına ilim ve devlet adamlarının uzak olmadığını da göstermektedir. Klasik kaynakların ifadesine göre toplumda haksızlıkları önlemek, hakları sahiplerine teslim etmek ve huzuru temin gibi maksatlarla adli işleri yürütecek bir kuruma ihtiyaç vardır.<sup>112</sup> İnsanlar arasında adaletle hükmetmek, iyiliği yaygınlaştırmak ve kötülüğü ortadan kaldırmak, hakkı ortaya çıkarmak, zalimden mazlumun hakkını temin etmek önemlidir. Bir yoruma göre bu maksatla Allah peygamberler göndermiştir.<sup>113</sup>

İslam'la modern kurumlar, modern uygulamalar arasında hiçbir ilişki olmadığı ve her türlü kurum ve uygulamanın İslam tarafından reddedilmesi gerektiği kanaati nasıl yanlışsa, modern kurumlar lehine İslam'ın terk edilmesi/yargılanması da yanlıştır.<sup>114</sup> Günümüzdeki bir yönetim tarzıyla İslam hukukunu birebir örtüş-

<sup>105</sup> Teziç, 393.

<sup>106</sup> Ebu Davud, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, 2. bs., "İmare", 10.

<sup>107</sup> Tirmizi, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, 2. bs. "Ahkam", 5.

<sup>108</sup> Sargın, 219.

<sup>109</sup> Sargın, 214.

<sup>110</sup> Hallaf, Abdulvehhab, "es-Sultatu's-Selase fi'l-İslam," *Mecelletü'l-Kanun ve'l-İktisad*, y:6, 1936; II, 449-450.

<sup>111</sup> Hallaf, Abdulvehhab, "es-Sultatu's-Selase fi'l-İslam," *Mecelletü'l-Kanun ve'l-İktisad*, y:5, 1935; II, 518.

<sup>112</sup> Fahrettin, Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, DİB Yayınları, Ankara, 1991, 3. bs., 24.

<sup>113</sup> Abdullah b. Mahmud b. Mevdud b. Mahmud, Mevsili, *el-İhtiyar li-Talilil-Muhtar*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987, II, 82; Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl, Serahsi, *Mebcut*, haz., M., Radî, Beyrut, 1912; XVI, 59-60.

<sup>114</sup> Atilla, Yayla, "Liberalizm ve Demokrasi", *İslam ve Demokrasi Sempozyumu*, İsav, 1998, s. 298.

türme veya zaten vardı gibi savunmacı bir yol benimsemek sağlıklı bir yaklaşım, değildir. Uygulamanın genel ahlak ilkeleri ile uyumlu gerçekçiliği, tutarlılığı, yararlılığı ve pratikliği gibi objektif bir çerçevede ele almak daha uygundur.<sup>115</sup> Bahsettiğimiz önceki yaklaşımın bir zaafı da, insanların ortaya koydukları, tutarlılığı belli şartlarla sınırlı bir yöntem yapılacak vaki tenkitlerle onunla irtibatı olmayan, kendi bütünlüğü olan İslam hukuk tecrübesini olumsuz yönde etkilemektedir.

Peygamber'in Yemen'e kâdi olarak gönderdiği Muaz b. Cebel'in çeşitli sorulara verdiği cevaplar bu açıdan önem arz etmektedir. "Hz. Peygamber'le Muaz arasında şu konuşma geçmiştir: 'Önüne bir uyuşmazlık getirildiğinde neye göre hüküm vereceksin?' 'Allah'ın Kitabındaki ile.' 'Allah'ın Kitab'ında yoksa?' 'Allah Resulü'nün sünneti ile.' 'Allah Resulü'nün Sünnetinde de yoksa?' 'Reyimle ictihad ederim ve vazgeçmem.' Muaz bu diyalogdan sonrasını şöyle anlatmıştır: Bunun üzerine Hz. Peygamber eliyle göğsüne vurdu ve 'Allah Resulü'nün elçisini, Allah Resulü'nün hoşnut olduğu cevaba muvaffak kılan Allah'a hamd olsun.' dedi."<sup>116</sup> Bu rivayetten, her meselenin çözümünün doğrudan naslarda bulunamayacağı, hâkimin hükmü araştırması ve ictihad etmesi gerektiği, genel prensipler doğrultusunda takdir yetkisinin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Rasulullah'ın insanlara hukuk eğitimi verdiğini rahatlıkla görebiliriz. Bu hadis, çıkarılabilecek birçok derse ilave olarak, keyfi karar vermenin önüne geçilecek bir anlayışa müsamaha ile bakılmadığı ve yönetici atamalarında Rasulullah'ın ehliyete dikkat ettiğini bize belirtmektedir. Zira Muaz b. Cebel, Rasulullah'ın kendilerinin Kur'an öğrenilmesini istediği dört sahabeden birisidir. Rasulullah'ın "Muaz ne iyi bir adamdır." İltifatına mazhar olmuştur. Efendimizin kâtiplerinden ve hazinedarlarından.<sup>117</sup> Burada, bir mesele, olay ve konu için ilk müracaat kaynakları Kur'an ve Sünnettir. Hukuki bir çözüm Bu kaynaklara rağmen yapılamaz. Bu da keyfiliği ortadan kaldıra-

<sup>115</sup> Krş. Apaydın, *İlmihal* II, İsam, İstanbul, 1999, 227.

<sup>116</sup> Tirmizi, "Ahkâm"11; Nesâî, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, 2. bs., "Ahkâm", 3; Ebû

Dâvûd, "Akdiye", 2; Farklı bir rivayette ise Muaz şöyle sormuştur: "Ey Allah'ın Rasûlü Kur'an ve Sünnette çözümü bulunmayan bir davada yapayım?" Resûlüllah

"ictihad et, çözümsen bana gelinceye kadar veya cevabını alıncaya kadar bekle"

diye cevap vermiştir. M., Hamidullah, Mecmuatu'l-Vesâiki's-Siyase, Daru'l-İrşad,

Beyrut, 1969, 2. bs., 179.

<sup>117</sup> Kandemir, M. Yaşar, "Muaz b. Cebel", DİA, XXX, 338-339.

cak bir teminattır. Yine "rey ile ictihat" ise değişim, yeni ihtiyaç ve yeni yaklaşımlara imkân veren bir yöntemdir.

Bu tarz tartışmalara yaklaşıma dair daha geniş bir cevabı bir yöntem olarak, Bardakoğlu'nun bir tebliğinden genelleştirerek şöyle ifade edebiliriz. İslam'da yönetim biçimi, nasıldır sorusuna şu şıklar içerisinde cevap aranabilir:

1-Kur'an' da bu konuda hangi referanslar bulunmaktadır?

2-Rasulullah'ın tatbikatı bize yönetimle ilgili hangi prensipleri birer örnek model olarak göstermektedir?

3-Dört halife döneminden itibaren başlayan tarihi süreç içerisinde Müslüman toplumların siyasi geleneği nasıldır?

4-Klasik dönem İslam âlimlerinin ortaya koydukları siyaset teorileri nelerdir?

5-Günümüz Müslüman düşünürlerinin İslam ile ilişkilendirerek ileri sürdükları siyasi talepleri ve teorileri nelerdir?<sup>118</sup>

Bu maddeler incelendiğinde "İslam'da..." şeklinde başlayan tahlil ve tenkitlerin çok genel olması sebebiyle sathi kaldığı ve bir yöntemden uzak olduğu görülecektir. Zira İslam'dan kastedilen oldukça bulanık, karışık ve genellemeden ibaret kalacaktır.

Kurumlar ihtiyaçlar sonucu ortaya çıkmaktadır. Tarihin bir döneminde belirli ihtiyaçların giderilmesi için oluşturulmuş bir kurum, bu şartları göz ardı ederek genel bir prensip yapmak; bunu esas alarak dünü anlama veya bugünün sorunlarını çözmede vazgeçilmez, tartışılmaz ve hatta yenilenmez bir ölçü olarak kabul etmek, o kurumu bir tabu haline getirmektir. Bugün kü siyasi hayatın tartışılmaz unsurlarından olan siyasi parti ve meclis gibi kurumlarına uzun merhalelerden geçilerek gelinmiştir.<sup>119</sup> Sınırlı servet, ehliyet, cinsiyet ayrımlarının yaşandığı dönemden günümüzde bütün yurttaşların katıldığı seçim sistemlerine asırlar sonra geçilmiştir.<sup>120</sup> Bu örnekler çoğaltılabilir. Yönetim insanların ihtiyaçları ile şekillendiğine göre mükemmellik arayışları da devam edecektir. Şunu da göz ardı etmemek gerekir: Devlet sistemlerin her birinin aksayan yönleri mutlaka vardır. Bu devlet sistemlerin sosyal hayatla paralel olarak sürekli yenilenmesini gerektirmektedir.

Kimi kurumlar bazı toplumların gerçeklerine uymayabilir, o toplumlar da ihtiyaçlarını başka bir kurumla karşılayabilirler. İnsan-

<sup>118</sup> Bardakoğlu, Yasama, 362.

<sup>119</sup> Duverger, 34.

<sup>120</sup> Duverger, 17.

lar ihtiyaç ve kültürlerine paralel olarak da devletten beklentileri de değişmektedir. Bu durum ise devlet sistemlerinde yeni yaklaşımları beraberinde getirmektedir. Bütün tarih dilimlerini aynı seviyede elbette göremeyiz. Her ülkenin hatta her kurumun tarihinde farklı sosyal sebepler vardır. Önce olup biteni kendi anlam bütünlüğü içinde anlamalı sonra da geleceği yeniden kurarken bir şekilde geleneğe atıf yapmalıdır.<sup>121</sup> "... tarihi tecrübeleri... Kendi toplumsal bağlamı içinde ve anlam bağlantılarını kurarak anlamaya çalışmak, ardından şu anda yaşanan benzer bir nitelikli sorunların çözümüne ışık tutabilecek anlam köprüleri oluşturmaya çalışmak..."<sup>122</sup> gibi tutarlı, sağlıklı bir yaklaşım varken kuvvetler ayrılığını doğruluğu müsellemlerle bir önerme kabul edip bununla yarını, bugünü ve hatta dünü değerlendirmek acele yapılmış bir yorumdur. Bugün, konunun uzmanları tarafından adının tekrar konulmasını gerektirecek kadar, mahiyeti değişen kuvvetler ayrılığıyla ilgili yaklaşım bunun farklı bir örneğidir. Ayrıca batı tecrübesini ülkemizin kültürü ve ihtiyaçları içerisinde anlamaya ve değerlendirmeye çalışmak<sup>123</sup> bizim yapmamız gereken bir durumdur.

Buna karşılık sık sık mukayeseler yapıldığı için benzeri soruları bir sınıflandırma içerisinde demokratik sistemleri için de sormak gerekir. Hangi demokrasi?

### Sonuç

Bütün devletlerde iktidarın yasama, yürütme ve yargı fonksiyonları vardır. Bunların hangi organlar ile nasıl icra edildiği toplumların birikimi ile de ilgilidir. Kuvvetler ayrılığının uygulamadaki örnekleri batı da ortaya çıkmış hukukun üstünlüğünü sağlamaya matuf sistem önerileridir. Anayasa kitaplarında bahsedilen kuvvetler ayrılığını esas alan temel sistemler parlamenter sistem, yarı başkanlık sistemi, başkanlık sistemidir. Ayrıca bu isimleri taşımalarına rağmen bu sınıflandırmada yer alamayacak sistemler de vardır.

Bu devlet sistemleri önceden masa başında düşünülüp sonra da uygulamaya geçirilmemiştir. İhtiyaç üzerine insan aklıyla bulunmuştur. Her biri tarihi bir süreç içerisinde ortaya çıkmıştır. Bu

<sup>121</sup> Hacı Yunus, Apaydın, "Tebliğ Müzakeresi", *İslam ve Demokrasi*, haz. İsav, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2000; s. 122.

<sup>122</sup> Apaydın, "Tebliğ Müzakeresi", *İslam ve Demokrasi*, Kutlu Doğum Sempozyumu, 1988, 419.

<sup>123</sup> Mehmet, S. Aydın, "Din Siyaset ve Demokrasi", *İslam ve Demokrasi Sempozyumu*, İsav, 1988; 41.

anlamda sistemlerin mahalli olma vasfı mevcuttur. Kurumlar zamanla oluşur, tekâmül eder.

Tarihi tecrübeler de göstermiştir ki, yönetimlerin sağlıklı işleminde en önemli görev, halka düşmektedir. Halk, yönetime katılarak, yöneticileri denetleyerek, gerekirse hukuk ölçüleri içerisinde tepkilerini göstererek, hukukun en büyük teminatı olmaktadır. Demokrasinin de gereği budur. Tarihi uygulamaların dikkatle incelenmesi sonucu şu durum da ortaya çıkmaktadır: Seçim, parti, meclis vb. tecrübeler hukukun uygulanması maksadıyla beşer iradesi, çabası ve zekâsıyla ortaya konulduğu göz ardı edilmeden zaman zaman ıslah edilmekte, ihtiyaçlar ve şartlar paralelinde gözden geçirilmektedir.

İnsanlığın ihtiyaçları muvacehesinde yeni kurum, anlayış ve prensip ve çözüm arayışları devam edecektir. Bu sebeple mevcut uygulamaları yerinde tahlil etmek ve insanlığın ortak mirasından din, ırk, coğrafya, çağ ayırt etmeden yararlanmak gerekir. İslam kültürü de bu miras içerisinde yer almaktadır. Özellikle devlet sistemlerinin en önemli teminatı olan eğitilmiş, hakkını koruyan başkasının hakkına saygılı, toplum menfaatlerini kendi menfaatlerine tercih eden bir insan modeli yetişmesinde bu tecrübe göz ardı edilmemelidir. Nüfusunun bir kesimi Müslüman olan ülkelerde huzurlu, sağlıklı ve birlikte yaşama bilinci taşıyan bireylerin yetişmesi için İslam ahlakına atıf yapılması da tercihten öte bir zarurettir.

## Nasîreddin Tûsî'nin İbn Sina Felsefesini Fahreddin Râzî'nin Eleştirilerine Karşı Savunması

Dr. Murat DEMİRKOL\*

### Özet

Nasireddin Tûsî İslam felsefesindeki ününü en başarılı İbn Sina şârihi olmaya borçludur. O, İbn Sina'nın, üzerine onlarca şerh yazılmış ve hakkında eleştiriler yapılmış olan özlü felsefe klasîği el-İşârât ve't-Tenbihât'ını müellifinin maksadına uygun ve anlaşılır bir dille şerh ederek İbn Sina felsefesinin doğru olarak öğrenilmesinde büyük katkıda bulunmuştur. Tûsî, İbn Sina felsefesini muarızlarına karşı savunmak için çeşitli eserler kaleme almıştır ama hiçbirisi Râzî'nin tenkitlerini cevaplamayı amaçladığı Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât kadar etki uyandırmamıştır. Bu makalede, Tûsî'nin Fahreddin Râzî tarafından yöneltilen eleştirilere karşı İbn Sina'nın görüşlerini açıklama ve savunmadaki başarısını varlık ve bilgi felsefesiyle ilgili dört tartışma konusu çerçevesinde ortaya koymaya çalıştık. Tûsî bu amacını büyük oranda gerçekleştirmiş olsa da Râzî'nin bazı itirazları yine de yeterince cevaplanmadan kalmıştır. Çünkü Râzî filozoflar zümresine mensup olmadığı halde felsefeye vakıf ve kalemi güçlü bir Eş'arî kelamcısıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât, Tûsî, Râzî, varlık, bilgi

### Abstract

Nasir al-Din Tusi, owes his fame in philosophy to be the most outstanding elucidative of Ibn Sina. Tusi contributes greatly to be acquired the philosophy of Ibn Sina by expounding clearly and according to the purpose of writer of El-Isharat ve al-Tenbihat about which many explanations are given, are the classics of philosophy. Tusi commits various works to paper in order to advocate the philosophy of Ibn Sina against opponent; however, none of them arouses interests as much as Sharh al-Isharat ve al-Tenbihat which aim at answering the criticisms. This article aims at setting forth the success of advocating and explicating the view of Ibn Sina against the criticism directed by Fahreddin Razi, within the frame of four matters

---

\* MEB öğretmeni – Ankara.

of debate about ontology and epistemology. As Razi, in spite of not being a member of philosopher clique is very competent to philosophy and Asharist theolog who has a knack for writing.

Key Words: Sharh al-Isharat ve al-Tenbihat, Tusi, Razi, existence, knowledge

### Giriş

Nasîreddin Tûsî (Ö. 1274), temelde Meşşâî felsefe akımına mensup olmakla birlikte onun düşünce yapısında İsmaililik ve İşrakiliğin de etkisi vardır.<sup>1</sup> Tûsî, her ne kadar Farabî (ö. 950), İbn Sina (ö. 1037) ve Suhreverdî (ö. 1191) gibi sistem kurmuş bir filozof olmasa da İslam felsefe tarihinde önemli bir yer işgal eder. Onu İslam felsefesinde bu derece önemli kılan etken, İbn Sina felsefesini gelecek nesillere mantıklı ve anlaşılır şerh ve yorumlarıyla aktarmış olmasıdır. Daha açık bir anlatımla Tûsî, felsefedeki ününü en güçlü İbn Sina şârihi olmaya borçludur.<sup>2</sup> Tûsî, başka bir filozofu değil, İbn Sina'yı takip etmiş; onun başka bir kitabını değil, "el-İşârât ve't-Tenbihât"ını şerh etmiştir. Oysa İbn Sina'nın kapsamlı bir felsefe külliyatı olan "eş-Şifa"sı ve onun kadar hacimli olmamakla birlikte önemli olan "en-Necât" ve "Uyûnu'l-Hikme" gibi daha başka eserleri de bulunmaktadır. Ama "el-İşârât", İbn Sina'nın felsefede olgunluk döneminin ürünü olan ve felsefe öğrencilerinden üzerine titremelerini, doğru anlaşılması için gayret göstermelerini istediği nadide bir eserdir.<sup>3</sup> Tûsî, onun, el-İşârât'ın girişinde yaptığı uyarıyı kendisi için bir görev telakki etmiş ve özellikle Fahreddin Râzî'nin (ö. 1209) eleştirilerine karşı onu savunmayı, doğru anlaşılması için dikkatlice açıklamayı üstlenmiştir. Filozofumuz, "el-İşârât"ın ne ilk ne de son şârihidir ama hiçbir "el-İşârât" şerhi İbn Sina'nın felsefesini onun kadar aslına sadık kalarak açıklama derecesine ve en meşhur şerh olma payesine ulaşmamıştır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Bkz. Landolt, Herman, Khaja Nasir al-Din Tusi: Ismailism and Ishraqi Philosophy, *Daneşmend-i Tus* içinde, Tahran, HŞ. 1379, s.13-30

<sup>2</sup> Mişkat, S. Muhammed, "Himayet-i Hâce-i Nasir, ez Felsefe-i İbn Sina," *Yadname-i Hâce Nasiruddin Tusi* içinde, Tahran, HŞ. 1336, s. 199-203

<sup>3</sup> el-İşârât ve't-Tenbihât üzerine yapılan şerhler için bkz. Ali Naki Münzevî, *Lübabu'l-İşarat*'ın mukaddimesinde, Tahran, HŞ. 1339, s.24-31

<sup>4</sup> Hemedanî, Hüseyin Masumî, Üstad-ı Beşer, *Daneşmend-i Tus*, Tahran, HŞ. 1375, s.11-15; Dabashi, Hamid, Khawajah Nasir al-Din al-Tusi: The Philosopher, *History of Islamic Philosophy*, New York, 2003, s.546-549. Razi'nin eleştiri



Tûsî'yi felsefede şöhrete kavuşturan biricik eser, bir şerh ve savunma klasiği olan Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât'tır ama onun İbn Sina felsefesini dosdoğru açıklama ve muarızlarına karşı savunma sadedinde kaleme aldığı başka eserleri de vardır: Ebu'l-Feth Şehristanî'nin (ö. 1153) filozofları ve özellikle de İbn Sina'yı eleştirmek ve görüşlerini çürütmek için yazdığı "Musâraatu'l-Felâsife"ye karşı tenkit ve savunma amacıyla kaleme aldığı "Musâriu'l-Musâri"<sup>5</sup> bunlardan birisidir. Bu eser, felsefeyi kavramamış olan birisinin tenkitlerine karşı yazılmış olduğu için daha ziyade muarızını kınama ve yanlışlarını düzeltme yönü öne çıkar.<sup>6</sup> Tûsî, "Musâri"de sanki bir öğrenciye yeni felsefe öğretiyor edasında konuşmaktadır. Bundan dolayı eserin ilmî bakımdan Râzî'ye karşı yazılan "Şerhu'l-İşârât" ve "Telhisu'l-Muhassal" kadar ilmî üsluba sahip olduğu söylenemez.<sup>7</sup> Tûsî, "Telhisu'l-Muhassal"ı, Râzî'nin bir kelam kitabı olan "el-Muhassal"a bir özet, şerh ve tenkit olmak üzere üç amacı birden gözeterek yazmıştır. Râzî'nin bu kitabı kelamî konular yanında mantık ve felsefeyle ilgili bahisler de içermektedir. Tûsî'nin ona yazdığı tenkitli şerh, kelamî olmaktan ziyade felsefî bir karakter taşımaktadır.

Tûsî'nin bazı çağdaşlarıyla arasında mektuplaşma yoluyla geçen felsefî tartışmalar onun düşünce tarihimizdeki yerini tespit açısından önemli bir malzeme niteliği arz etmektedir. Bunlardan ünlü düşünür Sadreddin Konevî (ö.1274) ile İbn Sina felsefesi üzerinde mektuplaşma yoluyla yaptığı müzakere niteliği ağır basan tartışma önemlidir. Tûsî'nin bu mektuplaşmada Konevî'ye karşı takındığı saygılı ve nazik tutumla "Musâri"de Şehristanî'ye karşı sergilediği küçük görücü tutum arasındaki fark açıkça görülmektedir.<sup>8</sup> Tûsî ilmine değer verdiği insanlarla gayet seviyeli tartışmış ve görüş alış verişinde bulunmuştur. Mantık ve felsefe üzerinde çağının ünlü mantıkçı filozofu ve Merağa Rasathanesi'ndeki mesai arkadaşı Necmeddin Katibî el-Kazvinî (ö.1277) ile "Zorunlu Varlığın varlığının ispatı", "teselsülün iptali", "âlemin hudüsü veya kıdemi" ve "tercih edici olmaksızın tercih edilme" meseleleri üzerinde yaptıkları tartışmalar inadına bir

---

amaçlı yazdığı Şerhu'l-İşârât'a karşı İşârât'ı savunmak maksadıyla yazılmış ilk şerh Seyfüddin Amidi'ye (ö.1233) ait Keşfü't-Temvihât fi Şerhi'l-İşarat'dır. Bkz. Gutas, Dimitri, *İbn Sina'nın Mirası*, İstanbul, 2004, s.143

<sup>5</sup> Şehristanî, Ebu'l-Feth, *Musâraatu'l-Felasife*, Kum, H. 1405.

<sup>6</sup> Bununla ilgili örnekler için bkz. Demirkol, Murat, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2010, ss.163-165.

<sup>7</sup> Bkz. Tûsî, *Musâriu'l-Musâri*, Kum, Mektebu Ayetullah Meraşi, 1405 HŞ, s.19,49,51.

<sup>8</sup> Karşılaştırma için bkz. Tûsî, a.g.e., s.20; Tûsî, *Yazışmalar (el-Murâselat)*, orijinal adı: el-Mufâvezat beyne't-Tûsî ve'r-Râzî, tercüme: Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s.97-98

münazara olmanın çok ötesinde gayet seviyeli ve sonuç almayı hedefleyen verimli bir ilmî tartışma olma özelliği taşır. Bu sefer Tûsî'nin muhatabı, ne Râzî ve Şehristanî gibi meselelere belli bir kelamî bakış açısıyla yaklaşan ve amacı filozofların görüşlerini çürütmek olan bir kelamcı, ne de Konevî gibi İbn Sina'nın düşüncelerine sınırlı destek veren ancak daha çok hali ve zevki önceleyen bir mutasavvıftır. Bu defa Tûsî mantık ve felsefedeki ihtisası bakımından kendisiyle boy ölçüşecek seviyede bir filozofla tartışmaktadır. "er-Risâletü's-Şemsiyye" adlı mantık ve "Hikmetü'l-Ayn" adlı felsefe kitapları başta olmak üzere birçok değerli eser telif eden Kazvinî, bu tartışmaların neticesinde Tûsî'nin haklılığını kabul ve itiraf etmiştir.<sup>9</sup> Bu felsefî içerikli mektuplaşma felsefe tarihimizin son derece müspet, verimli ve öğretici bir müzakere örneği olarak anılmaya layıktır.<sup>10</sup>

Tûsî, İbn Sina'nın düşüncelerini gözü kapalı ve bağnazca savunma yoluna gitmemiştir. Amacı, bu büyük filozofun gerçek yüzüyle tanınmasını sağlamak, düşüncelerinin anlaşılmasına yardımcı olmaktır. "El-İşârât ve't-Tenbihât" şerhinin Tabiat Bölümü'nün girişinde takip edeceği yöntemi açıkça ortaya koyması, bu duyarlılığın göstergesidir. Tûsî burada, amacının, onun düşüncelerini layıkıyla açıklamak ve ortaya koymak olduğunu belirtmiş, kendi görüşüne aykırı düşünceleri bile karşı çıkmadan açıklayacağına dair bir ilim adamı dürüstlüğüyle söz vermiştir. Tûsî'nin uyma taahhüdünde bulunduğu ahitname şöyledir:

"İbn Sina, kitabının bu iki kısmının en iyi biçimde korunmasını tavsiye etti. Ben, Allah'tan açıklamada isabet nasip etmesini ve hata ve haksızlıktan korumasını diliyorum. Kendi düşünceme aykırı bulduğum konulardaki açıklamalarına bile karşı çıkmamayı kendime şart koştum. Tespit etmek reddetmekten, açıklamak eleştirmekten farklı bir şeydir. Allah'tan yardım istiyorum, O'na dayanıyorum."<sup>11</sup>

Tûsî'nin İbn Sina'ya Ebu'l-Feth Şehristanî tarafından yöneltilen eleştirileri cevapladığı "Musâriu'l-Musâri" kitabının girişinde de benzer bir açıklama yaptığını görmekteyiz:

<sup>9</sup> Bkz. Kazvinî, Necmeddin Kâtibi, "Mubâhasât Beyne't-Tûsî ve'l-Kâtibi," *Ecvibetü'l-Mesâilî'n-Nasiriyye* içinde, Tahran, HŞ.1383, ss.110-154

<sup>10</sup> Bu mektuplaşmanın felsefe tarihindeki yeri ve etraflı tetkiki için bkz. Cevadî, İsmail Vaiz, *Muhakemat-ı Felsefiye*, Isfahan, HŞ. 1374

<sup>11</sup> Tûsî, , *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât* (Hallü Müşkilâti'l-İşârât), Tahran, 1379 HŞ, c.2, s.1.

"Onun (Şehristanî) yanlış aktarımlarını ortaya çıkarma ve karıştırdığı hususları ayırt etme işlemini, İbn Sina'nın görüşlerini desteklemek için değil, sahibinin ayaklarının kaydığına işaret etmek ve yaptığı tahriflere dikkat çekmek için düşündüm."<sup>12</sup>

Buna rağmen Tûsî, "Şerhu'l-İşârât"ın İlahiyat bölümünde Allah'ın bilgisi ile ilgili açıklamaları şerh ederken çok mecbur kaldığı için verdiği sözü de hatırlayıp dışına çıkmamaya özen göstererek, İbn Sina'ninkinden farklı olan şahsi görüşünü kısaca ortaya koymuştur. Tûsî, bu durumu şu ifadelerle dile getirmektedir:

"Eğer bu makalelerin başında, kendi görüşüme aykırı bulduğum konularda bile ona karşı çıkmayacağımı şart koşmamış olsaydım, bu problemlerden kurtulma yolunu faydalı olacak şekilde iyice açıklardım. Fakat şartım var. Buna rağmen kendimde burada bu konuya işaret etmeme ruhsatı bulamıyorum. İşte bundan dolayı, kolayca anlayacak kimseler için hakkı gösterecek şekilde ona hafifçe işaret ettim."<sup>13</sup>

Biz burada Tûsî'nin Fahreddin Râzî tarafından yöneltilen eleştirilere karşı İbn Sina'nın düşüncelerini ne derece güçlü ve tatmin edici bir şekilde savunabildiğini varlık ve bilgi felsefesiyle ilgili dört tartışmalı konu çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız. Aslında Râzî İbn Sina'nın görüşlerini birinci derecede çürütmeyi hedeflemiş görünse de çoğu zaman onun düşüncelerinin okuyucu tarafından net bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için iyi niyetli uzun açıklamalar yapmıştır. Onun yer yer İbn Sina'nın "eŞ-Şifa", "en-Necât" ve "Mebde ve Mead" gibi diğer eserlerine de atıfta bulunduğu ve el-İşârât'taki görüşlerini oradakilerle mukayese ederek çelişkiler tespit etmeye çalıştığı görülür. Bu arada Râzî'nin "Şerhu'l-İşârât"ta İbn Sina'ya ait olup da tenkit ettiği bazı görüşleri "el-Muhassal" ve "el-Mebâhisu'l-Meşrikiye" gibi diğer kitaplarında savunduğuna tanık olmaktayız. İncelememiz boyunca yeri geldikçe bu noktalara da değineceğiz.

<sup>12</sup> Tûsî, *Musâriu'l-Musari*, s.4.

<sup>13</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, c.3, s.304.

## 1. VARLIK FELSEFESİ

### 1.1. Zorunlu Varlıkta Varlık ve Mâhiyet

Varlık<sup>14</sup> ve mâhiyet, İbn Sina'nın varlık felsefesinin temelini oluşturan iki önemli kavramdır. İbn Sina'nın Farabî'den devralarak geliştirdiği bu iki kavram, onun özellikle mümkün mevcudların imkân halinden varlığa çıkışını ve mümkün mevcudun zorunlu mevcuttan farkını açıklamada önemli bir işlev görmüştür. İbn Sina'ya göre varlık kavramı açık, seçik ve kolayca anlaşılabilen bir terimdir. Bu nedenle onu ayrıca tanımlamak gereksiz olduğu kadar imkânsızdır. Çünkü bir şeyi mantık bakımından tanımlamak için onun yapısını oluşturan unsurları bilmek gerekir. Bu unsurlara mantıkta cins ve fasıl (ayrım) denir. Varlık kelimesinin cins ve faslı olmadığı için mantıken tanımlanamaz. İbn Sina'ya göre varlık, varlık olma bakımından sadece varlıktır; varlık dışındaki her kavram ondan soyutlanmıştır. Varlık, şey ve zorunlu, anlamları başka bir şeye gerek kalmadan zihinde apriori olarak beliren kavramlardır.<sup>15</sup>

Varlığın hakikati hiçbir zaman doğrudan kavramsallaştırmaya konu olamaz. Varlık ancak bilincin ani ve aracısız bir verisi olarak kavranabilir. Diğer kavramlar bir özneye yüklendiğinde onun hakkında bazı olumlu bilgiler verir ama varlık fiili, bir özneye yüklendiğinde onun hakkında yeni ve ilave bir şey söylemez. Soyut bir kavram olarak varlık, asgari düzeyde bile özsel bir içeriğe sahip olmaması nedeniyle tüm kavramların en boş ve kısırlı olsa da atıfta bulunduğu ve bağlantılı olduğu dış gerçeklik, bütün kavram ve nesnelerin en dolusu ve en zenginidir.<sup>16</sup>

İbn Sina'ya göre mâhiyet, mümkün mevcudun varlık kazanmamış zihinsel özüdür. Varlık kazanmadan önce var kabul edilmeyen mâhiyet ancak mümkünün yokluk ve varlık ihtimallerinden varlığa geçişini sağlayan bir nedenin onu var

<sup>14</sup> Burada varlık terimini var olma anlamındaki "vucud"un karşılığı olarak kullanıyoruz. Türkçede aynı zamanda var olan şey manasındaki varlığı karşılamak için varlık terimini değil de Arapça felsefe metinlerindeki mevcut (mevcut) kelimesini ve bazen de doğrudan "var" kelimesini kullanıyoruz. Bunun tek istisnası yerleşik hale geldiği için ve var olma manasındaki varlık (vucud) ile karışma ihtimali bulunmadığından Tanrı'yı kast ederken kullandığımız Zorunlu Varlık'tır. Varlığın zorunlu ve mümkün şeklindeki tasnifinde kullanılan zorunlu varlığı bundan ayırmak için tamlamadaki varlık kelimesini birincisinde her zaman büyük, ikincisinde ise küçük harfle başlattık.

<sup>15</sup> İbn Sina, *Şifa: Metafizik-I*, terc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004, s.27

<sup>16</sup> Izutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, terc. İbrahim Kalın, İstanbul, İz Yayıncılık, 1995, ss.117, 122

etmesiyle var olur. Aksi takdirde mâhiyetin varlıktan önce bir varlığı yoktur. Varlık, mümkün mevcutlarda mâhiyetin lâzım ârâzıdır. Bir mâhiyet ne birdir ne çok, ne küllidir ne cüzi ve ne mevcuttur ne de "madum". Örneğin insanın mâhiyeti, salt ve basit olarak insandır ve muhtevası insan tanımı ile verilenden başka bir şey değildir. Bu, mevcut ile madum arasındaki ayrımın üstündedir. Böyle bir durumda bulunan mâhiyete 'tabiat' yahut 'tabii külli' denir. Çünkü o, hem varlığa hem de yokluğa karşı nötrdür; varlık ile nitelenip kendisini dış dünyada fiilen var olan bir mâhiyete dönüştürebilir.<sup>17</sup>

İbn Sina, Zorunlu Varlık'ta varlığın mâhiyet üzerine eklenmiş, mâhiyete ârız bir şey olmadığını savunur. Ona göre Zorunlu Varlığın varlığı mâhiyetinin aynısıdır. Varlığı Zorunlu Olan Tanrı için, mümkün mevcutların aksine, varlığından önce bir mâhiyet düşünülemez. Onun hakkında varlığının mâhiyetine ârız olduğunu düşünmek, tıpkı mümkünler gibi mâhiyetine uygun olarak varlık kazanmasını sağlayacak bir var ediciyi gerektireceği için çelişkilidir. Bu, Varlığı Zorunlu Olan'ı var eden bir nedenin olması anlamına geleceği için imkânsızdır. Öyleyse Zorunlu'nun varlığı mâhiyetinin aynısıdır.<sup>18</sup>

İbn Sina, Zorunlu Varlık'ta varlığın mâhiyete ârız olmuş bir sıfat olmadığını şu ifadelerle açıklamaktadır: "Bir şeyin mâhiyetinin, bazen onun herhangi bir sıfatının nedeni olması ve bu sıfatın da ayrımın (fasıl) özellik (hassa) için neden olması örneğinde olduğu gibi başka bir sıfatın nedeni olması caizdir. Fakat şeyin varlığı olan sıfatın, varlık olmayan mâhiyeti veya başka bir sıfat sebebiyle olması caiz değildir. Çünkü varlıkta neden önce gelir. Varlıktan önce varlık bakımından önce gelen bir şey yoktur."<sup>19</sup>

Fahredden Râzî, İbn Sina'nın aksine kesin bir ifadeyle Yüce Allah'ın varlığının mâhiyetine ârız olduğunu savunmaktadır. Râzî, filozofların Zorunlu Varlık'ta "Mâhiyete arız olan varlık" düşüncesine karşı çıkma gerekçelerini ortaya koyduktan sonra varlık kavramının zorunlu ve mümkünde ortak olması kabulüne dayanarak, İbn Sina'nın tezini çürütmeye çalışmaktadır:

<sup>17</sup> Bkz. Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, Gelişim Matbaası, 1983, s.80; Izutsu, *age.*, s.144

<sup>18</sup> Kutluer, İbn Sina'ya göre Zorunlu Varlık hakkında mâhiyetten hiçbir şekilde söz edilemeyeceğini, İlk'in varlığı ile aynılık anlamında bile mâhiyetinin olmadığını belirtmektedir. Bkz. Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), ss.113-118

<sup>19</sup> İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Tahran, 1379 HŞ, c.3, s.30.

"Filozoflara göre Allah'ın varlığı eğer mâhiyetine eklenmiş olursa, mümkün olur. Çünkü bu takdirde O'nun varlığı mâhiyetinin herhangi bir sıfatıdır. Sıfat mevsufsuz olamayacağından O'nun varlığı mâhiyetine muhtaç olur. Dolayısıyla onun için bir sebep gerekir. Bu sebep ya mâhiyetidir veya başkasıdır. İkincisi, Yüce Yaratıcı nedenli olamayacağı için geçersizdir. Birincisi de geçersizdir. Çünkü O'nun mâhiyeti eğer varlığının nedeni olursa varlık bakımından kendisinden önce olmuş olur. Neden, zorunlu olarak nedenden önce geleceği için bu da imkânsızdır. Bizim, İbn Sina'nın tercih ettiği 'Zorunlu Varlığın varlığı varlık olmada mümkünlerin varlığına eşittir, bu varlık mâhiyetten olan herhangi bir şeye arız olmaz, bilakis O'nun varlığı kendisiyle kaimdir.' görüşüne karşı güçlü delillerimiz vardır. Birincisi: Varlık, varlık olmak bakımından zorunlu ile mümkün arasında ortaktır. Ya mâhiyete arız olmasını veya arız olmamasını gerektirir yahut gerektirmez. İki kayıttan biri yoktur. Eğer varlığın mâhiyete arız olmasını gerektirirse her varlıkta mâhiyete arız olması gerekir. Çünkü aynı hakikatin lâzımı hâsıl olmuştur. Dolayısıyla Allah'ın varlığının da mâhiyetine arız olması gerekir ki amacımız zaten budur. Eğer varlığın mâhiyetlerden herhangi bir şeye arız olmamasını gerektirirse her varlıkta mâhiyetine arız olmaması gerekir. O zaman mümkünlerin varlığının da mâhiyetlerine arız olmaması gerekir. Bu, görüş birliğiyle yanlıştır. Eğer varlık mâhiyetine arız olmayı da arız olmamayı da gerektirmez, denirse o zaman iki kayıttan birisiyle ancak ayrı bir sebep sayesinde kayıtlanır. Zorunlu Varlığın zatının varlığı ancak dışarıdan bir sebep ile gerçekleşir. O zaman da Zorunlu Varlık, zorunlu varlık olmaz."<sup>20</sup>

Tûsî, Râzî tarafından ortaya konulan "Varlık, varlık olmak bakımından ârız olmayı ve ârız olmamayı gerektirmezse hem zorunlunun varlığı hem de mümkünün varlığı bir sebebe ihtiyaç duyar." açıklamasını kabul etmez. Ona göre Râzî, varlık kavramını zorunlu ve mümkünde ortak ve eşit saymakla hata etmiştir. Bu, Râzî'nin teşkik yoluyla delaletin anlamını bilmemesinden kaynaklanır. Tûsî, şerhinde teşkik konusunu etraflıca incelemiştir. Mesela güneşin ışığına da, mumun ışığına da teşkik yoluyla ışık denir ama aralarında şiddet ve derece farkı vardır. Bir varlık mertebesi olan Zorunlu'nun varlığı, mâhiyete arız olmayı gerektirmez ve bir nedene muhtaç değildir. Mâhiyete ârız olmak, mümkün varlığın gereğidir ve o, var olmak için kesinlikle bir

<sup>20</sup> Râzî, Fahreddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, İstanbul, H.1290 ss.305-306.; krş. Tûsî, a.g.e., c.3, s.32.

nedene muhtaçtır.<sup>21</sup> Tûsî, Sadreddin Konevî'nin (ö.1274) bu konudaki aynı itirazına cevap sadedinde varlığın, Zorunlu'da mâhiyetine ârız olmaksızın, zâtı ile kaim olarak; mümkün mevcutta ise mâhiyetine ârız olarak bulunduğunu belirtir. Mâhiyete ârız olan varlık, cisim ve maddede mâhiyetin kendisinden başka bir şey ile kaim olmamasını, suret ve arazda ise bir mahal ile kaim olmasını gerektirir. Tûsî, güneş ışığının karanlığı ortadan kaldırmasına ve bazı bilgilerin de bilinenin var olmasını gerektirmesine bakarak bütün ışıkların ve bilgilerin de aynı şekilde olduğunu iddia etmenin doğru olmadığını söyler. Sonuç olarak, varlığın bir kısmı mâhiyete ârız olmamayı, bir kısmı ise ârız olmayı gerektirir. Buna göre varlığın ya sadece ârız olmayı yahut sadece ârız olmamayı gerektirmesi geçersizdir.<sup>22</sup>

Râzî, İbn Sina'nın görüşünü bu defa "filozofların ittifakla benimsedikleri" şeklinde nitelediği bir iddia ile çürütmeye çalışmaktadır. Filozoflara göre insan akli, Allah'ın zatının hakikatini idrak edemez ama O'nun varlığını idrak eder. Râzî, bunun ile mutlak varlığın yani genel varlık kavramının tanımsız ve önsel olarak bilinişini kast etmektedir. Râzî'ye göre bu, Allah'ın varlığı yanında ayrıca bir de hakikatinin olduğunu, yani mahiyeti ile varlığının ayrı ayrı şeyler olduğunu gösterir. Râzî, ayrıca filozofların üçgenin varlığı ile ilgili şu kanaatini de aktarır: "Biz üçgenin varlığı hakkında şüphe duymamıza rağmen mâhiyetini idrak ederiz." Râzî bu ifadeden bilinen mâhiyetin bilinmeyen varlıktan başka olduğu sonucunu çıkarır.<sup>23</sup> Râzî, bu şekilde filozoflara kendi delilleriyle Zorunlu Varlığın varlığı yanında ayrıca mâhiyetinin de bulunduğu görüşünü kanıtladığını düşünmektedir.

Nasireddin Tûsî, Râzî'nin zorunlu veya mümkün her varlığa genellenen mutlak varlık ile Zatiyla Zorunlu'nun özel varlığını birbirine karıştırdığını düşünmektedir. Mutlak varlık, her çeşit varlığın lâzımıdır. Tûsî'ye göre lâzımı idrak etmek, onun melzumu konumundaki değişik özel varlıkları idrak etmeyi gerektirmez. Mutlak varlık kavranabilir ama Zorunlu Varlığın özel varlığı kavranamaz. Bundan dolayı başkalık, Zorunlu Varlığın hakikati ile özel varlığı arasında değil, O'nun hakikati ile mutlak varlık arasındadır.<sup>24</sup> Tûsî'nin söz konusu kanıtla ilgili daha tatmin edici

<sup>21</sup> Tûsî, a.g.e., c.3, s.35.

<sup>22</sup> Tûsî, *Yazışmalar*, s.106.

<sup>23</sup> Râzî, a.g.e., s.306.

<sup>24</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, c.3, s.36. Tahtâni, bu konuda Râzî'yi hatalı bulmakta ve Tûsî'yi tamamen desteklemektedir. Bkz. Tahtâni, Kutbeddin Râzî, *el-Muhâkemât beyne't-Tûsî ve'r-Râzî*, Tahran, HŞ. 1379, c.2, s.48. Kutbeddin Râzî Tahtâni (ö. 1365), Merağa Rasathanesi'nde Tûsî ile birlikte çalışmış ve ondan ders almış

açıklamasını Sadreddin Konevî tarafından aynı konuda öne sürülen kanıtla ilgili olarak verdiği cevapta bulmaktayız. Tûsî, Konevî'nin açıklamasına, taayyüne duyulan ihtiyaç sebebini vurgulayarak cevap verir. Ona göre birden çok ferdinin bulunması muhtemel olmayan hiçbir şey kendi hakikatine eklenecek bir taayyüne ihtiyaç duymaz. Çünkü onun hakikati, ister varlığının aynısı olsun, isterse varlık kendisine âriz olmuş bulunsun, kendisinde ortaklık ihtimali bulunmadığı için, o şeyin taayyününden ibarettir.<sup>25</sup>

Fahreddin Râzî boşluğun varlığını ispatlayan kendi görüşüyle<sup>26</sup> çelişmeyi göze alarak, Allah'ın varlığının mâhiyetine âriz oluşunu varlığı türsel tabiata benzetmek sûretiyle ispata çalışmaktadır. Râzî, istidlalini şöyle kurmaktadır: Türsel tabiatın bir ferdine uygun düşen bir hüküm onun diğer fertleri için de geçerlidir. Filozoflar, boşluğu iptal etmek için mesafenin bazı yerlerde maddeye muhtaç olduğunu kabul etmişlerdir. Türsel tabiat her yerde aynı olması gerektiği için boşluk yoktur. Varlık da birliği bakımından türsel tabiata benzediğine göre gerek insanın varlığında gerekse Yüce Hakk'ın varlığında varlık mâhiyete âriz olmuştur.<sup>27</sup>

Tûsî, Râzî'nin varlık ile türsel tabiat arasında gördüğü benzerliğe karşı çıkar. Ona göre varlık türsel tabiat değildir. Çünkü tabiat, fertlere eşit ve denk (mütevâtî) olarak nispet edilir. Varlık, fertlerine teşvik yoluyla nispet edildiği için bu akıl yürütme doğru değildir.<sup>28</sup>

Râzî, İbn Sina'nın "Varlık mâhiyete eklenmiş değildir." görüşünün bütün öncülleri kabul edilse bile "Mâhiyet eğer kendi varlığının nedeni olursa kendisinden varlıkça önce gelmiş olur; hâlbuki neden nedenliden ancak varlıkça önce gelir." öncülünün kabul edilemeyeceğini belirtir. Çünkü Râzî'ye göre nedenin nedenliden zâtça önce gelmesi ile ona etki etmesi kast ediliyorsa kabul edilir. Böyle değil de nedenin nedenliden varlıkça önce olması kast edilirse, bu, nedenin nedeniye ancak varlığından sonra

---

olan Kutbeddin Şirâzî'nin (ö. 1311) öğrencisidir. Fahreddin Râzî ile isim karışıklığı olmaması için onu sadece Tahtânî diye anacağız. Tahtânî'nin söz konusu eseri "Kitabu'l-Muhâkemât Beyne Şerheyi'l-İşârât" ve sadece "Şerhu'ş-Şerh" adlarıyla da tanınmaktadır.

<sup>25</sup> Bkz. Tûsî, *Yazışmalar*, s.108; Konevî'nin itirazı için bkz. Konevî, *Yazışmalar (el-Murâselat,)* trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s.54.

<sup>26</sup> Boşluğu reddedişi için bkz. Râzî, *el-Mebâhîsu'l-Meşrikîyye*, Beyrut, 1990, s.228; boşluğu savunması için bkz. Râzî, *El-Muhassal* (Telhisu'l-Muhassal içinde), Beyrut, 1985, s.214. Karşılaştırma için bkz. Demirkol, Murat, a.g.e., Ankara, Fecr Yayınevi, 2010, s.78.

<sup>27</sup> Râzî, a.g.e., s.307.; krş. Tûsî, a.g.e., c.3, s.37.

<sup>28</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, c.3, s.37.



etki edeceği anlamına gelir. Râzî, buna karşı kendi görüşünü şöyle ifade eder: "Oysa bize göre Allah'ın varlığında etkili olan yalnızca onun kendi mâhiyetidir." Râzî, mâhiyetin varlığı ondan varlıkça önce olmaksızın kabul edebildiği gibi, aynı şekilde onun varlıkça önce olmadan fail nedeni olabileceğini de iddia eder.<sup>29</sup>

Râzî'nin etki etmeyle ilgili açıklamasına, "Neden ancak varlıkta önce gelme şartıyla etki eder, şey kendisinin şartı olmaz." diyerek cevap veren Tûsî, varlık ile mâhiyet arasındaki ilişkiyi çok açık ve dikkatli bir anlatımla şöyle ortaya koymaktadır:

"Nedenin etkisi ancak varlıkta önce gelmesiyle şartlıdır. Bir şey kendisiyle şartlanmaz. Önceliğin etki olduğunu var sayalım. Fakat mâhiyetin etkisi, dışarıda olmadıkça düşünülemez. O zaman da onun dışarıda oluşu yani varlığı, varlığının yani dışarıda oluşunun sudurunda şart olur. Bu yanlıştır. Râzî'nin, mâhiyetin, varlığı ondan varlıkça önce olmaksızın kabul ettiği gibi ayrıca onun yapıcı nedeni de olduğu görüşü şu tasavvura dayanır: Mâhiyetin dışarıda varlığı olmaksızın sübutu vardır; sonra varlık ona girer. Bu geçersizdir. Çünkü mâhiyetin oluşu onun varlığıdır. Mâhiyet varlıktan yalnızca akılda soyutlanır. Ama akılda varlıktan ayrılarak değil. Akılda oluş, tıpkı dışarıda oluşun dışsal bir varlık olması gibi aklî bir varlıktır. Daha doğrusu akıl, varlığı düşünmeksizin yalnızca mâhiyeti düşünür. Şeyin dikkate alınmaması, yokluğunun dikkate alınması demek değildir. Öyleyse mâhiyetin varlıkla nitelenmesi, cismin beyazlıkla nitelenmesi gibi olmayan aklî bir konudur. Kabul eden ile kabul edilenin bir şeyde toplanması şeklinde mâhiyetin ayrı bir varlığı, varlık diye adlandırılan ârızının da başka bir varlığı olamaz. Mâhiyet olunca bu oluş zaten onun varlığıdır. Sonuç olarak, mâhiyet varlığı yalnızca akıldaki varlığı sırasında kabul eder. Onun dışsal bir sıfatı yalnızca akıldaki varlığı sırasında kabul etmesi mümkün değildir."<sup>30</sup>

"Şerhu'l-İşârât"ta Zorunlu varlığın varlığının mâhiyetine arız olduğu görüşünü savunan Râzî'nin daha sonra kaleme aldığı "el-Muhassal" adlı kelam kitabında fikir değiştirerek İbn Sina'nın tezi olan 'Zorunlu Varlığın varlığı mâhiyetine arız olmuş ve eklenmiş değildir, bilakis O'nda varlık ve mâhiyet aynıdır.' görüşünü benimsemiştir. Hatta bu görüşü ispatlamak için uzun bir açıklama yapmıştır.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Râzî, a.g.e., s.308; krş. Tûsî, a.g.e., c.3, ss.37-38.

<sup>30</sup> Tûsî, a.g.e., c.3, s.39.

<sup>31</sup> Bkz. Râzî, *el-Muhassal (Kelama Giriş)*, terc. Hüseyin Atay, Ankara, 2002, ss.60-61.

### 1.2. Nedenlilerin İlk Nedenden Suduru

İbn Sina, sudur nazariyesinin izahına zemin hazırlamak amacıyla "Bir nedenden ancak bir nedenlinin çıkabileceği" şeklinde özetlenen 'Bir kuralı'nı ispatlamaya çalışmıştır. İbn Sina'ya göre, nedenin, kendisinden A gerekmesi halindeki kavramı ile B gerekmesi halindeki kavramı başka başkadır. A ve B eğer aynı nedenden sadır olurlarsa iki itibar olmaları bakımından farklı olurlar. Bu iki farklı kavram veya itibar eğer nedenin kurucuları iseler neden birleşik olacak demektir ki bu, nedenin "Basit Bir" olması varsayımına aykırıdır. İki kavram aynı nedenin lâzımı olurlarsa soru başa döner. İbn Sina, sonsuz lâzımların ortaya çıkmasına sebep olan bu düzenin de geçersiz olduğunu düşünür. İki kavramdan birinin kurucu, diğerinin lâzım olması varsayımında, kurucu olan kavramın önce, lâzım olan kavramın nedenden sonra olması sebebiyle nedenlinin nedenden sonra gelmesi zorunluluğuna aykırı olduğu için bu da geçersizdir. Üç durumda da bir nedenden iki veya daha çok nedenlinin çıkması imkânsız olduğu için İbn Sina'ya göre bir nedenden ancak bir nedenli çıkar.<sup>32</sup>

Fahreddin Râzî, İbn Sina'nın ispatlamaya çalıştığı "Bir nedenden ancak bir nedenli çıkar." kuralına itiraz eder ve Bir'den pekâlâ birçok nedenlinin çıkabileceğini temellendirmeye çalışır. Râzî kanıtını değişik şekillerdeki nefiy, niteleme ve kabul edicilik durumları üzerine oturtur. Nefiyle ilgili örneği şudur: 1- Bu şey taş değildir. 2- Bu şey ağaç değildir. Söz konusu mevcudun taş olmaması, ağaç olmamasından başka bir şeydir. Nitelemeyle ilgili örneği ise şudur: 1- Bu adam oturandır. 2- Bu adam ayakta durandır. Aynı adamla ilgili olarak iki farklı nitelemeye bulunabiliriz. Kabul edicilik hakkındaki örneği ise şudur: 1- Cevher siyahlığı kabul edicidir. 2- Cevher hareketi kabul edicidir. Cevherin siyahlığı kabul etmesi, hareketi kabul etmesinden başka bir kabiliyettir. Râzî'nin bakış açısından, nasıl, bir ağaçla ilgili olarak onun taş olmaması ve ağaç olmaması gibi iki başka nefiyde bulunulabiliyorsa; bir tek adamın iki farklı nitelik olan oturan ve ayakta duran olmasından söz edilebiliyorsa ve aynı cevherin siyahlığı kabul edicilik ve hareketi kabul edicilik gibi iki ayrı kabiliyeti olduğu söylenebiliyorsa, aynı şekilde bir nedenden iki nedenlinin sudur etmesi de düşünülebilir. Râzî, ağaç ve taş ile ilgili iki olumsuz önermenin, kendisinden iki şey nefyedilen mevcudun başkalığından değil, iki nispetin başka başka oluşundan ileri geldiği tezine, iki kavramın, aynı nedenin hem bu nedenliye hem de o

<sup>32</sup> İbn Sina, a.g.e., c.3, s.122.

nedenliye nispet edilmesi sebebiyle farklılaştığını söyleyerek karşılık verir.<sup>33</sup>

Tûsî, Râzî'nin örneklerinden hareketle, nefyin olumsuzlanan şey ile kendisinden nefiy yapılan konunun sabitliğine, nitelenmenin nitelik ile nitelenenin sabitliğine ve kabul ediciliğin de kabul eden ile kabul edilenin sabitliğine ihtiyaç duyduğunu belirtir. Nefiy, nitelenme ve kabul ediciliğin izafî konular olduğunu belirten Tûsî, Râzî'nin itirazına, meseleyi "Birden ancak bir çıkar." ilkesiyle sınırlamadan, daha geniş çerçevede ele alarak şöyle cevap vermektedir:

"Bir şeyin bir şeyden nefyi (çıkarılıp atılması), bir şeyin bir şey ile nitelenmesi ve bir şeyin bir şeyi kabul etmesi, başkası olmadan sadece bir tek şeyin varlığı ile gerçekleşemeyecek konulardır. (Nefiy, nitelenme ve kabiliyet gibi) konular, bu şeyleri değişik itibarlarla gerektirebilmek için, bir tek şeyi bir tek şey olması bakımından gerektirmez; bilakis her bir tek şeyden önce gelecek birden fazla şeyin varlığını gerektirir. Çok şeyin çok şeyden sudur etmesi imkânsız değildir. Nefiy (selb), olumsuzlanan niteliğin ve kendisinden nefiy yapılan şeyin önceden mevcut ve sabit olmasına ihtiyaç duyar. Aynı şekilde, nitelenme niteliğin ve nitelenenin sübutuna, kabiliyet de kabul edici ve kabul edilenin sübutuna muhtaçtır. Kabul edilenlerin, siyahlık ve hareket örneklerinde olduğu gibi farklı olması, kabul edicinin halinin de farklı olmasına ihtiyaç duyar. Cisim, siyahlığı başkasından etkilenmesi sebebiyle, hareketi ise onda durmasını engellemeyen bir durumun bulunması sebebiyle kabul eder. Bir şeyin bir şeyden sudur etmesi için gerçekleşmesinde neden dediğimiz bir tek şeyin var sayılması yeterlidir. Aksi takdirde bütün nedenlilerin aynı ilkeye dayanması imkânsız olur."<sup>34</sup>

Tahtânî, Tûsî'nin cevabını, Râzî'nin ortaya attığı problemi çözebilme gücünden mahrum görür. Ona göre bir şeyde itibarî durumların çokluğu eğer o şeyden çok sayıda şeyin nefyedilmesini kabul etmek için yeterli olursa, aynı itibarî durumlar, bir tek nedenden çok sayıda nedenlinin sudûr etmesi için de yeterli olur. O durumların kendisinden nefiy yapılanın kurucusu olmaları gibi dışsal konular olmaları halinde varsayılanın aksine oluşturma (terkip) gerekir. İlişen olması halinde ise bunun için neden oluşu, öteki için neden oluşundan başka olur. Bunun kısır döngüye yol

<sup>33</sup> Râzî, a.g.e., ss.355-356.; krş. Tûsî, a.g.e., c.3, s. 125.

<sup>34</sup> Tûsî, a.g.e., c.3, s.126.

açacağını söyleyen Tahtâni, sonuç olarak Râzî'nin ortaya attığı problemin çözümsüz kaldığını belirtir.<sup>35</sup>

"Birden ancak bir çıkar." ilkesini sudur nazariyesinin temeli yapan İbn Sina, ilk aklın sudûru ardından gelen ve çoğalma olarak nitelenen yeni sudûrları yine bu ilkeye dayanarak açıklamıştır. İlk İlke'den yalnızca ilk akıl çıkar. Fakat ilk akıldan itibaren Bir'den iki, iki itibarla çıkar. Yani Bir'den çoğun sudûru, itibarların ve yönlerin çoğalmasıyla olur. İbn Sina, ikinci akıl ile birlikte düzenli olarak akılların, feleklerin ve ruhların sudûrunu şu şekilde açıklamaktadır:

"Aklî cevherden aklî bir cevher ile göksel bir cismin gerekiyor olması, zorunlu şeylerdendir. İkinci birden ancak iki bakımdan gerektiği bilinmektedir. Buradaki farklılaşma yönleri şunlardır: Onlardan her birinin varlığı zatiyla mümkün, İlk (İlke) sebebiyle zorunludur. O, hem kendi zatını hem de İlk'i düşünür. Varlığını zorunlu kılan İlk'i düşünmesiyle ve onun nezdindeki durumu sebebiyle şeyin ilkesi, zatiyla da başka bir şeyin ilkesi olur. O (ilk akıl) bir nedendir ama onun farklı şeyleri kurmasının önünde engel yoktur. Kurucu olabilir. Zira onun mümkün bir mâhiyeti ve başkası sebebiyle zorunlu olan bir varlığı vardır. Sonra ona ait şekli yönün, şekilli oluşanın ilkesi, maddeye benzer yönün de maddeye uygun oluşanın ilkesi olması gerekir. O, kendisini zorunlu kılan İlk'i düşünmesi ile aklî bir cevherin, başkası ile ise cisimsel bir cevherin ilkesi olur."<sup>36</sup>

Fahreddin Râzî, âlemin sudûr yoluyla yaratılışı nazariyesine temelde karşı olmakla beraber el-İşârât şerhinde İbn Sina'nın görüşlerini açıklamış ve bunları onun delilleriyle çürütmeye çalışmıştır. Râzî'nin itirazlarının temelini imkân kavramıyla ilgili açıklamalar oluşturur. Bu itirazları birkaç maddede ele alıp peşinden Tûsî'nin verdiği cevapları sunmak istiyoruz.

1- İbn Sina'nın Bir'den çoğun sudûru hakkındaki açıklamasını zayıf bularak örümcek ağına benzeten Râzî, onun akıl ve feleğin ilk akıldan sudûrunu iki farklı şekilde anlatmakla çelişki sergilediğini ileri sürmektedir. Ona göre İbn Sina'nın, bunun imkân mı, zorunluluk mu, zatiyla bilmesi mi, yoksa başkasıyla bilmesi mi olduğunu açıklaması gerekirdi.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Tahtâni, Kutbeddin Râzî, *el-Muhâkemât Beyne't-Tûsî ve'r-Râzî*, Tahran, HŞ. 1379, c.3, s.126.

<sup>36</sup> İbn Sina, a.g.e., c.3, ss.243-248. Farabi ve İbn Sina'nın savunduğu sudur nazariyesine yöneltilen eleştiriler için bkz. Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul, 2004, ss.129-140.

<sup>37</sup> Râzî, a.g.e., s.415; krs. Tûsî, a.g.e., c.3, s.249.

Nasîreddin Tûsî, İbn Sina'nın sadece burada değil, kendisine ulaşan hiçbir kitabında zorunluluğu başka bir akıl için yegâne sudûr kaynağı olarak görmediğini belirtir. Daha doğrusu, İbn Sina, ilk aklın, kendisini zorunlu kılan İlk İlke'yi düşünmesinin başka bir akıl için ilke olduğunu kabul etmektedir. "Başkasıyla zorunluluk" ve "ilk aklın İlk İlke'yi düşünmesi", ikinci aklın sudûru için birlikte nedendirler. Tûsî'nin ifadesiyle o, "imkân"ı ve "kendisini düşünmesi"ni ancak feleğin varlığı için iki ilke kabul etmiştir. Tûsî, Râzî'ye: "İbn Sina, buna aykırı bir görüşü belki yalnızca ona ulaşan bir kitapta söylemiş olabilir!" diyerek nazikçe dokunmakta ve onun İbn Sina'yı lafı gevelemekle suçlamasına: "Fasih konuşanların sustuğu bir yerde lafı gevelemek İbn Sina için bir şereftir." diye karşılık vermektedir.<sup>38</sup> Tûsî'nin "Şerhu'l-İşârât"ta yer yer bu tür polemiklere girdiğine şahit olmaktadır.

2- Râzî, imkân ve başkasıyla zorunluluğun, olumsuz konular olmaları sebebiyle ilk akılda neden olmaya elverişli olmadıklarını iddia etmektedir. Böylece o, İbn Sina'nın ilk akıldan diğer bir aklın ve feleğin farklı itibarlarla sudûrunu açıklayan delilinin bir ayağını yıkmayı hedeflemektedir: "İmkân var olan bir konu değildir. Var olmayan şey, var olanın nedeni olamaz. Eğer imkân olumlu bir konu olsaydı ya zâtından dolayı zorunlu veya zâtından dolayı mümkün olurdu. Birincisi geçersizdir. Yoksa varlığı zorunlu mevcut birden fazla olurdu. Aynı şekilde imkân, nitelenen şeye muhtaç bir sıfattır. Başkasına muhtaç olan, zâtından dolayı zorunlu olamaz. Mümkün eğer bir nedene ihtiyaç duyuyorsa bu ya yaratıcıdır ya ilk akıldır veya üçüncü bir şeydir. Yüce Yaratıcının, ilk aklın varlığının nedeni olması sebebiyle birincisi (yaratıcı olması) geçersizdir. Eğer o aynı zamanda bu imkânın varlığının da nedeni olursa O'ndan birçok nedenlinin çıkması dolayısıyla bu konunun temeli yıkılır. İkincisi (ilk akıl olması) de geçersizdir; çünkü onlara göre mevcut şeyin nedeni varlıkça nedenlisinden öncedir. Yüce Yaratıcı ve ilk akıl dışındaki şeylerin ilk aklın nedenlisi olması dolayısıyla üçüncüsü de geçersizdir. Böylece imkânın olumlu bir konu olmadığı kesinleşmiştir. Mutlak yokluk, mevcut bir şeyin nedeni olamaz. Eğer ilk aklın imkânı bir şeyin nedeni olmaya elverişli ise bu elverişlilik her imkân için geçerlidir. Onun başkasıyla zorunluluğu olumlu bir sıfat değildir; yoksa mümkün olurdu. Çünkü onun başkasıyla zorunlu olması başkasına nispetle ilişen bir izafettir. İzafetler sonradan olma ve mümkündür. Onlar için varlığı kendisine eklenmiş bir sebep gerekir. Bu teselsüle yol açar. Böylece söz

<sup>38</sup> Tûsî, a.g.e., c.3, s.250.

konusu sebebin imkân, varlık veya başkasıyla zorunluluk olmadığı anlaşılmalıdır.”<sup>39</sup>

Tûsî, imkân ve başkasıyla zorunluluğun olumsuz kabul edilmeleri halinde tek başlarına bağımsız nedenler olmadıklarını, fakat onları var eden nedenin hallerini değiştiren şartlar ve itibarlar olduklarını itiraf eder. Tûsî, Râzî'nin olumsuz şeyleri eşitlikte olarak ortak kabul etmesini eleştirir ve bunun teşvik yoluyla farklı derecelerde olduğunu belirtir.<sup>40</sup>

3- Râzî, İbn Sina'nın savunduğu "İlk aklın çeşitli konulardan kurulduğu" düşüncesine, bunun bir açıdan Yüce Yaratıcının, ilk aklın nedeni, diğer açıdan ilk aklın kurucu unsurlarının nedeni olmasını gerektireceği ve böylece çelişki doğacağı gerekçesiyle itiraz etmektedir. Eğer ilk nedeni farklı şeylerden kurulmuş ise Yüce Yaratıcının bütün bu değişik konuların nedeni olması gerekir. Bu ise Yüce Yaratıcıdan birden çok şeyin sâdir olması anlamına gelir. İlk'in, mâhiyetin unsurlarından sadece birisinin nedeni olduğu, O'nun aracılığıyla da mâhiyetin tamamının nedeni olduğu söylenirse; bu, öteki unsurun ihtiyaçsız ve dolayısıyla zâtından dolayı zorunlu olması anlamına gelir ki bu imkânsızdır. Râzî böylece ilk nedenlinin, kuruculardan oluşmuş bir birleşik olmadığını ispatladığını düşünür.<sup>41</sup>

Nasîreddin Tûsî, bütün olgunluklarıyla birlikte "ilk nedeni" adını almaya yalnızca ilk aklın layık olduğu görüşündedir. Çünkü o, İlk İlke'den bütün olgunluklarıyla birlikte sâdir olmuş bulunan ilk mâhiyettir. Bu isim, kendisiyle birlikte lâzımlarından hiçbir şey dikkate alınmadan sadece ilk sâdir olana verilir. Tûsî'ye göre ilk nedenlinin çeşitli unsurlardan kurulmuş olduğu hükmü birinci varsayıma göre doğrudur. İkinci varsayıma göre doğru değildir. Tûsî, İbn Sina'nın Şifa'sından yaptığı şu alıntıyı da delil göstererek "Birden ancak bir çıkar." hükmü ile "İlk nedeni çeşitli unsurlardan kurulmuştur." hükmü arasında bir çelişki olmadığını ispatlamaya çalışır:<sup>42</sup> "Biz tek bir şeyden tek bir zatın meydana gelmesini ve sonra onu varlığının başlangıcında bulunmayan ve varlığının ilkesine dâhil olmayan görelî bir "çokluk"un takip etmesini imkânsız görmüyoruz."<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Râzî, a.g.e., ss.415-416.

<sup>40</sup> Tûsî, a.g.e., c.3, s.251.

<sup>41</sup> Râzî, a.g.e., s.417.; krş. Tûsî, a.g.e., c.3, s.251.

<sup>42</sup> Tûsî, a.g.e., c.3, s.251.

<sup>43</sup> İbn Sina, *Şifa: Metafizik II*, tercüme: E. Demirli, O.Türker, İstanbul, 2005, s.150.

Râzî, filozoflar tarafından iddia edilen “cevherin kendi altındakiler için cins olduğu” tezini, ilk aklın cins ve ayırımdan meydana gelmiş bir birleşik olduğu sonucunu doğuracağı gerekçesiyle geçersiz görür.<sup>44</sup> Tûsî, Râzî'ye, cevherin cins olmasının, ilk aklın birleşikliğini gerektirmeyeceğini söyleyerek karşılık verir. Zira cins ve ayırım, akli ve itibarî unsurlar olup ilk aklın basitliğiyle çelişmezler.<sup>45</sup>

4- Râzî, İbn Sina'nın “İlk akıl, imkân ve başkasıyla zorunluluk gibi farklı unsurlardan oluşmaktadır.” cümlesiyle özetlenen tezini çürütmek için bu defa kendisiyle çelişmek pahasına daha önce olumsuz kabul ettiği imkân kavramına “mâhiyete ilişen izafî sıfat” anlamı yüklemekte ve kendisine izafî sıfatlar yüklenen ilk aklın durumunu, kendisine yaratılmışların bilgisi eklenen ve buna rağmen birliğini koruyan Yüce Yaratıcının zatına benzetmektedir.<sup>46</sup>

Tûsî, Râzî'ye cevap sadedinde Yüce Hakkın zatında nefiy ve izafetlerden kaynaklanan çokluğun ancak bu nedenlilerin sübutundan sonra düşünülebileceğini söylemektedir. Çok sayıda şeyin nedenlilerin sudur kaynağı olması onların varlığına eklenmiş olacağı için kısır döngüye yol açar.<sup>47</sup> Tûsî, zamanın Herat Kadısı Fahreddin Biyarî'ye yazdığı mektupta bu konuyu şu ifadelerle açıklığa kavuşturmuştur: “Onların (filozoflar) kurallarının gerektirdiği gerçek, bütün mevcutların İlk İlke'den sadır olduğudur. Bunlar O'ndan düşünülür konular olan itibarlarla “nitelik”, “izafet” veya “nefiy” şeklinde sâdir olurlar. Varlığın ve oluşun kaynağı başkası değil, O'dur. O güç yetirdiklerine kıyasla düşünmesi bakımından Kadirlikle, bildiklerine kıyasla düşünmesi bakımından Âlimlikle, özel yöne mahsus inayetinin imkân taraflarından diğer (yokluk) tarafla değil de varlık tarafıyla ilgili olması bakımından Müritlikle nitelenir. Bu durum diğer sıfatları için de geçerlidir. Bunlar (sıfatlar) çokluktan sonra gelen akli konular olduğu için çok sayıda şeyin sudurundan sonra olur. Zorunlu Varlığın mümkün sıfatlarla nitelenmesi O'nun zorunluluğuna gölge düşürmez.”<sup>48</sup>

5- Fahreddin Râzî, İbn Sina'nın şu öncülünün delilsiz olduğunu söylemekte ve bir varsayıma dayanarak bu öncülü hatiplere özgü olmakla suçlamaktadır: “Surete benzeyenin şekilli mevcudun ilkesi olması gerekir. O, kendisini zorunlu kılan İlk'i düşünmesi ile akli bir

<sup>44</sup> Râzî, a.g.e., s.417; krş. Tûsî, a.g.e., c.3, s.252.

<sup>45</sup> Tûsî, a.g.e., c.3, s.252.

<sup>46</sup> Râzî, a.g.e., s.417.; krş. Tûsî, a.g.e., c.3, s.252.

<sup>47</sup> Tûsî, a.g.e., c.3, s.252.

<sup>48</sup> Tûsî, “Ecvibetu Mesâilî Biyarî Kâdî'l-Herat”, *Ecvibetu'l-Mesâilî'n-Nasiriyye*, Tahran, 1383 HŞ, s.44.

cevherin, başkası ile ise cisimsel bir cevherin ilkesi olur.”<sup>49</sup> Râzî, İbn Sina'nın bu öncülde “Üstün üstünü, değersiz de değersiz takip eder.” kuralına uyduğunu söyleyerek karşı çıkmaktadır.<sup>50</sup>

Nasîreddin Tûsî, İbn Sina'yı takip ederek üstün şeyin daha üstüne, nedenlinin varlıkça kendisinden daha mükemmel bir nedene dayanması gerektiğini savunur. Çünkü nedenlinin, nedeninden varlıkça daha mükemmel olması imkânsızdır. Üstün üstüne birçok bakımdan tâbi olur. İmkândan uzak olan aklî ayrık cevher, nedeninin haline zatında yani mümkün olumsuz tabiatta tâbi olmaz. Bilakis nedeninin haline, varlığı zorunlu tabiat denilen ilkesine kıyasla tâbi olur. Maddî cevher de aynı şekilde kendisine uygun olan hale tâbi olur.<sup>51</sup>

Nasîreddin Tûsî'nin sudûr nazariyesine en büyük katkısı, ruhların dokuz, akılların on ile sınırlı olmayacağı, bu fazlalığın filozofların anlayışına da uygun olduğu yolundaki yorumudur. Ayrıca o, böyle bir sudûr tasvirinin birebir gerçek olmasının ötesinde yaratmayı izah etmek için geliştirilmiş temsili bir anlatım olduğuna dikkat çekmiştir.

## 2. BİLGİ FELSEFESİ

### 2.1. Bilginin Mâhiyeti

İbn Sina'ya göre bilgi, idrak edilen şeyin hakikatının, onu müşahede eden öznenin zihninde belirmesidir. Bilginin, başka bir ifadeyle idrakin hissî, hayalî, vehmî ve aklî olmak üzere dört şekli vardır. Aklî idrakte nesne, bütün maddî özelliklerinden soyutlanarak küllî bir şekilde kavrandığı halde diğer idrak çeşitlerinde bu soyutlama tam olarak gerçekleşmez; hatta hissî idrakte nesne maddî özellikleriyle birlikte algılanır.

İbn Sina bu konuda şunları söylemektedir: “Şeyin idrak edilmesi, onun hakikatının, onu müşahede eden idrak edicinin zihninde hazır olmasıdır. Bu hakikatin, bilen özne dışındaki şeyin hakikatının aynı olmasına gelince; o, dış dünyada bilfiil varlığı bulunmayan bir çeşit hakikat olur. Nitekim pek çok geometrik şekil ve hatta geometride var sayıldığı zaman asla gerçekleşmesi mümkün olmayan varsayımlar böyledir. Yahut hakikatının örneği, idrak edenin zihninde ondan ayrı olmaksızın resmedilmiş olur ki, o kalıcıdır.”<sup>52</sup>

<sup>49</sup> İbn Sina, *el-İşârât*, c.3, s.248.

<sup>50</sup> Râzî, a.g.e., s.417.; krş. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, c.3, s.252.

<sup>51</sup> Tûsî, a.g.e., c.3, ss.252-253.

<sup>52</sup> İbn Sina, a.g.e., c.2, s.308



Fahreddin Râzî'nin bu tanıma itirazı, bilginin yer aldığı kategoriyle ilgilidir. İbn Sina'nın yaptığı tanımdan, onun bilgiyi bir "nitelik" olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Oysa Râzî, bilgi için bunun yeterli olmadığını, bilginin aynı zamanda "izafi" bir kategori olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte o, izafetteki tarafların neler olduğunu net olarak belirtmez. Bazen taraflardan birinin akıl gücü, diğerinin "var olan şeyin sûreti" olduğunu söylerken, bazen de bir tarafta akıl gücü ile zihinsel sûretin, diğer tarafta ise haricî mevcudun bulunduğunu söyler.<sup>53</sup> Râzî, İbn Sina'nın "el-İşârât'ta savunduğu "idrak edilenin hakikatının idrak edenin zihninde hazır olması" şeklindeki idrak tanımının, "Mebde ve Mead" adlı eserinde savunmuş olduğu "düşünen, düşünülen ve düşünmenin birliği" görüşü ile çeliştiğine dikkat çeker.<sup>54</sup> Ona göre bu iki görüş bir arada düşünülemez. Râzî, buradan hareketle idraki, kendi ifadesiyle bilgiyi "sûretin zihinde hazır olması" şeklinde tanımlamanın yanlış olacağını; ancak bilginin, zihinde yerleşen bu sûrete eklenmiş bir şey olduğunu söylemenin doğru bir tanım olacağını iddia eder.<sup>55</sup>

Fahreddin Râzî, İbn Sina'nın görüşlerine değişik açılardan itirazlar yöneltmiş, Nasireddin Tûsî de İbn Sina'nın haklılığını ortaya koymak amacıyla bu itirazları tek tek inceleyerek karşılık vermiştir. Şimdi maddeler halinde önce Râzî'nin tenkidini, ardından Tûsî'nin cevabını ele alalım:

1- Râzî, bilginin, müdrike ile dışarıdaki mevcut arasında bulunan izafetten ibaret olduğunu temellendirmeye çalışır. Buna göre zihinsel sûret dışarıdaki mevcuda uygun değilse bilgisizlik olur. Uygun olabilmesi için dışarıda bir konunun bulunması gerekir. Râzî bu uyumun idrak ya da bilgiyi zihin ile dışarıdaki nesne arasında bulunan izafet olarak tanımlamamıza imkân verdiğini iddia eder.<sup>56</sup>

Tûsî, Râzî'nin dışarıdakine uygun olan sûreti bilgi, uygun olmayan sûreti bilgisizlik olarak kabul etmesine izafetin dışarıda gerçekleşebilecek bir konu olmadığını belirterek karşı çıkar. Zira dışarıda varlığının imkânsız olması sebebiyle, izafette ne uygunluk ne de uygunsuzluk söz konusudur. Bu nedenle Tûsî'ye göre idrak, izafet anlamında bilgi veya bilgisizlik olamaz.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Râzî, a.g.e., s.198

<sup>54</sup> Bkz. İbn Sina, *Mebde ve Mead*, Tahran, 1332 HŞ, ss.7-12

<sup>55</sup> Râzî, a.g.e., s.200

<sup>56</sup> Râzî, a.g.e., s.206; krş. Tûsî, a.g.e., c.2, s.315

<sup>57</sup> Tûsî, a.g.e., c.2, s.316

2- Râzî, dışarıda varlığı bulunan şeylerin bilinmesinde, bilen özne ile bilgi nesnesinin izafeti kabul ettiği halde dışarıda mevcut olmayan soyut şeylerin bilinmesinde izafet olmadığını savunmaktadır ki bu açıklamasıyla, aslında karşı çıktığı İbn Sina'nın görüşüne gelmiş olmaktadır. İdrak edeceği nesnelere dışarıda bulunmadıkça gerçekleşmesi imkânsız olan idrakler vardır. Dış duyuların idraki bu kategoriye girer. Mesela görme, göz ile dışarıda bulunan görünür şey arasında gerçekleşen izafi bir idrakten ibarettir. Bu, görülen sûret gözde iz bırakmaksızın meydana gelir. İdrak edilecek şeylerin dışarıda bulunmaması halinde gerçekleşen idrakler hakkında böyle bir izafetten söz edilemez. İzafet, nesnenin dışarıda var olmasını gerektirdiği için zihinsel konuların bilgisi izafet anlamında idrak sayılamaz.<sup>58</sup>

Tûsî, Râzî'nin izafet konusundaki itirafını yeterli bulduğu için fazladan bir açıklamayı gereksiz görür; ama idrakin aslında hiçbir durumda izafet olmadığını, onun yaptığı hissî ve aklî idrak ayrımından hareketle şöyle kanıtlar: "İdrak, duyu veya akla göre değişen aynı manadır. İdrakin mâhiyeti, bir yerde, onun izafe edilmeyen bir konu olduğunu göstermişse, nerede olursa olsun o hiçbir zaman izafet olamaz."<sup>59</sup>

3- Râzî, dışarıda varlığı olanları bilmenin nitelik kategorisinde değerlendirilmesine şu açıklamayla karşı çıkar: "Bir şeyin başka bir şey ile nitelenmesinin, niteliğin nitelenen sebebiyle hâsıl olmasından başka bir anlamı yoktur. Biz daire oluşu, doğru oluşu, sıcaklığı ve soğukluğu düşündüğümüz zaman bu konuları düşünenin onları düşündüğü sırada doğru, daire, sıcak ve soğuk olması gerekir."<sup>60</sup>

Nasîreddin Tûsî, Râzî'nin, niteleme kategorisindeki bilgiyi bilen öznenin bilgi nesnesiyle özdeşleşmesine indirgemesine şu şekilde karşılık verir: "Dairesellik eğer tikel ise durumludur ve kesinlikle mahallinin de durumu vardır. Daireselliğin mahalli olan parça, onun ile mahalli olması bakımından daire olur. Bu, söz konusu mahallin alet olduğu müdrikenin daire olmasını gerektirmez. Dönme tümel ise zaten durumu olmaz ve mahallinin daire olmasını gerektirmez. Sıcaklık ise mahalle yerleşen onunla özdeşleşmedikçe ve mahal, ondan etkilenebilecek olan zıddından ayrı bir cisim olmadıkça mahallinin sıcak olmasını gerektirmez."<sup>61</sup> Tûsî bu açıklamasıyla, idrak gücünün mahalli konumundaki organ tarafından algılanan

<sup>58</sup> Râzî, a.g.e., s.192; krş. Tûsî, a.g.e., c.2, s.317

<sup>59</sup> Tûsî, a.g.e., c.2, s.317-318

<sup>60</sup> Râzî, a.g.e., s.192; krş. Tûsî, a.g.e., c.2, s.318

<sup>61</sup> Tûsî, a.g.e., c.2, s.318

cismin sûretinin "resm" olunduğunu, ancak bundan dolayı bizzat idrak gücünün daire veya doğru şeklini almayacağını ortaya koyar.

4- Fahreddin Râzî, sûretin akılda hâsıl olmasının imkânsızlığını, cansız nesnedeki siyahlık örneği ile açıklamaya çalışır. Mesela, siyahlığın gerek aklî, gerek hayalî, gerekse görme şeklinde idrak edilmesi, eğer siyahlığın hakikatının bir şey sebebiyle meydana gelmesinden ibaret olursa siyahlık vasfını taşıyan cansız cisim kendisindeki bu siyahlığı idrak eder. Çünkü siyahlık ondan dolayı meydana gelmiştir. Râzî bu önermenin tâlisini de mukaddemini de geçersiz görür. Ona göre siyahlığın idrak edilmesi, bunun müdrike vasıtasıyla hâsıl olmasından ibarettir. Cansız cismin idrak gücü olmadığı için siyahlığın kendisi sebebiyle hâsıl olması onun bu siyahlığı idrak etmesini gerektirmez.<sup>62</sup>

Tûsî'nin bu konuda Râzî'ye verdiği cevap şu şekildedir: "Bir şeyin başka bir şey sebebiyle meydana gelmesi, çeşitli manalar üzerinde ortaklık ve benzeşme yoluyla gerçekleşir. Mesela, cevherin cevher ve arazdan dolayı, arazın araz ve cevherden dolayı, sûretin maddeden veya maddenin sûretten dolayı, hazır bulunanın da hazır bulunduğu şeyden dolayı meydana gelmesi böyledir. Bu meydana gelme, arazın, konusundan dolayı meydana gelmesi anlamına gelmediği için siyah cismin kendi siyahlığını idrak etmesi gerekmez."<sup>63</sup>

Râzî, bir şeyin bir şey sebebiyle hâsıl olması şeklindeki bilgi ve idrak tanımını, Allah'ın siyahlığı bilmesine uygulayarak çürütmeye çalışır: "Bilginin hakikati, eğer bir şeyin soyut bir şey sebebiyle hâsıl olmasından ibaret olursa, biz cisim ve cisimsel olmayan bir mevcut tasavvur edip siyahlığın da ona girdiğini kabul ettiğimizde, o zaman kesinlikle bu mevcudun o siyahlığı bilmesi zorunlu olur. Hâlbuki durum böyle değildir. Yüce Allah'ın cisim ve cisimsel olmadığını bildikten sonra bizde, O'nun, zatını bilip bilmediği ve başkasını yapan oluşunu bilip bilmediği konusunda şüphe meydana gelir. Bu, bir şeyin bir şeyi bilen oluşunun, bu şeyin onun için hâsıl olmasından başka olduğuna delalet eder."<sup>64</sup>

Nasîreddin Tûsî, Râzî'nin ortaya attığı şüpheyi, siyahlığın cisme girmesi ile soyut bir mevcuda girmesi arasında ayırım yaparak ve hâsıl olmanın değişik manalarına dikkat çekerek gidermeye çalışır: "Siyahlığın Yüce Allah'a girişi cisimlere girişi gibi ise, bu bilgisizliktir. Eğer soyut mevcudlara girişi gibi ise işte bu, onun,

<sup>62</sup> Râzî, a.g.e., ss.198-199; krş. Tûsî, a.g.e., c.2, s. 319

<sup>63</sup> Tûsî, a.g.e., c.2, s. 319

<sup>64</sup> Râzî, a.g.e., s.201; krş. Tûsî, a.g.e., c.2, s. 320

siyahlığı bilmesinin anlamıdır. İkisi arasında, müteradif lafızların başkalığı dışında bir farklılık yoktur. Bu başkalık ancak, onun zâtı herhangi bir şekilde zâtından dolayı, başkası da herhangi bir şekilde başkasından dolayı gerçekleşmediği zaman meydana gelir.”<sup>65</sup>

5- Râzî, bir şeyin kendisi için hâsıl olmasının, iki şeyin başkalığını gerektirdiğini, bunun da şeyin kendisini bilmesinin imkânsızlığını gerektirdiğini ileri sürmektedir: “Şeyin şey için hâsıl olmasının başkası için hâsıl olmasından daha genel olması gibi şeyin şeye izafeti başkasına izafetinden, şeyin şeyi var etmesi de başkasını var etmesinden daha geneldir. Bu ölçü, şeyin kendisine eklenmesinin, kendisini var eden olmasının, kendisinden önce veya sonra olmasının doğruluğunu gerektirmez. Aksine, bu önermelerin geçersizliği zorunlu olarak bilinir. Burada da böyledir.”<sup>66</sup>

Tûsî, Râzî'ye şöyle cevap verir: “İtibar başkalığı, hâsıl olma ve izafette yeterlidir. Kendisini tedavi eden, başka bir itibarla tedavi edendir. Bu, var etmede yeterli değildir. Çünkü var etme, var edenin var edilenden zâtî olarak önceliğini gerektirir.”<sup>67</sup>

6- Fahreddin Râzî, şeyin şeyde hâsıl olmasının idrak sayılması halinde tahayyülde de hayal gücünün müdrike sayılması gerekeceğini, hâlbuki hayalî sûretleri idrak eden gücün ‘ortak duyu’ olduğunu söylemektedir: “Hayalî idrakler, bu sûretlerin sadece hayalde gerçekleşmesinden ibaret değildir. Çünkü onlara göre hayalde var oldukları sırada hayal gücü ile bilinmezler. Hayalî sûretleri bilmek ancak ortak duyunun gözden geçirmesiyle hâsıl olur... Görme de iz bırakan görüntüden ibaret değildir. Nitekim İbn Sina Şifa’da, görmenin, iki sinirin birleşme noktasında olmasına rağmen görüntülerin iki zarda iz bıraktığını belirtmiştir. Böylece idrakin, izlenimden ibaret olmadığı, aksine nisbî ve izafî bir durum olduğu kesinleşmiştir.”<sup>68</sup>

Tûsî, Râzî'nin hayal gücü ve ortak duyu ile ilgili söylediklerini doğru bulmaz. Ona göre idrak bu iki gücün yardımıyla ruhta gerçekleşir: “İdrak, sadece sûretin organda hâsıl olmasıyla gerçekleşmez. Daha doğrusu onun müdrikede hâsıl olması, organda hâsıl olmasından dolayıdır. Burada idrak ne ortak duyuda

<sup>65</sup> Tûsî, a.g.e., c.2, s. 320

<sup>66</sup> Râzî, a.g.e., s.203; krş. Tûsî, a.g.e., c.2, s. 321

<sup>67</sup> Tûsî, a.g.e., c.2, s. 321

<sup>68</sup> Râzî, a.g.e., s.204; krş. Tûsî, a.g.e., c.2, s. 321

ne de sınırların birleştiği noktada gerçekleşir. Bilakis bu iki organ vasıtasıyla ruhta gerçekleşir.”<sup>69</sup>

## 2.2. Zorunlu Varlığın Tikelleri Bilme Şekli

Zorunlu Varlığın tümelleri tümel olarak bildiği konusunda filozoflar ve kelamcılar görüş birliği içindedirler.<sup>70</sup> Tartışmaya konu olan husus, Zorunlu Varlığın tikelleri tümel olarak mı yoksa tikel olarak mı bildiğidir. Filozoflar ile kelamcılar arasında Tanrı'nın tikelleri bildiği konusunda görüş ayrılığı yoktur. Ayrılık sadece bu bilginin niteliğiyle ilgilidir. Meselenin tartışmaya neden olan yönü, tikel bilinenlerin sürekli değişmekte olmasıdır. Acaba bu değişmeler bilenin, düşünenin yani Zorunlu Varlığın zatında ve bilgisinde de değişmeye yol açmakta mıdır? Biz burada sadece, İbn Sina'nın Fahreddin Râzî tarafından yapılan itiraza konu olan görüşünü, Râzî'nin buna yönelik tenkidini ve Tûsî'nin İbn Sina'yı Râzî'ye karşı nasıl savunduğunu ortaya koymakla yetineceğiz.

İbn Sina, Zorunlu Varlığın tikel şeyleri, tümellerde olduğu gibi, bu tikellerin tümel sebeplerini ve ilkelerini bilmek suretiyle yani tümel olarak bildiği görüşündedir. O tikel bir olayın tümel olarak bilinmesini ay tutulması örneğiyle açıklamaktadır. Zorunlu Varlık ay tutulmasının ilkelerini tümel olarak bildiği için ay tutulması öncesi, tutulma anı ve tutulma sonrası O'nda bir bilgi değişikliğine yol açmaz. O zamansal bir mevcut olmadığı için zamanda meydana gelen değişimleri tikel olarak bilmesi aşkınlığıyla bağdaşmaz. Çünkü tikel olarak bilmek, bilende bilgi değişikliğinin, hatta zatında bir değişimin gerçekleşmesine sebep olur.<sup>71</sup>

İbn Sina, görüşünü, sıfatlardaki dört çeşit değişimi inceleyerek temellendirmeye çalışır. Birincisi, nitelenende herhangi bir şeye izafe edilmeksizin yerleşmiş bulunan sıfattır. Siyah olmak böyledir. Ondaki değişiklik nitelenen şeyde de değişikliğe yol açar. İkincisi, izafe edilen gerçek sıfattır. İzaftedeki değişme sıfatta değişmeyi gerektirmez. Kudret sıfatı öncelikle ve bizzat mutlak hareket ettirmeye, ârizî olarak da herhangi bir şeyin, mesela Zeyd'in hareket ettirilmesine izafe edilir. İzafe edilen Zeyd'in yok olmasıyla, kudretin Zeyd'in hareket ettirilmesine izafetinde değişiklik olur fakat mutlak hareket ettirmeye izafeti baki kalır.

<sup>69</sup> Tûsî, a.g.e., c.2, s. 321

<sup>70</sup> Filozoflar ve kelamcıların bu konuyla ilgili görüşleri için bkz. Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, basılmamış doktora tezi, Ankara, 2006, ss.158-170; Acar, Rahim, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sina'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi," *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 13, 2005, ss.1-6; Demirkol, Murat, a.g.e., ss.145-148,189-198,235.

<sup>71</sup> İbn Sina, *el-İşârât*, c.3, ss.308,315.

Üçüncüsü, nitelenende yerleşik bulunan ve onun dışarıdaki şeye izafetini gerektiren sıfattır. Bu izafet, dışarıdaki şeyin değişmesiyle değişir. Bilme sıfatı böyledir. Mesela, Zeyd'in evde olduğunu bilen bu bilgisi onun evden çıkmasıyla değişir. Bilgi tümel ile ilgili olduğunda, yenilenmedikçe tikel ile ilgili olmaz. Dördüncüsü, mutlak izafet olan sıfattır. İnsanın sağda veya solda olması böyledir. İbn Sina, Zorunlu Varlığın tikelleri bilmesinin, izafe edilenin değişmesiyle değişen bir bilme sıfatı olmadığını, O'nun zatının da bilgisinin de değişime konu olmadığını belirtmekte, onları zamandan münezze olarak tümel bir şekilde bildiğini savunmaktadır.<sup>72</sup>

Burada Râzî'nin itirazına geçmeden önce Acar'ın Tanrı'nın tikelleri bilme keyfiyetine İbn Sina'nın bakış açısından getirdiği izaha değinmekte yarar görüyoruz. Acar'a göre İbn Sina, Tanrı'nın tikelleri bilmesini, bilinen nesneden kazanılan bir bilgi olarak değil, bilinen nesnenin Tanrı'nın bilgisine bağlı olarak var olmasına dayanarak izah etmektedir. İlahî bilgide bilen özne ile bilgi nesnesi arasındaki ilişki, insan bilgisindeki özne-nesne ilişkisinin tam tersi olduğundan Allah'ın tikelleri bilmesi için duyu algısı gerekli değildir. Tikeller Allah'ın bilgisinden bağımsız olarak var değildirlere. Onların varlığı, türlerinin yegâne örneği oluşları ve hangi zatî veya arazî özelliklere sahip olarak mevcut iseler öyle olmaları tamamen Allah'ın onları bilmesine bağlıdır ve O'nun eseridir. Yazarın ifadesiyle, Allah'ın hem yaratıcı olduğunu kabul etmek hem de cüz'ilerin varlığında ve aklen tayin ve tespit edilmesinde duyu bilgisine ihtiyaç duyacağını öne sürmek açıkça saçmadır.<sup>73</sup>

Râzî'nin bu konudaki açıklamalarından Allah'ın tikelleri bilme tarzını İbn Sina gibi kapsamlı ve derinlemesine ele almadığı anlaşılmaktadır. Râzî'de filozof, kelamcı ve müfessir kimlikleri zaman zaman birbirine karıştığı için İbn Sina'da olduğu gibi belli bir bakış açısından, net ve tutarlı bir görüş ortaya koyabilmesi zor olmuştur.<sup>74</sup> Râzî, Allah'ın tikelleri ezeli bilgisi ile bildiğini iddia etmekte ama bunu, iddianın yol açacağı yanlış anlamaları geçersiz kılacak şekilde temellendirememektedir. Zira sorun çok karmaşıktır. Bunu bir mezhebin görüşüne aykırı düşmeme kaygısıyla birlikte incelemek mümkün değildir. İbn Sina'nın muhalifleri onu, Allah'ın tikelleri bilmediğini savunmuş olmakla

<sup>72</sup> İbn Sina, a.g.e., c.3, s.311-315.

<sup>73</sup> Acar, Rahim, a.g.m., ss.5,21.

<sup>74</sup> Bkz. Hani, a.g.e., ss.178-180. Râzî'nin Allah'ın tikelleri bilmesi konusundaki şahsi görüşü ve filozof ve diğer kelamcılarının görüşleriyle karşılaştırılması hakkında geniş bilgi için bkz. Bozkurt, Mustafa, a.g.e., ss.162-170.

suçlamalarına rağmen o gerçekte asla böyle bir ifade sarf etmemiştir. Nakledeceğimiz pasajda o, Zorunlu Varlığın tikelleri zamansal yani tikel olarak değil, zamansız ve mukaddes bir şekilde yani tümel olarak bildiğini açıkça belirtmektedir: "Varlığı Zorunlu Olan'ın, tikelleri şimdi, geçmiş ve gelecek içine girecek şekilde zamansal bir bilgi ile bilmemesi gerekir. Yoksa zatının sıfatına değişme âriz olmuş olur. Bilakis onun, tikelleri zamanı aşan mukaddes bir bilgi ile bilmesi gerekir."<sup>75</sup>

Râzî, İbn Sina'ya, izafeti kabul etmesinin götüreceği sonuçları hatırlatıp bunları caiz gören birinin aynısını gerçek sıfatlar için de caiz görmesi gerektiğini söyleyerek itiraz eder:

"İzafetler size göre dışarıda mevcut olan konulardır. Allah'ın zatına âriz olan izafetlerde değişimi caiz gördüğünüz zaman O'nun zatında bir sıfatın yok olduktan sonra meydana geldiğini veya var olduktan sonra kaybolduğunu caiz görmüş olursunuz. Pekiyi, bunu caiz görüyorsunuz da benzerini gerçek sıfatlarda niçin caiz görmüyorsunuz? Aralarında fark bulunduğunun delili nedir? Allah'ın gerçek sıfatlarında değişimin imkânsız olduğunu farz edelim. Pekiyi, öyleyse bilginin gerçek sıfatlardan olduğunu niçin söylediniz? Açıklaması şöyledir: Bize göre bilgi, bilen ile bilinen şey arasındaki özel nispet, yani izafettir. Bizim geçersiz kıldığımız 'Bilgi bilende bilinene eşittir.' görüşünüz ikna edici olunca, bilgideki değişme yalnız izafette değişme olur. Bu imkânsız değildir. O'nun zatı, bilgi adını verdiğimiz bu izafetin gerçekleşmesini, ancak bu bilinenin gerçekleşme şartıyla zorunlu kılar. Durum böyle olunca Allah'ın tikelleri bildiğini reddetme hakkındaki delilleri hükümsüz olur."<sup>76</sup>

Tûsî'nin "Şerhu'l-İşârât"taki açıklamaları onun, Zorunlu Varlığın tikelleri tümel olarak bildiğini savunan İbn Sina ile aynı görüşte olduğunu göstermektedir. Fakat şu kadarını belirtmeliyiz ki, Tûsî'nin kelimelerinde İbn Sina'ya sadık kalma kaygısı taşımadan daha serbest fikir beyan ettiği görülmektedir. Mesela o, "el-Fusûlu'n-Nasiriyye"nin Tevhid bölümünde, "Allah zamansal tikelleri bilmez, yoksa sonradan meydana gelenlerin mahalli olur." diye başlayan bir pasajda filozofların görüşünü özetledikten sonra

<sup>75</sup> İbn Sina, a.g.e., c.3, s.315.

<sup>76</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.432.; Râzî, Gazalî çizgisinde olmasına rağmen bu hususta İbn Sina'ya yönelttiği eleştiride biraz daha insaflidir. Macit Fahri, Râzî'nin birçok konuda olduğu gibi bu konuda da kelamcılar ile filozoflar arasındaki diyalektik mücadelenin ortasında kaldığı için net bir görüş ortaya koymaktan kaçındığını belirtmektedir. Bkz. Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul, 1987, s.255.; Râzî, *Lübâbu'l-İşârât*, ss.251-253.

bunun, onlarca benimsenen "Nedeni bilmek nedenliyi bilmeyi gerektirir." kuralına ters düştüğüne işaret etmektedir.<sup>77</sup>

Tûsî, Râzî'nin İbn Sina'ya yönelttiği tenkide şöyle cevap vermektedir:

"Râzî'nin itirazı isabetli değildir. Çünkü filozoflar, değişmesi caiz olan izafetin, hem nitelenenin hem de ona bizzat değil arazî olarak yerleşen sıfatın ilgili olduğu şeylerden olmadığını açıklamışlardır. Bunun anlamı, izafetin âriz olduğu sanılan şeyin gerçekleşmesinden ibarettir. Mesela Zeyd'in hareket ettirilmesine güç yetirme, mutlak olarak hareket ettirmeye güç yetirme şeklinde âriz olan izafetin altındadır. İzafetin varlığı, şeyin, bir konunun başkasına kıyasla düşünülecek olmasıdır. Bu konunun, bu düşünülmeden başka varlığı yoktur. Başkasının değişmesinden şeyin kendisinde bir değişme gerçekleşmez. Bilakis o ancak düşünülen konuda bir değişmeye yol açar."<sup>78</sup>

Tûsî, "Zorunlu varlık değişmeye konu olmaz ve değişmeye konu olmayan hiçbir şeyin sıfatlarının değişmesi caiz değildir." ifadesinin "Bütün, zatıyla bilen Zorunlu'nun nedenlisidir." sözü ile çeliştiğini söyleyenlere karşı İbn Sina'nın şu açıklamayı yaptığını belirtmektedir: O'nun tikelleri, zamanların ve hallerin değişmesiyle değişmeyen tümel bir şekilde bilmesi gerekir. Nedeni bilmenin nedenliyi bilmeyi gerektirdiği hükmüne rağmen Zorunlu'nun değişime konu olmasının imkânsızlığı sebebiyle nedenliyi bilmesinin caiz olmadığını söylemeyi fakihlere özgü bir tahsis olarak gören Tûsî, meseleyi şöyle açıklığa kavuşturmuştur:

"Nedeni bilmek nedenliyi bilmeyi gerektirir, onu hissetmeyi gerektirmez. Değişen tikellerin değişen olmaları bakımından idrak edilmesi, ancak duyular gibi cisimsel organlar ile mümkündür. Bu şekilde idrak eden kesinlikle değişime konu olur. Ama onların tümel olarak idrak edilmesi ancak aklın idraki ile mümkündür. Bu idrak ile idrak eden, değişmeye konu olmayabilir. O zaman İlk Zorunlu ve bütün değişmeye konu olmayanların, yani bütün akıllıların, onları, akıllı olmaları sebebiyle birinci şekilde (tikel olarak) idrak etmeleri imkânsızdır. Onların tikelleri ikinci şekilde (tümel olarak) idrak etmeleri gerekir."<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Tûsî, *el-Fusûlu'n-Nasiriyye*, Beyrut, 1986, ss.74-75. Tûsî'nin meseleye kalamcı olarak yaklaşımı için ayrıca bkz. *Telhisu'l-Muhassal*, Beyrut, 1985, ss.279-280.

<sup>78</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, c.3, s.315.

<sup>79</sup> Tûsî, a.g.e., c.3, ss.315-316. Tûsî, bu konuda daha tatmin edici, daha açık ve örnekli bir açıklamayı zamanın Herat Kadısı Biyarî'ye yazdığı felsefi mektupta yapmıştır. Tûsî burada Tanrı'nın tikelleri tikel değil tümel olarak bildiğini yazılı bir belgedeki yazıları iki değişik şekilde okuma örneğiyle anlatmaya çalışmıştır.



İbn Sina, Zorunlu Varlığın birliğinin, O'na yerleşen düşünülür suretlerin çoğalmasıyla ortadan kalkmadığı görüşündedir. Tûsî'ye göre İlk İlke'nin lâzımlarının O'nun zâtına yerleştiğini savunmak; Bir olan şeyin hem kabul edici hem de fail olduğunu, Râzî'nin belirttiği üzere, Zorunlu Varlığın izafi ve olumsuz sıfatlarla nitelenmiş olduğunu, O'nun çoğalan mümkün nedenlileri için mahal olduğunu, İlk nedenlisinin O'nun zâtından farklı olmadığını ve O'nun mevcutları bizzât değil de kendisine yerleşen konular vasıtasıyla var ettiğini savunmakla aynı anlama gelir.

Nasîreddin Tûsî, "Şerhu'l-İşârât"ı yazmaya başlarken verdiği "İbn Sina'nın düşüncelerini itiraz etmeden açıklama" sözünü hatırlıdan çıkarmaksızın mecbur kaldığını ileri sürerek Zorunlu Varlığın bilgisıyla ilgili özel görüşünü ortaya koyar.

Düşünen İlk İlke, nasıl kendi zâtını zâtıyla idrak etmede (bilmede) kendisiyle O olduğu zâtının suretinden başka bir surete ihtiyaç duymuyorsa, aynı şekilde kendi zâtından zâtı sebebiyle sadır olan şeyi idrak etmede de bu nedenle kimliğini veren suretten başka bir surete ihtiyaç duymaz. Mesela insan, bir şeyi, kendisinden sadır olanda tasavvur ettiği veya canlandırdığı bir suretle, tek başına değil, başkasının da katılımıyla düşünür (bilir). Bununla birlikte o bu sureti başka bir suret olarak düşünmez. Aksine, bu şeyi bu suret olarak düşündüğü gibi, bu sureti de aynı şekilde –onun sadece kendi zâtıyla ve bu suretle ilgili itibarlarında terkip yoluyla sağlanacak bir artış olmadan- bizzat bu suret olarak düşünür. İnsanın kendisinden katılımı sadır olan şeyi düşünmesi böyleyse, İlk İlke'nin kendisinden katılım olmadan bizzat sadır olanı düşünmesi nasıldır? İnsanın bu sureti düşünebilmesi için ona mahal olması gerekmez. İnsan kendi zâtını onun mahalli olmadığı halde düşünür. Mahallik ancak bu suretin insanda gerçekleşmesi; suretin gerçekleşmesi de insanın onu düşünebilmesi için şarttır. Eğer bu suret insanda yerleşme (hulul) dışında bir yolla gerçekleşebilirse, düşünme de yerleşmeye gerek kalmadan gerçekleşir. Bir şey başkası sebebiyle gerçekleşiyorsa, onun failinde gerçekleşmesiyle kabul edicisinde gerçekleşmesi arasında fark yoktur. Öyleyse bizzat fail olan akıl sahibinin (Zorunlu Varlık) zâtı nedenlileri, O'nda yerleşmeden gerçekleşir. Dolayısıyla O bu nedenlileri kendisine yerleşmeksizin düşünür.

---

Tümel olarak bilen, satır, kelime ve harfleri bir bakışta görüp anlar. Tikel olarak bilen ise her satırdaki her kelimenin her harfini tek tek ve art arda okuyarak anlar. Tikel bilmede bir öncelik sonralık vardır. Bu tür bilmede bilkuvveden bilfiile geçiş söz konusudur. Bkz. Tûsî, "Ecvibetu Mesâilî Biyârî Kâdı'l-Herat", *Ecvibetu'l-Mesâilî'n-Nasiriyye*, s.46

Yukarıdaki analizden hareketle Tûsî, İlk'in kendi zâtını varlıkta "zâtı" ile "zâtını düşünmesi" arasında bir başkalık olmadan düşündüğü sonucuna ulaşır. Zorunlu Varlığın kendi zâtını düşünmesi, ilk nedenlisi olan ilk akli düşünmesinin nedenidir. Tûsî'ye göre iki neden konumundaki "zât" ve "zâtını düşünme" nasıl varlıkta farklılaşmaksızın aynı şey ise, iki nedenli olan "ilk nedeni" ve "İlk'in onu düşünmesi" de varlıkta -ilk nedeninin İlk İlke'den farklı, İlk'in onu düşünmesinin ise O'na yerleşmiş olmasını gerektiren bir başkalaşma olmadan- aynı şeydir. Aynı şekilde iki nedendeki başkalığın salt itibari olması gibi iki nedendeki başkalık da itibaridir. O zaman ilk nedeninin varlığı, İlk'in bu nedeniyi -ondan Zorunlu Varlığın zâtına düşecek yenilenen bir surete ihtiyaç duymadan- düşünmesinin aynısı olur. Akli cevherler kendi nedenlileri olmayan şeyleri suretlerin kendilerinde hâsıl olmasıyla düşünür ama bütün mevcutların nedeni olan Zorunlu İlk, bu suretler ile birlikte bulunan bu cevherleri başkalarının suretleriyle değil, bu cevherlerin ve suretlerin aynılıyla düşünür. Sonuç olarak kâinata hiçbir şey O'nun bilgisi dışında kalmaz.<sup>80</sup>

### Sonuç

İbn Sina, İslam felsefesi tarihinde "eş-Şifâ" ve "en-Necât" gibi diğer hacimli eserlerinden çok "el-İşârât ve't-Tenbihât"ıyla iz bırakmıştır. Nasîreddin Tûsî, onun "el-İşârât"ta bu esere önem verilmesiyle ilgili olarak yaptığı uyarıyı bir hikmet âşığı olarak kendisi için görev telakki etmiş ve büyük filozofun felsefi sisteminin özetini ve en gelişmiş halini ihtiva eden bu eseri aslına sadık kalarak ve kendi görüşüne aykırı noktalarda bile itiraza kalkışmadan şerh etme ilmi erdemini göstermiştir. Bu şerh, İbn Sina felsefesini açık ve doğru bir şekilde öğrenmek isteyen hikmet talipleri için zengin bir hazine niteliği taşımaktadır.

İbn Sina kendisinden sonra asırlar boyu izlenen bir felsefe çığırını açmıştır. Takipçileri kadar muarızları da olmuş, hatta bazı görüşlerinden dolayı özellikle Gazalî'nin "Tehâfüt"üyle birlikte küfürle bile itham edilmiştir. İbn Sina'ya yöneltilen eleştirilerin gücü onun felsefi sisteminin gücüyle doğru orantılıdır. İbn Sina yazdıklarıyla İslam dünyasında uzun bir süre devam eden felsefi bir dinamizme yol açmıştır. Böyle bir dehanın muhaliflerinin olması kadar doğal bir şey olamaz. Bu muhalifler içinde her ikisi de Eş'arî kelimelerden seçkin isimlerinden olan Ebulfeth Şehristanî ve Fahreddin Râzî'nin itirazları özel bir yer işgal eder. Gazalî'den söz etmeyişimizin nedeni onun daha erken bir döneme ait ve farklı

<sup>80</sup> Tûsî, a.g.e., c.3, ss.304-306.

kanaldan tartışmalara öncülük eden bir düşünür olmasıdır. Ayrıca Nasireddin Tûsî'nin en azından Râzî kadar ilgisini çekmemiş olması da buna eklenebilir. Kelamcı ve mezhepler tarihçisi olan Şehrîstânî, "Musâratu'l-Felâsife"siyle İbn Sina'nın felsefesini yıkmayı ve gözlerden düşürmeyi hedeflemiş, ancak Tûsî'nin ona cevaben yazdığı "Musâriu'l-Musâri"den de anladığımız üzere bunda başarılı olamamıştır. Nasıl Tûsî için açıkça İbn Sina'nın en güçlü şârihi diyebiliyorsak, tersinden bir anlatımla, Râzî'ye de onun ilmî ve felsefî derinliğe sahip, meselelere vakıf en güçlü muarızı diyebiliriz.

Tûsî, İbn Sina'nın düşüncelerini, yazdığı cerh nitelikli şerhlerle eleştiren Râzî'ye karşı başarılı bir şekilde savunabilmiş midir? Râzî'nin ve Tûsî'nin "Şerhu'l-İşârât"ları karşılaştırmalı olarak iyice incelendiğinde bu soruya gönül rahatlığıyla evet diyebilmek biraz zor görünmektedir. Bu zorluğun temel nedeni Râzî'nin İbn Sina tarafından savunulan görüşleri tamamen çürütebilmiş olması değildir. Râzî sıradan ve insafsız bir eleştirmen değildir. Aslında kabul etmediği halde yer yer İbn Sina'nın kapalı ifadelerinin anlaşılmasını sağlamış, maksadını anlamayı kolaylaştıracak sorular ortaya koymuştur. Bu yönüyle İbn Sina felsefesi adına aslında ona çok şey borçluyuz. Dahası, Râzî, "Şerhu'l-İşârât"tan çok "el-Mebâhisu'l-Mesrikiyye"de neredeyse İbn Sinacı denebilecek ölçüde onun görüşlerine yakın bir noktada durmaktadır. Tûsî'nin Râzî tarafından yöneltilen itirazları cevaplama konusunda zaman zaman zorlandığı görülmektedir. Ama Tûsî'nin teslim edilmesi gereken bir üstünlüğü, meseleyi çok net bir şekilde ortaya koyup mantıksal bir tutarlılık içinde tartışması, İbn Sina'nın görüşünü bütünlüğü içinde, meselenin dışına çıkmadan ve polemiğe girmeden açıklayabilmesidir. Râzî'nin yer yer kendisiyle çelişmek pahasına İbn Sina'yı, düşünceleri arasında tutarsızlıklar bulmaya çalışarak ilzam etme yoluna gittiğini görüyoruz. Tûsî'nin Râzî karşısında en başarılı olduğu noktalar da işte bu tür ilzam denemelerine verdiği cevaplardır. Üstelik Tûsî felsefeyi içselleştirmiş ve sağlam bir felsefe temeline sahip bir düşünür olmasına karşılık Râzî'de bu ölçüde bir derinleşmenin bulunduğu iddia edememekteyiz. Çünkü Râzî başta tefsir ve kelam olmak üzere İslamî ilimlerin hemen her alanında derinleşme ve eser verme yoluna gitmekle enerjisini değişik alanlara dağıtmıştır. Bu kadar geniş bir yelpazede faaliyet göstermesine ve dönemin Eş'arî ideoloğu ve temsilcisi rolünü üstlenmiş olmasına rağmen Râzî'nin felsefe meselelerindeki donanım ve performansı hiç de küçümsenecek gibi değildir.

Bu makalede "El-İşârât Şerhi Geleneği"nin iki seçkin mümessilini en azından birkaç mesele çerçevesinde karşılaştırmaya

---

ve Tûsî'nin İbn Sina'yı açıklama ve savunma noktasındaki başarısını tespit etmeye çalıştık. Buna dayanarak Tûsî'nin dürüst ve vefalı bir şârih olduğunu, ama İbn Sina'yı itiraz etmeden bütün fikirleriyle savunan bir İbn Sinacı olmadığını söyleyebiliriz.

**Kutsal (laştırılmış) Bir Mekan: Kerbelâ\* (Osmanlı Hâkimiyetinin Sonuna Kadar)**

**Dr. Fatih ERKOÇOĞLU\*\***

**Özet:**

Kerbelâ, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi öncesinde adından söz edilen önemli bir mevki değildir. Bu mekanın önemi Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin'in maiyetindekilerle birlikte burada şehit edilmesinden kaynaklanmaktadır. Kerbelâ mevki, düzlük, savunmaya uygun olmayan ve sadece içecek suyunun bulunduğu bir konak yeridir. Hz. Hüseyin'in şehadetiyle ziyaret mekanı haline gelmiş, şehitlerin mezarları çevresinde bir şehir oluşmuştur. Bu makalede, Kerbelâ isminin kökenleri, Kerbelâ coğrafyası ve burada meydana gelen olayın bazı hususiyetleri zikredildikten sonra, bu topraklarda hakimiyet tesis etmiş olan devletlerin Kerbelâ ile ilgili faaliyetleri, Osmanlı hakimiyetinin sonuna kadar dönem dönem ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kerbelâ, Hüseyin, Meşhed, Emeviler, Abbâsiler, Osmanlılar

**Abstract:**

Karbala is not an important place to mention before the martyrdom of Imam al-Husain. The importance of this place is because of the event that Imam al-Husain, the grand son of Prophet Muhammad, and his attendants were martyred there. Karbala is a plain halting place with fresh water only but not proper to defend. This place became a visiting place after the martyrdom of Imam al-Husain, and a city around the graves of martyrs grew up. In this article, after mentioning the geography of Karbala, the roots of the name of Karbala and some features of the event that took place there, the activities of some states which controlled that region related to Karbala until the end of the Ottoman reign are going to be taken up in periods.

---

\* Bu makale "Kutsal Bir Mekan: Kerbelâ" adı ile 20-22 Mayıs 2010 tarihlerinde Sivas'ta tertip edilen Uluslar Arası Kerbelâ Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulmuş metnin, muhtelif değişiklik ve ilavelerle gözden geçirilerek hazırlanmış halidir.

\*\* Ar. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - Sivas  
(ferkocoglu@cumhuriyet.edu.tr, fatiherkocoglu@hotmail.com)

Key Words: Karbala, Husain, Mashhad, Umayyads, Abbasids, Ottomans

### Giriş

Kerbela bugün Irak devleti sınırları içerisinde bulunan ve ülkenin başkenti Bağdat'ın takriben 100 km güney batısında yer alan önemli bir şehirdir.<sup>1</sup> Kerbelâ Küfe'ye takriben 70 km mesafede bulunmaktadır.<sup>2</sup> Necef, Kâzımiyye, Sâmerâ gibi Şiilerce önemli addedilen "atebât-ı âliye" veya "atebât-ı mukaddese" olarak anılan mekânlardan birisidir.<sup>3</sup> İbn Havkal, Kerbelâ'nın, Fırat Nehri'nin batısında, Kasru İbn Hubeyre'nin<sup>4</sup> karşısında yer aldığını belirtmektedir.<sup>5</sup>

Kerbela'nın önemi Hz. Hüseyin'in ve maiyyetindekilerin 10 Muharrem 61/10 Ekim 680'de burada katledilmesinden gelmektedir.<sup>6</sup> Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin cenazelerinin gömüldüğü

<sup>1</sup> E. Honigmann, "Karbala", *EI<sup>2</sup>*, Leiden 1978, IV, 637; Abdulaziz Sachedina, "Karbala", *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, New York 1995, II, 398-399; Mustafa Öz, "Kerbela", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 271.

<sup>2</sup> <http://www.sher-e-rabbani.com/researchdetails.php?id=4>, 8 Mayıs 2010. Guy Le Strange, Kerbelâ'nın Küfe'nin sekiz fersah kuzey batısında yer aldığını ifade etmektedir. *Buldânu'l-Hilâfeti's-Şarkiyye*, (Arapçaya çev. Beşir Fernoslin-Corcis Avvâd), Bağdat 1954, s. 105. Bir fersah 3 mil, bir mil 3000 Hâşimî zira'ı idi. Hâşimî arşını için ortak değer 66, 5 cm dir. Walter Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, (Çev. Acar Sevim), İstanbul 1990, s. 71.

<sup>3</sup> H. Algar, "Atabât", *EI<sup>2</sup>*, Supplement 1-2, Leiden 1980, 94; Avni İlhan, "Atebât", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 49.

<sup>4</sup> Son Emevî halifesi Mervan b. Muhammed (127-132/744-749)'in Irak valisi olan Yezid b. Ömer b. Hübeyre tarafından Fırat nehri kenarında ve Küfe'ye yakın bir yerde yapımına başlanmış, ancak şehrin inşası tamamen bitirilememiştir. Halife Mervan b. Muhammed'in kendisine gönderdiği mektupta, Küfe halkı ile komşu olmamasını emretmiş bu yüzden de şehrin yapımından vazgeçmiştir. Emevî devletinin yıkılması sonrasında Abbâsî halifesi Mansur bu şehre gelmiş ve şehrin bitmeyen kısmını tamamlamış, yeni ilaveler de bulunmuş ve şehrin ismini de *Hâşimiyye* olarak değiştirmiştir. Fakat buna rağmen müteakiben şehir, Kasrı İbn Hübeyre veya Medinetü İbn Hübeyre şeklinde isimlendirilmiştir. Bkz. el-Belâzuri, Ahmed b. İsa b. Ca'fer, (279/895), *Kitâbu Cümeli min Ensâbu'l-Esrâf*, (Thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli), Beyrut 1996, IV, s. 196; Le Strange, *Buldânu'l-Hilâfeti's-Şarkiyye*, 96; Fatih Erkoçoğlu, "İmar Faaliyetleri", *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara 2003, s. 157.

<sup>5</sup> İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım en-Nâsibî, (350/961), *Kitâbu Süreti'l-Arz*, Leiden 1938, I-II, 243; ayrıca bkz., E. Honigmann, "Karbala", *İA*, İstanbul 1955, VI, 580.

<sup>6</sup> Yâkût kitabında Kerbelâ'nın dışında et-Taff denilen bir yerden bahsetmekte ve Hz. Hüseyin'in burada öldürüldüğünü zikretmektedir. Ayrıca Yâkût et-Taff'da birkaç tane su kaynağının olduğunu da belirtmektedir. Bkz. Şihâbüddin Ebû Abdullah, Yâkût el-Hamevî, (626/1228), *Mu'cemü'l-Büldân*, (Thk. Ferid Abdülaziz el-Cündî), Beyrut 1990, 40-41. Ayrıca bkz. Ahmet Turan Yüksel, *İhtirastan İktidar*,

Hâir<sup>7</sup> mevkii kısa zaman sonra bir ziyaretgâh mekanı olmuştur. Geçmişte olduğu gibi bugün de Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki türbesi, İslâm dünyasının büyük ziyaret yerlerindedir.<sup>8</sup> Özellikle Zeynu'l-Âbidîn, İmam Bâkir ve Câfer es-Sâdık'dan gelen rivayetlerde Kerbelâ toprağının faziletine dikkat çekilmiş ve de Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret edenin başışlanacağı vurgulanmıştır.<sup>9</sup> Zamanla Kerbelâ'nın kudsiyetiyle ilgili bu anlayış aşırı boyutlara ulaşmıştır. Öyle ki Kerbelâ'yı ziyaret, hac gibi algılanmış ve değerlendirilmiştir.<sup>10</sup>

Biz bu makalede Kerbelâ isminin kökeninden başlayarak, Kerbelâ coğrafyası ile burada meydana gelen olayın bazı hususiyetlerini zikrettikten sonra, bu topraklarda hakimiyet tesis etmiş olan devletlerin Kerbelâ'da yapmış oldukları muhtelif faaliyetlerini ele alacağız.

### I - Kerbelâ İsmiinin Kökeni Üzerine

Kerbelâ isminin kökeni ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüşse de kesin bir sonuca ulaşılammıştır. Buna göre ilk görüş Akkadca ve Asûrice sivri külah anlamına gelen *Karballatu* kelimesinin<sup>11</sup> Orta İbranice ve Ârâmice'de *Karbelâ* şekline dönüştüğü ile ilgidir.<sup>12</sup> İkincisi Arapça "Bâbil Çevresi" anlamına gelen Kuver Bâbil'den geldiği hakkındadır.<sup>13</sup> Üçüncü görüş ise Yâkut el-Hamevî'de zikredildiği üzere "ayakların yere yumuşak basması, ayakların yumuşak zemine basması, çamurda yürümek" ve "buğdayı ayıklamak ve temizlemek" anlamlarına gelen *kerbele* kökünden geldiğidir.<sup>14</sup> Ayrıca Feyrûzâbâdî, sonunda h harfi olmaksızın *Kerbel* kelimesinin ise kırmızı parlak çiçek açan bir bitki olduğunu belirtmektedir.<sup>15</sup>

---

*Kerbelâ, Emevî Valisi Ubeydullah b. Ziyâd Döneminin Anatomisi*, Konya 2001, s. 89.

<sup>7</sup> Hâir veya Hâir mevkii için bkz. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 241.

<sup>8</sup> Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi I*, İstanbul 2002, s. 105.

<sup>9</sup> es-Seyyid İbrahim el-Müsevî ez-Zencânî, *Cevle fî Emâkini'l-Mukaddese*, Beyrut 1985, s. 79-81; Mustafa Öz, agm, XXV, 271. İmam Bâkir'dan gelen rivayetlerden birinde "Allâh'ın Kerbelâ toprağını Kâbe'yi yaratmadan 24 bin yıl önce yarattığı" ifade edilmektedir. Bkz. *Cevle*, s. 80.

<sup>10</sup> Mustafa Öz, agm, XXV, 271.

<sup>11</sup> E. Honigmann, bir çeşit başlık olduğunu ifade etmektedir. Bkz. "Kerbalâ", VI, 580.

<sup>12</sup> Mustafa Öz, "Kerbelâ", *DİA*, XXV, 271.

<sup>13</sup> Mustafa Öz, "Kerbelâ", XXV, 271.

<sup>14</sup> Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, Beyrut trz, IV, 505; bkz. Mecdûdîn Muhammed b. Yâkûb el-Feyrûzâbâdî, (817/1414), *Kâmûsu'l-Muhîd*, Beyrut 1986, s. 1360; Mustafa Öz, "Kerbelâ", XXV, 271.

<sup>15</sup> Feyrûzâbâdî, 1360.

Honigmann kelimenin Aramice ve Asûriceden geldiği üzerinde durmaktadır.<sup>16</sup>

## II- Kerbelâ Coğrafyası

Kerbelâ mevkiinin, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden önce İslam tarihi ve kültürü bakımından pek fazla ehemmiyeti haiz olmadığı bilinmektedir. Kerbelâ arazisi düzdür ve burada dağlık bir alan yoktur.<sup>17</sup> Bugün Hz. Hüseyin ve Hz. Abbâs'ın meşhetlerinin kuzeyindeki ağaçlık alanın ise XIX. yüzyıl sonrasında özellikle Hüseyin nehri çevresinde oluşturulduğu anlaşılmaktadır.

İslâm tarihinde Kerbelâ ismiyle ilgili ilk bilgiler Hâlid b. Velid'in bir sefer dönüşüyle alakalı olarak bahsedilmektedir. Onun 12/634 yılında ordusuyla Hire'nin fethinden sonra Kerbelâ'ya geldiği ve burada konakladığı nakledilmektedir.<sup>18</sup> Bu rivayetten Kerbelâ'nın bir konak yeri olduğu anlaşılmaktadır. Zira başka bir rivayet de bunu destekler mahiyettedir. Hz. Ali'nin de Enbâr<sup>19</sup> yahut Siffin'den<sup>20</sup> dönerken burada bir ara konakladığı ve susuzluk endişesiyle burada bir kuyu açtırdığı belirtilmektedir.<sup>21</sup> Kanaatimizce Hz. Ali, Kûfe'ye su ihtiyacının da kolay temin edilebileceği nehir boyundan gitmek yerine –ki böylece dönüş mesafesi hayli uzayacaktır- çölden, Kerbelâ üzerinden kestirme geçerek kısa sürede Kûfe'ye ulaşmayı planlamış olmalıdır.

<sup>16</sup> Honigmann, "Karbalâ", *Eİ<sup>2</sup>*, Leiden 1978, IV, 637.

<sup>17</sup> Cengiz Eroğlu-Mutar Babuçoğlu-Orhan Özdil, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Bağdat*, Ankara 2006, s. 110; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul 1314/1896, V, 3833.

<sup>18</sup> et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (310/932), *Tarihu't-Taberî*, (Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire trz, III, 373; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 505. Bkz. E. Honigmann, "Karbalâ", *Eİ<sup>2</sup>*, Leiden 1978, IV, 637.

<sup>19</sup> Yâkût, Enbâr'ın Belh yakınlarında bulunduğunu ve de Merverûz şehriden de daha büyük olduğunu zikretmektedir. Ayrıca burasının suyu, asmaları ve bahçelerinin bol olduğunu da nakletmektedir. *Mu'cem*, I, 305. Ne var ki burası Belh yakınlarında ya da Merverûz'a yakın bir yer değildir. Burası Irak topraklarında bulunmaktadır.

<sup>20</sup> Rakka ile Bâlis arasında Rakka'ya yakın Fırat Nehri'nin batı yakasında yer alan bir mevki. Hz. Ali ile Muâviye'nin Safer 37/Temmuz 658 yılında burada savaştılar. Yâkût, *Mu'cem*, III, 471. Ayrıca geniş bilgi için bkz. İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*, Ankara 2001, s. 103-113.

<sup>21</sup> Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, (463/1071), *Tarihu Bağdat ev Medinetü's-Selâm*, Beyrut trs, XII, 305-306. Rivayet edildiğine göre Enbâr'dan Kûfe'ye gelirken yolda Fırat Nehri'nden su ihtiyaçları karşılanmış ve müteakiben de sahraya girilmiştir. Nehirden almış oldukları su yeterli olmamış olacak ki insanlar bir müddet sonra Hz. Ali'ye sularının yeterli olmayacağından endişelerini dile getirmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Ali "Allâh sizleri sulayacaktır" demiş ve daha sonra da bir kuyu kazılmış ve buraya konaklanmıştır. *Tarih*, XII, 305.



Buna göre nehir kıyısından gidilmediğine göre Hâlid b. Velid'in konakladığı yerde konaklanmış olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Hüseyin ve beraberindekiler de Kerbelâ'da konakladıklarında Hz. Hüseyin bu mevkiî hatırlamıştır. Nitekim babasıyla Sıffin'den dönerken burada konakladıklarını belirtmesinden aynı yerde konaklandığı ortaya çıkmaktadır.<sup>22</sup> O halde Kerbelâ mevkiine yakın bir yerde Fırat nehri ya da bir kolu bulunmamaktadır. Halbuki kaynaklarımızda Hz. Hüseyin'in öldürülmesi öncesinde onun ve maiyetindekilerin susuz bırakılması hususu Hz. Hüseyin'in suya ulaşmaya çalışması, özellikle Fırat Nehri'ne ulaşmaya çalıştığı ve Küfe ordusunun da onların suyla bağlantısını kestiği şeklinde anlatılmaktadır.<sup>23</sup> Yukarıda da belirttiğimiz üzere Kerbelâ'nın yakınlarında ne Fırat Nehri geçmekte ne de ona ait bir kol bulunmaktadır. Bugün Hüseyin nehri denilen ve Kerbelâ'yı resmeden kitap ve başka eserlerde gösterilmeye çalışılan nehir ise müteakip devirlerde açılmış bir kanal olup çatışma mahallinden -ki en azından şehitlerin mezarlarından-hayli uzakta kalmaktadır.

Kerbelâ'nın konak yeri olduğunu ve Hz. Ali'nin de buraya bir kuyu açtırdığını yukarıda ifade etmiştik. Kaynaklarımızda Hz. Hüseyin'in de artan su ihtiyaçlarını karşılayabilmek için bir kuyu kazdırdığı, fakat buradan su çıkmadığı ifade edilmektedir.<sup>24</sup> Bunun üzerine Hz. Hüseyin'in, baba bir kardeşi Abbâs b. Ali'yi<sup>25</sup> su temini için görevlendirdiği zikredilmektedir.<sup>26</sup> Dineverî, Abbâs'ın 30 atlı ve

<sup>22</sup> ed-Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd, (282/888), *Ahbâru't-Tivâl*, (Thk. Ömer Farûk et-Tabbâ'), Beyrut trz., s. 232.

<sup>23</sup> et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (310/932), *İstişhâdu'l-Hüseyin*, (Thk. Es-Seyyid el-Cumeylî), Beyrut 1988, s. 140. Ebû Mihnef, Abbâs ve adamlarının su almak için Fırat Nehri'ne gittiklerini, burada 'Ubeydullah b. Ziyâd'ın adamlarının onlara engel olduklarını zikretmektedir. Ebû Mihnef, Lût b. Yahya, (150/767), *Maktelu'l-Hüseyin*, Bağdat 1977, s. 52. Bkz. Hüseyin Algül, *Kerbelâ Kanayan Bir Yara Gönül Sızlatan Bir Facia*, İstanbul 2009, s. 126. Bu arada Ubeydullah b. Ziyâd'ın onların su temin edebilecekleri bir yerden uzak tutulması emri hatırlanmalıdır. Bkz. Dineverî, *Ahbâr*, 234. Ayrıca bkz. Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, İstanbul 1996, s. 249; Hüseyin Algül, *Kerbelâ*, 121. Ubeydullah b. Ziyâd, Deylemlilerin Rey şehrini işgal etmeleri üzerine Ömer b. Sa'd'ı buraya vali olarak tayin ederek bunlarla savaşmasını emrettiği bilinmektedir. Bkz. Demircan, *İktidar Mücadelesi*, 252. Anlaşıldığına göre Irak valiliğine bağlı olan bu yerde bir isyan vardı. Hz. Hüseyin'in Fırat nehrinin öteki tarafına ulaşması halinde bu durum Irak valisi için daha büyük bir tehlike yaratabilirdi ve de Hz. Hüseyin'i orada yakalayabilmesi zorlaşabilirdi. Bundan dolayı Ömer b. Sa'd, Hz. Hüseyin ve adamlarının Fırat nehrine ulaşmasını istememiş ve de böyle bir emir vermiş olabilir.

<sup>24</sup> Ebû Mihnef, *Maktel*, 52.

<sup>25</sup> es-Sekkâ olarak anılan Abbâs b. Ali hakkında geniş bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Abbâs b. Ali b. Ebû Tâlib", *DİA*, İstanbul 1988, I, 21.

<sup>26</sup> Ebû Mihnef, 52.

20 yaya ile ellerinde su kırbalarıyla bir su kaynağına gittiğinden bahsetmektedir.<sup>27</sup> Küfe ordusundan 'Amr b. el-Haccâc başkanlığında bir grup, bunların su almalarına mani olmaya çalışmışsa da engel olamamışlardır. Abbâs ve adamları, kırbalarını suyla doldurup Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin olduğu yere dönmüşlerdir.<sup>28</sup> Ebû Mihnef, Abbâs ve adamlarının Fırat suyuna ulaşmalarının 'Ubeydullah b. Ziyâd'ın adamları tarafından engellendikten sonra onların bir su kaynağı bulduklarını ve de sularını böylece temin ettiklerini söylemektedir.<sup>29</sup> Böylece Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin içme suyu ihtiyaçlarını Fırat nehrinden değil de bir su kaynağından karşıladıkları anlaşılacaktır.

Kerbela'da çatışmanın olduğu süre zarfında tabi olarak hava sıcaktır. Adamları tek tek kırıldıktan sonra yalnız başına kalan Hz. Hüseyin de bitkin halde yere oturmuştur. Ne var ki düşmanları tek başına ve yorgun vaziyetteki Hz. Hüseyin'i öldürmek için harekete geçememektedirler. Gün boyu çarpışan Hz. Hüseyin hayli susamış ve bunun üzerine de bir bardak su istemiştir. Suyu tam içerken ise Husayn b. Numeyr'in atmış olduğu ok ağzına saplanmıştır. Böylece bardak Hz. Hüseyin'in elinden düşmüştür.<sup>30</sup> Belâzurî Hz. Hüseyin'in su içmek için yaklaştığını (nereye yaklaştığını belirtmiyor) ifade ettikten sonra Husayn'ın atmış olduğu okun onun ağzına saplandığını zikretmektedir.<sup>31</sup> Buradaki bardağın kimin tarafından verildiğinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Çatışmanın Hz. Hüseyin ve maiyetindekilerin bulunduğu konaklama yerinde olduğu düşünülecek olursa Hz. Hüseyin'in hayatta olan maiyetindeki kadınlardan su istemiş olduğu düşünülebilir. Zira tek başına kalan Hz. Hüseyin'e komutanların saldırılmasını emretmelerine rağmen bir hareketin olmayışı ve Husayn'ın attığı okun hedefine ulaşmasından sonra düşman askerlerinin ilerlediği düşünülecek olursa suyu verenin Hz. Hüseyin'in aile fertlerinden birisinin olduğu, buna rağmen onun elindeki suyu içmeden şehit olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Hüseyin kamp yerinde çadırların birbirlerine yakın kurulmasını ve de çadırların arkasına bir hendek kazılmasını emrettiği de rivayet edilmektedir. Bu hendeğin içine de etraftan toplanan kamış ve odunlar konulmuş ve arkadan saldırı esnasında da burası

<sup>27</sup> Dineverî, *Ahbâr*, 234. Ebû Mihnef Abbâs'ın yanındakilerin sayısını belirtmemektedir. Bkz. *Maktel*, 52.

<sup>28</sup> Dineverî, *Ahbâr*, 234. Ebû Mihnef de suyun nakledildiğinden bahsetmemektedir. Bkz. *Maktel*, 52-53; Adnan Demircan, *İktidar Mücadelesi*, 263.

<sup>29</sup> Ebû Mihnef, 52, 53.

<sup>30</sup> Dineverî, *Ahbâr*, 237.

<sup>31</sup> Belâzurî, *Ensâb*, III, 407; bkz. Taberî, *İstişâd*, 140..

ateşe verilmiştir.<sup>32</sup> Hendeği ateşe verecek kadar çevreden çalı çırpının toplanmasından kuşatmacıların Hz. Hüseyin ve beraberindekileri oldukça uzaktan takip ettikleri sonucuna varılabilir. Ayrıca kamp kurulan yerin çevresinde hendeğin üstünü kapatacak ve düşmanın geçişini engelleyecek kadar ateşin oluşturulmasını sağlayacak miktarda çalı çırpının olduğu anlaşılacaktır.

Dolayısıyla yukarıda zikrettiklerimizi özetleyecek olursak Kerbelâ'nın bir konak yeri, fakat çöl olduğu, yakınında nehir bulunmasa da burada içme suyunun karşılanabilmesi için de bir su kaynağının bulunduğu anlaşılacaktır.

### III-Hz. Hüseyin'in Mezarı

Kerbela şehri, şehitlerin mezarları çevresinde şekillendiği için öncelikle Kerbelâ hadisesiyle birlikte şehitlerin cenazelerine yapılan bir kısım uygulamalar ve cenazelerin nereye defnedildiği hususlarına değinilecektir. Hz. Hüseyin ve taraftarlarından 72 kişinin Kerbela'da şehit edilmesi sonrasında, cesetlerinin hepsinin başlarının kesilerek gövdelerinden ayrıldığı ifade edilmektedir.<sup>33</sup> Ayrıca Ömer b. Sa'd'ın emriyle on kişinin Hz. Hüseyin'in kıyafetlerini soyup,<sup>34</sup> atlarıyla çiğneyerek cesedini parçaladıkları kaynaklar tarafından zikredilmektedir.<sup>35</sup> Dineverî, öldürülenlerin başlarının kesildiğini ve çatışmaya katılan kabilelerin ne kadar kesik baş götürdüklerini beyan ederken Hz. Hüseyin'in cesedine yukarıda zikredilen türden bir işlemin yapıldığından bahsetmemektedir.<sup>36</sup> Bu da kanaatimizce Emevîleri kötülemek maksadıyla müteakiben uyduurulmuş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Zira daha sonra İbnü'l-Hanefiyye adına hareket ettiğini söyleyen Muhtar es-Sekafî'nin Küfe'yi ele geçirmesi sonrasında Hz. Hüseyin'in katilleri-

<sup>32</sup> Ebü Mihnef, *Makel*, 57; Dineverî, *Ahbâr*, 235.

<sup>33</sup> Dineverî, *Ahbâr*, 238.

<sup>34</sup> Ebü Mihnef, 88. Kaynaklarda Hz. Hüseyin'in kıyafetlerini ganimet olarak alan şahısların müteakiben bazı hastalıklara yakalandıkları belirtilmektedir. İbn A'sem, Ebü Muhammed Ahmed el-Küfî, (314/926), *el-Futûh*, Bayrut 1986, V-VI, 137; İbnü'l-Esir, İzzeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü'l-Kerem eş-Şeybânî, (630/1233), *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1989, II, 572-573. Demek ki Hz. Hüseyin'in öldürülmesine iştirak eden birçok kimse müteakiben hayatta kalmış olmalıdır.

<sup>35</sup> Belâzurî, *Ensâb*, III, 410; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 573. Bkz. Ahmet Turan Yüksel, *İhtirastan İktidara Kerbelâ*, s. 91-92; Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muaviye*, İstanbul 2001, 168. Demircan, İbnü'l-Esir'den naklen Hz. Hüseyin öldürüldüğünde cesedinin atlara çiğnetilmesini emrettiğini zikretmektedir. *İktidar Mücadelesi*, 267, 278.

<sup>36</sup> Dineverî, *Ahbâr*, 238. Başlarla ilgili olarak ayrıca bkz. Belâzurî, *Ensâb*, III, 412.

nin öldürülmesinde muhtelif cezalandırma şekilleri zikredilmekte ise de böyle bir cezalandırma şekli geçmemektedir.<sup>37</sup>

Kaynaklarımıza göre Ömer b. Sa'd ve askerleri Kerbela'da iki gün daha kalmışlar ve kendi askerlerinin cenaze namazlarını kıldık-tan sonra defnedip savaş meydanını terk etmişlerdir.<sup>38</sup> Hz. Hüseyin ve maiyetindekilerin cenazeleri ise onların ayrılması üzerine bölge-de oturan Benî Esed kabilesi mensuplarından el-Ğadiriyye<sup>39</sup> köylü-leri tarafından defnedilmiştir.<sup>40</sup> Bu durumda köylüler, kimliklerini bilmedikleri insanların cesetlerini -ki artık bu cesetlerin başları da yoktur- gömmüşlerdir. Ayrıca bu mezarlar içerisinde müteakiben Hz. Hüseyin'in mezarının tespiti de hayli güç olacaktır. O halde bu-gün bildiğimiz türbenin yeri bütün burada yatan ölüleri içine al-maktadır ve de bütün şehitleri kapsamaktadır.

Ömer'in 'Ubeydullah b. Ziyâd'a gönderdiği Hz. Hüseyin'in kesik başı ise Kûfe'de bir süre bekletildikten ve de teşhir edildikten sonra onun tarafından Halife Yezîd'e gönderilmiştir. Yezîd de müteakiben başı kendi haremindeki kadınlara vermiştir. Hz. Hüseyin'in kesik başının akibeti hususunda kaynaklarımızda muhtelif bilgiler yer almaktadır. Bir rivayete göre Hz. Hüseyin'in başı Halife Yezîd'in kızı 'Âtike tarafından yıkatılıp, güzel kokular sürüldükten sonra Dimeşk'te sarayın bir duvarına ya da başka bir yere defnedilmiş-tir.<sup>41</sup> Bir başka rivayette ise başın, Hz. Hüseyin'in hayatta kalan

<sup>37</sup> İbn A'sem, *Futûh*, V-VI, 270. İlginçtir ki, katiller bulunurken birileri Havle b. Yezîd el-İsbahî'nin Hz. Hüseyin'in başını kestiğini söylemiş, bunun üzerine de Muhtâr'ın onun ellerinin kesilmesini müteakiben de cesedinin yakılmasını emretmiştir. (Bkz. Ebû Mihnef, *Maktelü'l-Hüseyin*, 88) Muhtâr'a getirilen bir diğer şahıs için ise Hz. Hüseyin'in yüzüğünü aldığı ifade edilmiş, müteakiben de o şahsın önce yüzüklü parmağı daha sonra da elleri ve ayakları kesilmiştir. Ömer b. Sa'd ve oğlu Hafs'ın öldürülmelerinde ise sadece başları kesilmiş başka bir işlem yapılmamıştır. İbn A'sem, *Futûh*, V-VI, 270-272. Eğer Hz. Hüseyin'in cesedi atlarla parçalatılmış olsaydı en azından kaynaklarda böyle bir cezalandırma şekli diğerlerinden daha önce zikredilirdi diye düşünüyoruz. Burada belirtilmesi gereken bir diğer husus ise birilerinin katillerin özelliklerini en ince ayrıntılarına kadar bilmeleridir. İspyonculuk yapanlar bu kadar detayı bildiklerine göre kuvvetle muhtemel katillerin arasında yer almış olmalıydılar. Ayrıca aslında böyle bir şey olmayıp müteakiben birilerinin uydurmaları olarak ele alınabileceği hususunun da gözden kaçırılmaması gerektiğini düşünüyoruz.

<sup>38</sup> Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 239; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 574.

<sup>39</sup> Kûfe yakınlarında Kerbelâ'ya yakın bir köy. Yâkût, *Mu'cem*, IV, 1990.

<sup>40</sup> Ebû Mihnef, *Maktel*, s. 89; Belâzurî, *Ensâb*, III, 411.

<sup>41</sup> Belâzurî, *Ensâb*, III, 411-416. Belâzurî'de el-Kelbi'den zikredilen başka bir rivayette ise Yezîd'in Hz. Hüseyin'in başını Medine'ye gönderdiği ve burada bir ağaca dikildiği, müteakiben de başın yeniden Dimeşk'e getirilip orada sarayın (Kubbetu'l-Hadrâ) bir duvarına yakın bir yere defnedildiği ifade edilmektedir. Bkz. *Ensâb*, III, 419. Böylece bugün Şiiilerin özellikle Dimeşk Emevî Camiine akın etmelerinin sebebi de anlaşılmış olacaktır.

yakınlarıyla birlikte Medine'ye gönderildiği ve burada Yezîd'in emriyle Medine valisi 'Amr b. Sa'îd tarafından kefenlettirilip, Bakî' Mezarlığı'nda annesi Fâtîma'nın kabrinin yanına defnettirildiği zikredilmektedir.<sup>42</sup> Bunların dışında kesik başın Hüseyin'in kız kardeşi ve oğluna iade edildiği ve bedenle birlikte Kerbelâ'da toprağa verildiği de kayıtlıdır.<sup>43</sup>

#### IV- Emevîler Döneminde Hz. Hüseyin'in Mezarı

Hz. Hüseyin'in şehit edildiği haberi her tarafta duyulduğunda ve Küfe'nin de Kerbelâ'ya yakınlığı düşünülecek olursa bölge insanının Hz. Peygamber'in torunu ve şehit halifeleri Hz. Ali'nin oğlunun mezarını müteakiben ziyaret ettikleri anlaşılmaktadır. Kaynaklarımızda zikredilen bir olay da bunu destekler mahiyettedir.

Burada Hz. Hüseyin'in mezarını ziyaret eden 'Ubeydullah b. el-Hurr isimli bir şahıstan bahsetmek istiyoruz. Zencânî, onun Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret eden ilk kişi olduğunu söylemektedir.<sup>44</sup> Sıffin Savaşı'nda Mu'âviye'nin saflarında yer almış olan<sup>45</sup> 'Ubeydullah, Hz. Ali'nin şehit edilmesine kadar Dimeşk'te yaşadı, müteakiben de Küfe'ye kardeşlerinin yanına geldi ve burada meydana gelebilecek olaylara karşı el etek çekip oturmanın fayda vermeyeceğini söyleyerek ne yapılması gerektiği hususunda onlarla görüşmelerde bulundu. Rivayetlerden anlaşıldığına göre bu şahsın Emevîlerin Irak valisi 'Ubeydullah b. Ziyâd ile arası iyi değildi ve Hz. Hüseyin'in öldürülmesinde de yer almadı.<sup>46</sup> Kerbelâ olayı sonrasında Küfe'ye döndüğünde 'Ubeydullah b. Ziyâd ona neden gön-

<sup>42</sup> en-Nüveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvahhâb, (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûnî'l-Edeb*, (Thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Kahire 1929, XX, 480. Nüveyrî, Hz. Hüseyin'in başının nerede olduğuna dair kitabında bir başlık açmış ve başın nerede olduğuna dair rivayetleri zikrettikten sonra bunların tahlilini yapmıştır. Burada Hüseyin'in başının Yezîd'in hazinesinde olduğuna dair rivayetle başlayarak onun başının Ferâdis Kapısı'nın yanına, Dimeşk Mescidine veyahut Yezîd'in babası Mu'âviye'nin mezarına gömüldüğüne dair başka bir rivayeti zikrettikten sonra Ebû Muslim el-Horasânî'nin Dimeşk'i işgali sonrasında başı Merv'e götürdüğünü nakletmiştir. Bunlardan başka başın, Askalân'da bulunduğunu ve Kâhire'ye nakledildiğine dair bir başka rivayete daha yer vermiştir. Nüveyrî, bu rivayetler içerisinde Hüseyin'in başının annesinin kabrinin yanında olabileceği rivayetin daha doğru olabileceğini belirtmektedir. *Nihâyetü'l-Ereb*, XX, 476-481. Belâzurî Medine valisi 'Amr b. Sa'îd el-Eşdak'ın "Emîrü'l-Müminîn'in onun başını göndermemesini isterdim" dediğini rivayet etmektedir. *Ensâb*, III, 417-418.

<sup>43</sup> Philip K., Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarih*, (Çev. Salih Tuğ), İstanbul 1995, I, 303.

<sup>44</sup> ez-Zencânî, *Cevle Fi Emâkîni'l-Mukaddese*, 78.

<sup>45</sup> et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (310/932), *Tarîhu't-Taberî*, Beyrut 1997, III, 503; İbnü'l-Esîr, III, 25; Nüveyrî, XXI, 68.

<sup>46</sup> İbnü'l-Esîr, III, 24-25; Nüveyrî, XXI, 68.

derdiği birliğe iştirak etmediğini sorunca, o hasta olduğunu beyan etti. Ne var ki İbn Ziyâd onun yalan söylediğini ve de düşmanı tarafında yer aldığını belirtince, o da "Keşke Hz. Hüseyin'in yanında olabilseydim!" ifadesini kullandıktan sonra yanında toplananlarla birlikte Kerbelâ'ya gitti. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki mezarını ziyaret edip, orada medfun bulunanlar için Allâh'tan mağfiret diledi.<sup>47</sup>

'Ubeydullah b. el-Hurr'un bilinçli olarak Hz. Hüseyin'in öldürülmesi olayına katılmadığı yukarıda zikredilmişti. Müteakiben de onun daha Irak valisi 'Ubeydullah zamanında açıkça Kerbelâ'yı ziyaret ettiğini belirtmiştik. Irak valisi ile aralarının iyi olmadığı düşünülecek olursa ve yukarıdaki diyaloga göre çok erken bir zamanda ve valiye rağmen bu ziyaret gerçekleşmiş olmalıdır.

Kerbelâ'dan Dimeşk'e halife Yezid'in yanına götürülen Hz. Hüseyin'in ailesinin de Hz. Hüseyin'in mezarını ziyaret ettiği rivayet edilmektedir. Yezid'in emriyle Medine'ye gönderilirken aile Kerbelâ'ya uğramak istemiş ve bu istekleri de kabul edilmiş olacak ki aile Kerbelâ'ya gidebilmiştir. Kerbelâ'ya vardıklarında ise burada Câbir b. Abdullah el-Ensârî<sup>48</sup> ve bir grubu Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret ederlerken görmüşlerdir.<sup>49</sup>

Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret eden bir başka grup ise Tevvâbün denilen topluluktur. Yezid'in ölümüyle birlikte oluşan otorite boşluğunda Irak valisi 'Ubeydullah, bölgeyi terk etmek zorunda kalmıştı. Bu boşluktan yararlanarak Tevvâbün hareketi olarak bilinen olayın kahramanlarının, Emevîlere saldırı öncesinde buraya geldikleri ve dua okuyup yas tuttıkları vâkidir. Kûfe'den çıkan Tevvâbun topluluğu Nuheyla'da<sup>50</sup> kamp kurmuşlar ve burada kendilerini yapılacak katılımları beklemeye başlamışlardır. Müteakiben

<sup>47</sup> İbnü'l-Esir, III, 24-25; Nüveyri, XXI, 68.

<sup>48</sup> Ensâr'ın Hazrec koluna mensup olup Medine fukahâsından sayılan müctehid hafız, sahâbi. Akabe görüşmelerinde bulundu. Dimeşk kuşatmasında Hâlid b. Velid'in ordusunda yer aldı. 78 yılında Medine'de vefat etti. Hakkında geniş bilgi için bkz. ez-Zehbî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî, (748/1347), *Siyerü A'lâmi'n-Nubelâ*, Beyrut 2004, I, 1276-1277; İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali, (852/1448), *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, Beyrut 2004, 166.

<sup>49</sup> Ebû Mihnef, *Makel*, 125; bkz. Avni İlhan, "Atebat", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 49.

<sup>50</sup> Kûfe yakınlarında, Hz. Ali'nin de kamp kurduğu bir yer. Yâkût, *Mu'cem*, V, 321-322. Bkz. el-Himyerî, Muhammed b. Abdu'l-Mun'im, (727/1327), *Kitâbu'r-Ravzi'l-Mi'târ fî Haberî'l-Aktâr*, (Thk. İhsan Abbâs), yy 1980, 576. Halife b. Hayyât, 72/691 olayları içerisinde Mus'ab'ın öldürülmesi sonrasında Abdülmelik'in Nuheyla'da konakladığını burada Hâlid b. Abdullah b. Esid'i Basra'ya tayin ettiğini zikretmektedir. Halife b. Hayyât, Ebû 'Amr b. Ebû Hureyre el-Leysi el-'Ufuri, (240/854), *Tarih*, (Haz. Mustafa Necib Fevvâz-Hikmet Fevvâz), 168. Bkz. Belâzuri, VII, 101.

çok fazla katılımın olmaması üzerine bu kitle, 5 Rebi'u'l-Ahir 65/19 Kasım 684'te buradan hareketle Deyrû'l-Âver'e<sup>51</sup> gitmiştir.<sup>52</sup> Kaynaklarımızda bu topluluğun Deyrû'l-A'ver'den sonra Kerbelâ'ya gittiği belirtilmektedir.<sup>53</sup> Konaklama esnasında Hz. Hüseyin'in mezarı başında ağladıkları ve tövbe istiğfarda buldukları kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>54</sup> Bu durumda Hz. Hüseyin'in kanının intikamını almak için sözleşmiş bir topluluğun ilk buluşma yerinde beklediği sayıya ulaşamadığı ve katılımı artırmak için başvurulan çarelerde sonuçsuz kalmış ve arzu edilen artış sağlanamamıştır. Buna rağmen Tevvâbün topluluğunun ileri gelenleri pişmanlıkları üzerine ellerindeki sayıyla yetinip ilerlemeye karar verdikleri anlaşılmaktadır. Zira Kûfe'den çıkarken umdukları sayıyı bulamayan -yolda bazıların da kendilerini terk ettiği düşünülecek olursa- bu topluluğun yeniden Emevîlere kin duymalarını ve ölümü arzulamalarını teşvik edici Kerbelâ'dan daha uygun bir yer de bulunamazdı. Bizi ilgilendiren kısmı ise Tevvâbün topluluğunun Kerbelâ'da kaldıkları süre içerisinde Hz. Hüseyin'e atfedilen mezar yerine bugün bildiğimiz anlamda bir türbe yaptırıp yaptırmadıkları hususudur. Kaynaklarımızda bu konuda bir bilgiye rastlanılmamaktadır.

Tevvâbün topluluğu 'Ubeydullah b. Ziyâd yönetimindeki Emevî ordusuyla 65/685 yılında 'Aynu'l-Verde<sup>55</sup> de karşılaştı. Burada ken-

<sup>51</sup> Belâzurî, Kûfe'nin şehir olarak kuruluşunu aktarırken Deyrû'l-A'ver'in 'İyâd kabilesinin bir kolu olan Benî Ümeyye b. Huzâka'ya nispetle bu adı aldığını beyan etmektedir. el-Belâzurî, Ahmed b. İsa b. Ca'fer, (279/895), *Futûhu'l-Buldân*, (Thk. Abdullah Enis et-Tabbâ'-Ömer Enis et-Tabbâ'), Beyrut 1987, s. 397; çevirisi için bkz. (Çev. Mustafa Fayda), Ankara 2002, s. 405. Himyerî ise Deyrû'l-A'ver'in Nusaybin topraklarında bir yer olduğunu zikretmektedir. Bkz. *Ravzu'l-Mi'târ*, 255. İbnü'l-Esîr bu yerin ismini Deyrû'l-Ehvâz olarak vermiş; fakat coğrafya kitaplarımızda sadece Ehvâz diye bir yer bulunmaktadır. Orası da tam aksi istikamette yer almaktadır. Muhtemelen İbnü'l-Esîr burasının ismini yanlış kaydetmiştir. Bkz. *Kâmil*, II, 637.

<sup>52</sup> Belâzurî, VI, 369; et-Taberî, *Tarih*, (Thk. Muhammed Abdü'l-Fâzil İbrahim), Kahire trs, III, 589.

<sup>53</sup> Belâzurî, VI, 370; Taberî, III, 589; İbn A'sem, V-VI, 237-238; İbnü'l-Cevzî, Ebû Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali, (597/1200), *el-Muntazam fî Tevârihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, (Thk. Süheyl Zekkâr), yy. 1996, IV, 194; İbnü'l-Esîr, II, 637.

<sup>54</sup> Belâzurî, VI, 370; Taberî, III, 589; İbn A'sem, V-VI, 237, 238; İbnü'l-Cevzî, IV, 194; İbnü'l-Esîr, II, 637.

<sup>55</sup> Belhî Emevî ordusuyla Tevvâbün ordusunun Re'sû'l-'Ayn'da karşılaştıklarını nakletmektedir. (el-Belhî, Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl, (322/933), *Kitâbu'l-Bed' ve't-Tarih*, Bayrut 1997, II, 246) Bekrî burasının Hire ve Şâm arasında, Benî Ebû Rebî'a'nın diyarında bir yer olduğunu zikretmektedir. Ayrıca Hâbûr nehrinin kaynağının burası olduğu ifade edilmektedir. El-Bekrî, Ebû 'Ubeyd Abdullah b. Abdulaziz el-Endelûsî, (487/1094), *Mu'cem mâ'sta'cem*, (Thk. Cemal Talbe), Bayrut 1998, II, 225. Himyerî ilgili maddede burasının Kûfe yakınlarında bir yer olduğunu belirtmektedir. (*Ravdu'l-Mi'târ*, 423) راس عين maddesinde ise burasına 'Aynu'l-Verde'de denildiğini, Nusaybin'e yakın bir yerde bulunduğunu Cezîre'nin

dilerinden kat kat güçlü olan Emevî ordusu karşısında yenilgiye uğradılar,<sup>56</sup> hayatta kalabilenler Küfe'ye döndüler ve burada 14 Rebiulevvel 66/19 Ekim 685 de bağlılarıyla ayaklanıp<sup>57</sup> şehrin kontrolünü ele geçiren Muhtâr es-Sekafî'ye katıldılar.<sup>58</sup>

Tevvâbün gibi Hz. Hüseyin'in kanı için harekete geçen Muhtar es-Sekafî, Küfe ve Irak'ın bazı bölgelerinde 69/687 de Abdullah b. Zübeyr'in Basra valisi Mus'ab b. Zübeyr tarafından öldürülünceye kadar burada hakimiyetini sürdürdü.<sup>59</sup> Muhtâr'ın Irak hakimiyeti esnasında gerçekleşen bir savaş önemlidir. İbrahim b. Mâlik el-Eşter komutasında Küfe'den çıkartılan bir ordu 'Ubeydullah b. Ziyâd komutasındaki Emevî ordusuyla karşılaşmış ve Emevî ordusunu imha etmişti.<sup>60</sup> Kaynaklarımız bu ordunun Emevilere karşı daha şiddetli çarpışmasının sağlanması, askerlerin cesaretlerinin artırılması için Tevvâbün'da olduğu gibi Kerbelâ'ya uğranıldığından bahsetmez.<sup>61</sup> Bu arada Hz. Hüseyin'in kanı için hareket ettiğini her fırsatta belirten Muhtâr'ın iki yıllık Küfe hâkimiyetinde ise Hz. Hüseyin'in mezarına yönelik herhangi bir faaliyetine de rastlanılmaktadır.

köy topluluklarından (Küre) birisi olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Himyerî, 264, 265. Şimdi Şanlıurfa'ya bağlı olan Ceylanpınar ilçesinin merkezi. Abdülkerim Özaydın, "Aynülverde Savaşı", *DİA*, (İstanbul 1991), IV, 283. Bkz. E. Honigmann, "Re'sü'l'Ayn", *İA*, (Eskişehir 1997), IX, 695-696.

<sup>56</sup> Taberî, III, 595-605; İbn A'sem, V-VI, 248; İbnü'l-Esir, II, 642. Mes'ûdi bu savaşın 66/685 yılında gerçekleştirildiğini söylemektedir. Bkz. el-Mes'ûdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin, (346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, (Thk. Saîd Muhammed el-Lehhâm), Bayrut 1997, III, 106.

<sup>57</sup> Taberî, III, 439; İbn A'sem, V-VI, 255; İbnü'l-Esir, II, 665; İbn Kesîr, VIII, 287.

<sup>58</sup> Belhî, I-II, 246. Geniş bilgi için bkz. Fatih Erkoçoğlu, *Abdülmelik b. Mervân*, 39.

<sup>59</sup> Taberî, III, 496; İbnü'l-Esir, III, 18; Nüveyrî, XXI, 52; İbn Kesîr, VIII, 314.

<sup>60</sup> 10 Muharrem 67/6 Ağustos 686'da Hâzir'de (Erbil ve Musul arasında bulunan bir nehir. Yâkût, II, 386.) meydana gelen savaşta Emevî ordusu hezimete uğratıldı ve bu savaşta Ubeydullah b. Ziyâd başta olmak üzere çok sayıda Emevî komutanı hayatını kaybetti. İbn A'sem, V-VI, 314; İbn 'Asâkir, XXXVII, 459, 462; İbn Kesîr, VIII, 304. Bkz. Mes'ûdi, *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, Bağdat 1938, 270. Geniş bilgi için bkz. Erkoçoğlu, 116-117.

<sup>61</sup> Buna rağmen Emevîlerle savaşmak üzere yola çıkan İbrahim b. Mâlik el-Eşter'in ordusunun Abdurrahman b. Ümmü'l-Hakem Manastırı'na ulaştığında buradaki bir grupta, ordu komutanı İbrahim'e zafer ihsan etmesi için Allâh'tan yardım diledikleri, çıplak bir katır üstüne yüklenmiş bir kürsü bulunmaktaydı. İbrahim bunları görünce "Ey Allâh'ım aramızdaki ahmakların yaptıklarından dolayı bizi sorumlu tutma. Yemin ederim ki bu buzağularının etrafında toplanan İsrâiloğullarının sünnetidir." dediği ve yoluna devam ettiği nakledilmektedir. Belâzurî, VI, 413-414, 423; Taberî, III, 476; İbnü'l-Cevzî, IV, 216; İbnü'l-Esir, II, 694; Nüveyrî, XXI, 41 ve bkz. 52-54; Zehebî, *Tarih*, V, 51-52. İbnü'l-Cevzî, İsrâiloğullarının tabutu şeklinde vermektedir. Bkz. *Muntazam*, IV, 216; Ebû'l-Fidâ, I, 271.



Zencânî her ne kadar Muhtâr'ın 65 yılında buraya bir türbe yaptırdığından bahsetmekte ise de<sup>62</sup> Hülefâ-yı Râşidîn ve Emevîler dönemi mezarlıklarında kabirleri diğer kabirlerden farklı gösterecek tarzda türbe vesaire yapımı gibi bir uygulamanın olduğundan söz etmek çok erken olacaktır. Mesela Basra şehrinin en büyük mezarlığında Selm b. Ziyâd ve Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın kardeşi Basra valiliği yapmış olan Bişr b. Mervân'ın<sup>63</sup> kabirleri bulunmaktaydı. Kabirlere İslâm'ın hoş görmemesi nedeniyle birbirini ayırıcı özellikte kubbe ve büyük yapılar yapılmamaktaydı.<sup>64</sup> Bundan dolayı da bir zencinin mezarının yanına defnedilen Basra valisi Bişr'in mezarı, sonraları bu iki mezarın karışması nedeniyle ayırt edilememiştir.<sup>65</sup>

Bişr'in ölümüyle Irak valiliğine atanan Haccâc b. Yûsuf'un Recep 75/Ekim 694 yılında Kûfe'ye ulaştığı<sup>66</sup> bilindiğine göre Bişr'in aynı yıl içinde öldüğü anlaşılmaktadır. Buna göre yukarıda zikrettiğimiz gibi daha o vakitlerde vali mezarlarında bile henüz kubbe yapımının olmadığı Irak valisinin mezarının başkasının mezarıyla karışmasından anlaşılmaktadır.

#### V-Abbâsîler Dönemi

Abbâsîlerin ilk dönemlerinde yaşamış olan İmam Şafîi (150-204/ 767-820) Mekke'de bulunduğu sırada kabristanda bazı valiler için yaptırılmış olan kubbelerin yiktirildiğinden bahsetmektedir.<sup>67</sup> Buna göre bu zamanlarda mezarların üzerine kubbe yapımına başlanıldığı anlaşılmakta, fakat halen hakim olan dinî kaygılar nedeniyle bunların yiktirildiği gözükmemektedir. Buna rağmen çok geçmeden Abbâsî halifeleri tarafından kubbeli mezarların yapımına başlanacaktır.<sup>68</sup>

<sup>62</sup> Zencânî, *Cevle*, 78. Ayrıca bkz. Târik Cevâd el-Cenâbî, "el-'İmâratü'l-'İrakiyye", *Hadarâtu'l-'Irak*, Bağdat 1985, X, s. 314.

<sup>63</sup> H. Lammens, "Bişr", *İA*, II, 656; Abdülkerim Özaydın, "Bişr b. Mervân", *DİA*, VI, 222-223. Halife b. Hayyât, Bişr'in 72/691 senesinde Kûfe'ye atandığını 74/693 senesinde de Basra'nın da ilave edilmesiyle Genel Irak valisi olduğunu belirtmekte, onun Basra'ya geliş tarihi olarak da 74/693 senesini zikretmektedir (*Tarih*, 168-169).

<sup>64</sup> Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, (261/875), *Sahih*, İstanbul 1992, Cenâiz, 11/93, 94, 95. Geniş bilgi için bkz. Fatih Erkoçoğlu, "İmar Faaliyetleri", *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara 2003, s. 191-192.

<sup>65</sup> Salih Ahmed Ali, "Hitatu'l-Basra", *Sümer*, Bağdat 1952, VIII, 283.

<sup>66</sup> Belâzurî, VII, 275.

<sup>67</sup> Zebidî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdü'l-Latif, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih*, (Trc. Kâmil Miras), Ankara 1972, IV, 480.

<sup>68</sup> Barthold ilk türbenin Samarra şehrinde yaptırıldığını ve Halife Mu'temid'in (870-892) öldüğünde buraya defnedildiğini zikretmektedir. W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (M. Fuad Köprülü tarafından Başlangıç'la, İzah ve Düzeltmeler kıs-

Hız. Hüseyin ve beraberinde şehit edilenlerin Kerbelâ'daki bulunan sade mezarları da artık bu dönemde kubbeli bir yapı ile kapatılacaktır. Hız. Hüseyin'in türbesinin ne zaman yapıldığı bilinmese de<sup>69</sup> Abbâsilerin ilk devirlerinde Hız. Hüseyin'in türbesine saygı gösterildiği anlaşılmaktadır. Türbenin masraflarının karşılanabilmesi için de Halife Mehdi-billah'ın annesi Ümmü Mûsâ bint Mansûr tarafından bir vakıf oluşturuldu.<sup>70</sup> Ne var ki bir başka Abbâsî halifesi Mütevekkil 'Ale'llâh (232-247/846-7-861) ise Şi'a'ya düşmanlığından dolayı Hız. Hüseyin'in türbesi ve çevresindeki ev ve muhtelif yapıları yıktırıp, düzletti<sup>71</sup> ve burasını tarım alanına çevirtti. Burayı ziyarete gelenleri de en ağır şekilde cezalandıracağını ilan etti.<sup>72</sup>

### VI- Büveyhiler Dönemi

Halife Mütevekkil'in bu yıkım ve yasağından takriben bir asır sonra Abbâsî hilâfetini tesiri altına almış olan Şii Zeydî inançlı Büveyhiler, Bağdat'a hakim oldular. Bu hanedan 932 yılından 1062 yılına kadar bölgede varlıklarını sürdürdü.<sup>73</sup> Büveyhiler, Necef, Kerbelâ, Kâzimiyye ve Sâmerâ'da bulunan ve "atebât-ı âliye" olarak anılan yerlere büyük ilgi gösterdiler. Özellikle Büveyhilerle birlikte başlayan bu ilgi, mütekiaben Sünnî ya da Şii bölgeye hakim

mı ilave edilmiştir.) Ankara 1963, s. 35. Halife Mütevekkil'in Hız. Hüseyin'in kabrinin yıkılmasını emretmesi 236/850-1 yılı olayları arasında zikredilmektedir. Buna göre Barthold, bu konuda yanlış olabilir veyahut Mütevekkil'in yıktığı, günümüzde türbe olarak nâtelendirilen tarzda bir yapı değildir. Zira kaynaklarımızda Hız. Hüseyin'in kabri olarak zikredilmektedir. *Kâmil*, VII, 55; İbnü't-Tiktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ, (709/1309), *Kitâbu'l-Fahrî fî Adâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut trs, 237.

<sup>69</sup> Le Strange, *Büldânü'l-Hilâfeti's-Şarkiyye*, 105.

<sup>70</sup> Taberî, *Tarih*, IX, 185; İbnü't Tiktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ, (709/1309), *Kitâbu'l-Fahrî fî'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut trz., s. 237; Le Strange, *Büldân*, 105-106. E. Honigmann, "Kerbelâ", İstanbul 1955, VI, İA, 580.

<sup>71</sup> Taberî, *Tarih*, IX, 185; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 55; İbn Tiktakâ, 237; Le Strange, *Büldân*, 105, 106.

<sup>72</sup> Taberî, IX, 185; es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, (911/1505), *Tarihu'l-Hülefâ*, (Tlk. Mahmûd Riyâd el-Halebî), Beyrut 1996, s. 302. Bkz. Le strange, 106. Yemen ileri gelenlerinden ve Şi'a'nın İmamiyye kolumdan Ali b. Fazl 266/880 yılında hac farızasını yerine getirdikten ve Hız. Peygamber'in kabrini ziyaret ettikten sonra Hız. Ali ve Hız. Hüseyin'in de kabirlerini de ziyaret etmek istemiş ve bir grupla birlikte Necef ve Kerbelâ'yı ziyaret etmiştir. Bkz. Suheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmita Fi'l-Ahsâ-eş-Şâm-eş-Irak-el-Yemen*, Riyad 1989, s. 142-143, 339.

<sup>73</sup> Erdoğan Merçil, "Büveyhiler", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 496-500; Metin Bozkuş, *Büveyhiler ve Şiilik*, Sivas 2003, s. 13; Eyüp Baş, "Aşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler", *AÜİFD*, Ankara 2004, XLV, 176.

olan ya da bölgeyi ziyaret eden bütün hükümdarlar tarafından da devam ettirildi.<sup>74</sup>

Büveyhî Sultanı Müüzü'ddevle'nin 352/963 yılı Muharrem'in 10 uncu gününde Bağdat'ta çarşı ve pazarların kapatılmasını, ticaretin durdurulmasını ve halkın da kaba çuldan elbiseler giyerek sokaklarda ağıtlar yakmasını emrettiği zikredilmektedir. Kadınların da siyah kıyafetlerle sokaklara çıkmaları, gruplar halinde şehirde dolaşmaları elbiselerini parçalamaları, yüzlerine vurmaları ve ağıt yakmaları emredildi.<sup>75</sup> Bu merasimin Hz. Hüseyin adına Bağdat'ta yapılan ilk merasim olduğu belirtilmektedir.<sup>76</sup> Aşura törenleri bir yas, matem günü olarak kabul edilirken aynı zamanda Zilhicce'nin 18 inci günü de Ğadırhum günü de bir bayram olarak kutlanmaya başlandı.<sup>77</sup> Bu günde şehirler süslendi, davullar çalındı.<sup>78</sup> Büveyhilerin ihdas ettikleri bu matem günü ve Ğadırhum bayramı ile birlikte Hz. Hüseyin'in şehit edildiği mekan Kerbelâ, daha da büyük bir önem kazandı.

İbn Havkal (366/977) Kerbelâ'ya yaptığı seyahatte burada büyük bir meşhedin varlığına dikkat çekmekte ve burasının çok sayıda insan tarafından ziyaret edildiğinden bahsetmektedir.<sup>79</sup> Büveyhilerle birlikte artık kaynaklarımızda Hz. Hüseyin'in kabri yerine daha çok meşhed tabiri kullanılacaktır.

Burada zikretmeyi uygun gördüğümüz bir husus da insanların bu dönemlerde sadece Hz. Hüseyin ve diğer ehli beytin mezarlarını ve türbelerini ziyaret etmedikleridir. Deyrû'l-Câselik<sup>80</sup> savaşında hayatını kaybeden Mus'ab b. ez-Zübeyr ve oğlu İsa müteakiben Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın emriyle buraya gömülmüş-

<sup>74</sup> Avni İlhan, "Atebat", IV, 49.

<sup>75</sup> İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VIII, 549; es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman (911/1505), *Tarihu'l-Hulefâ*, (Tik. Mahmud Riyâd el-Halebî), Beyrut 1996, 347. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Güner, *Büveyhilerin Şii-Sünnî Siyaseti*, İzmir 1999, s. 101-105.

<sup>76</sup> Suyûtî, *Tarih*, 347.

<sup>77</sup> İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XIV, 189, 196; Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, (821/1418), *Subhu'l-Aşâ fi Sinâ'ati'l-İnşâ*, (Tik. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn), Beyrut trz., XIII, 445; Suyûtî, yanlışlıkla olsa gerek Ğadırhum bayramının Zilhicce'nin 12 sinde kutlandığını zikretmektedir. Bkz. *Tarih*, 347.

<sup>78</sup> Suyûtî, *Tarih*, 347. Bkz. Ahmet Güner, *age*, 106; Metin Bozkuş, *Büveyhiler ve Şiilik*, 128-136.

<sup>79</sup> İbn Havkâl, *Kitâbu Sûreti'l-Arz*, 243.

<sup>80</sup> eş-Şâbuştî, Ebû'l-Hâşim Ali b. Muhammed, (388/998), *ed-Deyyârât*, (Thk. Korkis Avvâd), Beyrût 1986, 351, 352; Himyerî, *Ravzu'l-Mi'târ*, 155; Bkz. Abdülaziz ed-Dürî, "Deyrû'l-Câselik", *DİA*, (İstanbul 1994), IX, 270. İslâm tarihi kaynaklarında bazan burada olduğu gibi manastır ismi verilerek bölge kastedilmiştir. Yevmu Deyri'l-Cerâcîm savaşı gibi burada yapılan savaş ifade edilmek istenmiştir. Levent Öztürk, "Manastır", *DİA*, (Ankara 2003), XXVII, 561.

tü.<sup>81</sup> Şâbuştî burada kubbeli bir kabrin bulunduğunu ve burasının daha sonra ziyaret mekanı olarak kullanıldığını da zikretmektedir.<sup>82</sup>

Kerbelâ, 369/979-80 yılında Aynu't-Temr'de muhtelif kabilelerin başına geçen Dabbe b. Muhammed el-Esedî'nin saldırısına uğradı. Diğer atabelerin de zarar gördüğü bu olayda buralarda bulunan kıymetli eşyalar yağmalandı. Yağmacılar müteakiben çöle döndüler. Bunun üzerine Büveyhî Sultanı Adudu'ddevle tahrip olan yerleri tamir ettirdi.<sup>83</sup>

Hız. Hüseyin'in türbesinin kubbe ve revakları Rebiu'l-evvel 407/Ağustos 1016 yılında iki büyük mumun zemine yıkılması üzerine yandı.<sup>84</sup> Kısa süre sonra meşhedin kubbesi yeniden yapıldı.<sup>85</sup> Yine Büveyhîlerden Sultanuddevle'nin veziri Hüseyin b. Fazl es-Sehlân, Ebû Muhammed er-Ramahurmûzî 413/1022 yılında Hız. Hüseyin'in türbesinin etrafını herhangi bir saldırıya karşı savunma maksadıyla olsa gerek bir duvarla çevirtti.<sup>86</sup>

Bu arada Hız. Hüseyin'in baba bir kardeşi Abbâs b. Ali'nin türbesi hakkında en azından bu dönemlerle alakalı olarak bize hiç bir malumat gelmemiştir. Zira Kerbelâ şehrinin şehitlerin mezarı etrafından şekillendiği düşünülecek olursa ve yukarıda zikrettiğimiz rivayetlerin büyük kısmının Hız. Hüseyin'in meşhedi ile alakalı olması, Abbâs'ın meşhedinin o dönemlerde henüz inşa edilmediğini düşündürmektedir.

Kaynaklarımız muhtelif zamanlarda Bağdat ve çevresinde meydana gelen Sünnî-Şîî çatışmalarına yer vermektedir. 422/1030-31, 443/1051-52 yıllarında vukû bulan olaylarda özellikle Bağdat'ta çarşılar ve pazarların yanı sıra Meşhedler ve bazı mezarlar da tahrip edildi.<sup>87</sup> Bu olayların Kerbelâ'ya yansımaları ile ilgili kaynaklarımızda fazla malumat yer almamakla birlikte Şîîlerin de

<sup>81</sup> Belâzurî, VII, 106; Taberî, III, 521, 522; Şâbuştî, 351; Yâkût, V, 149; İbnü'l-Esîr, III, 54; Himyerî, 155.

<sup>82</sup> Şâbuştî, 351. Yâkût da bu kabrin yerinin bilindiğini zikretmektedir. *Mu'cem*, V, 149.

<sup>83</sup> İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed, (421/1030), *Kitâbu Tecâribi'l-Umem*, Kahire trz, III, 414; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, Beyrut 1979, VIII, 705, 710. Bkz. Ahmet Güner, *Büveyhîler'den Adudu'devle ve Dönemi*, (338-372/949-983), Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1992, s. 177.

<sup>84</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 295; İbnü'l-Cevzî, XV, 120; Le Strange, 106.

<sup>85</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 295; Le Strange, 106.

<sup>86</sup> İbnü'l-Cevzî, XV, 159, 160.

<sup>87</sup> İbnü'l-Cevzî, XV, 325; İbnü'l-Cevzî, IX, 418, 419, 575-578.

kendi aralarında ihtilafa düştükleri ve Kerbelâ ve diğer meşhetleri ziyarete gelenlere engel oldukları zikredilmektedir.<sup>88</sup>

### VII- Selçuklular Dönemi

Selçuklu hakimiyeti esnasında Büyük Selçuklu Sultân'ı Melikşâh veziri Nizâmü'l-Mülk ile birlikte avlanmak için çıktığında 479/1086 yılında hem Hz. Ali'nin hem de Hz. Hüseyin'in şehitliğini ziyaret ettiği<sup>89</sup> ve -herhalde tamire ihtiyacı vardı ki- Meşhed-i Hüseyin'in onarılmasını emrettiği zikredilmektedir.<sup>90</sup> Ne var ki bu tamir sonrasında Meşhed-i Hüseyin 489/1095 yılında Hafâce kabilesinin saldırısına uğradı, burada insanlar öldürüldü, mallar yağmalandı.<sup>91</sup>

Bu olaydan İbnü'l-Cevzî'nin zikrettiği 529/1134-35 yılına kadar Kerbelâ'da olağanüstü bir olaya rastlanmamaktadır. Buna rağmen İbnü'l-Cevzî, bu tarihteki olayları verirken halkın kitleler halinde Hz. Ali ve Hüseyin'in meşhetlerini ziyaret ettiğini belirtmekte ve buradaki Şiileşmenin varlığına dikkat çekmektedir.<sup>92</sup> Le Strange de Hz. Hüseyin'in meşhedinin babası Hz. Ali'nin meşhedinden daha fazla ziyaretçi çektiğini belirtmektedir.<sup>93</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Havkal'la birlikte Kerbelâ'ya Meşhed tabiri kullanılmaktadır.<sup>94</sup> Bu arada devrin bazı ünlülerinin Hz. Hüseyin meşhedine defnedilmek için vasiyette buldukları<sup>95</sup>

<sup>88</sup> İbnü'l-Esir, IX, 420.

<sup>89</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 156; bkz. Le Strange, 106. Bkz. Mustafa Öz, "Kerbela", DİA, XXV, 271.

<sup>90</sup> İbnü'l-Cevzî, XVI, 259.

<sup>91</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 260.

<sup>92</sup> İbnü'l-Cevzî, XVII, 302. Zehebî 553/1158 yılında halife Müktefi li-Emrillâh'ın da Meşhed'i ziyaret ettiğini zikretmektedir. ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî, (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (Thk. Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Na'im el-'Arkûsî), Beyrut 1994, XX, 410.

<sup>93</sup> Le Strange, *Büldân*, 105.

<sup>94</sup> İbnü'l-Esir de Meşhed tabirini kullanmaktadır. Bkz. *el-Kâmil*, VII, 55.

<sup>95</sup> Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, Mecidü'd-devle'nin veziri olan Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. İbrahim ed-Dabbî 398/1007-8 yılında vefat etmiş ve Meşhed-i Hüseyin'e defnedilmeyi vasiyet etmiştir. *Kâmil*, IX, 209; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 62. Ebû Ahmed el-Müsevî ise 400/1009-10 yılında vefat etmiş ve önce evine gömülmüş, müteakiben de cenazesi Meşhed-i Hüseyin'e nakledilmiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, XV, 71, 72. İsmail Safa Üstün bu konuda şunları söylemektedir: "İmâmiye Şiasî müntesipleri ömürlerinde hiç olmazsa bir defa, Necef, Kerbelâ, Kâzîmiyye ve Samarra'da bulunan Ehl-i Beyt türbelerini (Atebe-Atebât) ziyaret etme niyet ve gayretinde olurlar. Şiilerin atebâta olan bu teveccühleri vefatlarından sonra da devam eder. Her bir Şii vefatında sonra Bağdat eyaletindeki Atebât'a defnedilmeyi arzular. Şiilerin vefatlarında sonra Atebât'a defnedilme arzu ve çabalarının, hayattayken buraları ziyaret için sarf ettikleri çabadan daha ileri olduğu bile söylenebilir. Çünkü Şii Câferîler, Atebât'a defnedilmek suretiyle, kıyamet günü buralarda medfun bulunan imamların şefaatine nâil olacaklarına

ve vefat edenlerin de cenazelerinin buraya nakledilmeye başlandığı zikredilmektedir.<sup>96</sup>

### VIII- İlhanlılar Dönemi

İlhanlı hükümdarı Gâzân Han (1295-1304) 702/1303 yılında Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in meşhetleri ile Selmân-ı Fârisî'nin kabrini ziyaret etti.<sup>97</sup> Kerbelâ'ya yapmış olduğu ziyarette türbeye ibrişim perde ve örtüler astırdı, türbedarlara ve hizmetkârlara sadakalar dağıttı.<sup>98</sup> Gâzân Han ya da babası Argun Han'ın döneminde Kerbelâ'nın su ihtiyacını karşılamak üzere Fırat nehrinden şehre bir kanal açtırıldı.<sup>99</sup>

Kerbelâ'nın çöl olduğunu ve Hz. Hüseyin'in mezarı etrafında şehrin geliştiğini ifade etmiştik. Şehrin su ihtiyacının kanal açılana kadar nasıl temin edildiği açık olmasa bile, en azından su kuyuları ile bu ihtiyaç karşılanmış olmalıdır. İlhanlıların açtırdıkları bu kanal –ki artık bugün Hüseyin nehri denilmektedir- ile aslında şehrin talihi değişmiştir. Böylece Hz. Hüseyin'in ulaşmasına engel bulunduğu iddia edilen Fırat nehri, onun meşhedinin bulunduğu ve de artık insanların yaşadığı bir şehir olan Kerbelâ'ya kadar yani onun ayağına kadar getirilmiş ve şehre hayat vermiştir.

---

inanırlar. Bu nedenle dün olduğu gibi bugün de, başta İran'dan olmak üzere, Şii dünyasından defin için her sene Atebât'a binlerce cenaze getirilmektedir. Mamefiş, yüzyıllardır devam eden bu gelenek, tarih boyunca birtakım sıkıntıları da beraberinde getirmiştir.", "Bağdat Eyâletindeki Atebât'a Şii Cenaze Nakli ve Karantina, (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl başları)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (İstanbul 2006), XXXI-2, s. 101-102.

<sup>96</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 26. İbnü'l-Esir 585/1189 yılında vefat eden Alaaddin Tenâmeş'in cenazesinin buraya nakledildiğini zikretmektedir. Bkz. XII, 26.

<sup>97</sup> Abbâs el-'Azzâvi, Gazan Han'ın Meşhedeyn ziyaretini 696/1297 yılı olayları içerisinde yer vermektedir. Bkz. *Tarihu'l-'Irak*, Bağdat 1935, s. 376; bkz. Bertold Spuler, *İran Moğolları, Siyâset, İdare ve Kültür, İlhanlılar Devri 1220-1350*, (Çev. Cemal Köprülü), Ankara 1987, s. 210.

<sup>98</sup> Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, (*Selçuklu Tarihi*), (Haz. Abdullah Bakır), İstanbul 2009, s. 893-894.

<sup>99</sup> E. Honigmann, "Karbâlâ", *ET*, IV, 637; Mustafa Öz, XXV, 271. İlhanlı hanı Abaka'nın yaklaşık 17 yıllık hükümdarlığı sırasında (663-680/1264-1281), Emir Suncak Aka'nın yardımcısı olan Ata Melik, Bağdat ve Irak'ın gerçek hakimi idi ve bütün gücünü bölgenin imarına ve halkın refahını artırmaya harcadı. Köylülere yüklenmiş olan aşırı vergileri kaldırdı, yeni köyler kurdu, ölü arazileri ihya etti, yeni su kanalları açtırdı. Bağdat'ın 10 fersah batısında bulunan Enbâr şehrinde başlayıp, Kûfe ve Necef'te nihayet eren bir kanal da onun idareciliğinde açıldı. Bu kanalın çevresine yüzlerce köy kurdu, ziraat yapılamayan çok geniş bir araziye tarıma açtı. Alaaddin Ata Melik Cüveynî, (682/1283), *Tarih-i Cihanguşâ*, (Çev. Mürsel Öztürk), Ankara 1999, s. 21, 22. Yazıcızâde Ali bu kanalın Gâzân Han tarafından kazıldığını ifade etmektedir. Bkz. *Tevârih*, 894.

Yazıcızâde Ali, Gâzân Han tarafından nehrin mahsulatından Meşhed havalisine her gün üç bin batman<sup>100</sup> ekmek, bin batman et ve beş yüz batman hurma ve üç yüz batman pirinci burada ikamet eden seyidlere ve ziyaretçilere tahsis edildiğini nakletmektedir.<sup>101</sup>

727/1327 yılında Hille'den sonra Kerbelâ'ya giden meşhur gezgin İbn Batuta'nın, kitabında Kerbelâ ile alakalı çok az malumat yer almaktadır. İbn Batuta, burasının hurma bahçeleriyle çevrili küçük bir şehir olduğundan bahsetmektedir. Hz. Hüseyin'in mezarının şehrin içinde, hemen yanında büyük bir medresenin ve ziyaretçileri doyurmaya yönelik yapılmış olan bir zaviyenin bulunduğu, türbenin türbedarları ve bekçilerinin olduğunu ve bunlardan izinsiz hiçbir kimsenin yapının içerisine giremediklerini de söylemektedir. Türbenin gümüşten yapılmış olan eşiğinin hürmetle öpüldüğünü, mezarın bulunduğu yerde altın ve gümüş kandillerin asılı olduğunu, kapılarda ipek perdelerin bulunduğunu da eklemektedir. İbn Batuta, Şehir halkının İmâmiyye mezhebine bağlı olduğunu ve şehrin Rahikoğulları ve Fâizoğulları olarak iki kısma ayrıldıklarını, aralarında kavga ve dövüşün hiç eksik olmadığını bundan dolayı da şehrin harap vaziyette olduğunu ifade etmektedir.<sup>102</sup>

Aynı yıllarda Kerbelâ'ya uğrayan Hamdullah el-Müstevfi ise Kerbelâ'yı meşhedin etrafında şekillenen<sup>103</sup> ve çevresi 2400 adım olan küçük bir şehir olarak zikretmektedir.<sup>104</sup> Ayrıca o, Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in yanında şehit olan Hurr b. Yezîd'in türbesinden de bahsetmektedir.<sup>105</sup> Böylece zamanla Kerbelâ şehrinde yeni türbelerin yapıldığı anlaşılmaktadır.

<sup>100</sup> Batman (Menn): Menn ağırlığı Ortaçağ'da Irak'ta yaygındı. Bir menn ağırlığının her biri 3, 125 gram olan 160 dirhem olarak ele alınmakta olup sonuçta 816, 5 gramlık bir ağırlık ortaya çıkmaktadır. Walter Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, 19, 20.

<sup>101</sup> Yazıcızâde, *Tevârih*, 894.

<sup>102</sup> İbn Batûta, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. İbrahim et-Tancî, *Rihletü İbn Batûta Tuhfetü'n-Nüzzâr fi Ğarâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*, (Haz. Mustafa el-Kassâs), Beyrut 1992, 230, 231; ayrıca bkz. *İbn Batûta Seyahatnâmesi*, (Çev. A. Sait Aykut), I, 313.

<sup>103</sup> Hamdullah Müstevfi, (750/1350), *Kitâbu Nüzheti'l-l-Kulûb*, Tahran, 1923, s. 32; Le strange, 106.

<sup>104</sup> Müstevfi, *age*, 32; Le Strange, 106; Honigmann, "Karbalâ", IV, 638; Mustafa Öz, "Kerbelâ", XXV, 271.

<sup>105</sup> Müstevfi, 32; Honigmann, "Karbalâ", IV, 638. Zencânî ilginçtir ki Hurr b. Yezîd'in kabrini ilk olarak Şah İsmail'in 914/1508 yılında yaptırdığı ifade etmektedir. Bkz. *Cevle*, 88, 89. Kerbelâ'yı ziyaret eden Âli Bey, burada konakladığında bir sabah ellerinde tüfek, kılıç ve kalkanlarıyla kırk elli kadar bedevinin bazı ibareleri tekrarlayarak jimnastik adım tarzında durdukları yerde sıçrar gibi yürüyerek gittiklerini gördüğünü ifade etmektedir. Müteakiben başka gruplar da bunları takip etmişlerdi. Âli Bey, bu gösterinin ne olduğunu sormuş, bunun üzerine de

### IX- Celâyirli ve Timurlu Dönemleri

İlhanlıların 1337 yılında parçalanmasıyla devletin sahip olduğu Irak topraklarını da içine alan kısımlarında Celâyirli Devleti kuruldu. Hz. Hüseyin türbesinin şimdiki halinin Celâyirli Sultân'ı Uveys'in emriyle 767/1365 yılında yaptırıldığı ve binanın inşasının da 11 yıl sürdüğü zikredilmektedir.<sup>106</sup> 795/1393 yılında Timur ordusuyla Bağdat önlerine geldiğinde Bağdat'ta hüküm süren Ahmed Celâyir Hille'ye kaçmak zorunda kaldı. Timur'un Irak'taki faaliyetlerine kitabı *Zafernâme*'de yer veren Tarihçi Nizâmüddin Şâmî, Timur ordularının Hille'ye vardığında Ahmed Celâyir'in burayı terk ile Dimeşk'e gittiğini belirttikten sonra Timur'un oğlu ve komutanı olan Emiraşah'ın Hille'ye yerleştiğini zikretmektedir. Buradan etraf hakkında malumat toplaması için çıkarılan bir avuç Timurlu asker, Kerbelâ sahrasında bir grup Celâyirli askerle karşılaştığı ve Timurluların sahrada yapmış oldukları çatışmayı kazandıkları nakledilmektedir. Bu askerlerin müteakiben şehre saldırıp saldırmadıklarına dair elimizde bir malumat bulunmamakla birlikte Timurluların, Meşhed-i Hüseyin'e saygılı oldukları anlaşılmaktadır.<sup>107</sup>

Meşâhîr-i Şuc'ân-ı Arab'dan Hurr isimli zatın şehir civarındaki türbesinin o gün ziyaret günü olduğu söylenmiştir. Bkz. Âli Bey Mehmed, (1898), *Seyâhat Jurnali, İstanbul'dan Bağdat'a ve Hindistan'a*, İstanbul 1314/1896, s. 77.

<sup>106</sup> Tarık Cevâd, "el-'Imâratu'l-Irakîyye", X, 314.

<sup>107</sup> Nizâmüddin Şâmî, *Zafernâme*, (Çev. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 169-176; bkz. İsmail Aka, *Timurlular*, Ankara 1995, 29, 60, 61. Nizâmüddin Şâmî kitabında Kerbelâ sahrasındaki çarpışma sonrasında askerlerin su aramalarını anlattığı bir hikâyeye yer vermektedir. Hikâye şöyledir: "... Hava çok sıcaktı, Kerbelâ sahrası susuzdu, susuzluğun şiddetinden az daha insanlar helak olacaktı. İbac Oğlan, Celal Bahadır birkaç kişiyi su aramağa gönderdi, bunlar birçok zahmet ve meşakkatten sonra geri gelerek iki yudum sudan fazla bir şey getirmediler. İbac Oğlan bunun bir yudumunu içti, Emir Celal'e: "Susuzluktan ölüyorum, bu kadarla susuzluğum geçmeyecek, eğer öteki yudumunu da bana bağışlarsan büyük bir lütuf ve keremde bulunmuş olacaksın" dedi. Emir Celal cevabında: "Ben Emir Timur'dan şu hikâyeyi işitmiştim: Bir Arap ile bir Acem seferde birbirleriyle arkadaş olmuşlar, böyle sıcak bir günde susuzluktan helak olacak dereceye gelmişler, Arab'ın yanında biraz su varmış, Acem yüzünü Arab'a dönerek "Arab'ın semahat ve keremi meşhurdur, bir yudum su ile beni helaktan kurtarsan ne olur?" demiş. Arab biraz düşünmüş: "Her ne kadar bu suyu sana vermekle kendimin susuzluktan helak olacağımı kat'i surette biliyorum, fakat Arabın bu mekremet ve mücâmelet şöhretinin kaybolmasını istemiyorum, onun için canımı feda ve Arab'ın bu şöhretini ibkâ edeceğim" demiş, kendi hissesinden vaz geçerek suyu Acem'e vermiş ve Arab'ın bu iyi adını, şöhretini dünyada ibkâ etmiş. Bunu naklettikten sonra Emir Celâl: "Ben de buna uyarak Çağatay'ın kerem ve mücâmeletinin yer yüzünde ebediyen kalması için kendi hissemden vaz geçiyorum" dedi ve suyu ona verdi." Bkz. *Zafernâme*, 172.



### Safevîler Dönemi

Şah İsmail, Şiilikle kaynaşmış Safeviyye Tarikatı'nın hızla artan davetçi ve müritlerini kullanarak Osmanlı nüfuzundaki bölgelere yayıldı ve müteakiben de siyasi ve askeri manevrasına başladı. Çok kısa bir süre içerisinde Azarbeycân, Fars, Kirman, Huzistan, Mezenderan, Esterabad ve Geylan gibi bölgeleri hakimiyeti altına alarak İran topraklarını birleştirmeyi başardı.<sup>108</sup>

Safevî hükümdarı Şah İsmâil (1502-1524)'in 914/1508 de Bağdat'ı ele geçirmesi sonrasında Necef ve Kerbelâ'ya gittiği bilinmektedir.<sup>109</sup> Şah İsmail Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in Türbe'sinin tez-yinini emretti ve türbeye de 12 adet altın kandil koydurdu. Safevî hükümdarı II. Şah İsmail (1576-1578) ise 932/1526 yılında buraya geldi ve kabrin üzerine gümüş bir şebeke yaptırdı.<sup>110</sup>

Safevîlerin iktidarıyla Şiilik hem İran hem de Irak'ta hâkim hale geldi. Sünnilik şiddetle bastırıldı, sûfi türbeleri tahrip edildi ve Şii imamların türbelerini ziyaret, Mekke'ye hacdan daha ön plana çıkarıldı.<sup>111</sup> Böylece Kerbelâ ve Necef'teki meşhetler birer hac merkezine dönüştürüldü.<sup>112</sup>

### X- Osmanlı Dönemi

Osmanlı devletinin halkının çoğunluğunu Arapların oluşturduğu Suriye ve Mısır üzerinde hakimiyet tesisinde stratejik olarak dini gerekçeleri ön planda tuttuğu anlaşılmaktadır. Böylece Osmanlı, Sünnî Arapların üzerinde otoritesini tesis etmekle bölgede Şiilik karşısında bir kale oluşturmuş oldu. Yavuz Sultan Selim'in bu stratejisiyle birlikte Osmanlı, bütün Müslümanlar üzerinde koruyuculuk vasfını göstermiş oluyordu.<sup>113</sup>

Abbâsî halifeliğinin başkenti Bağdat'ın halen Safevîlerin elinde olması ve de Osmanlı'nın resmi mezhebi Hanefiliğin kurucusu İmam Azam Ebû Hanife'nin kabrinin de burada bulunması ve Osmanlı'nın bu bölgeyle hassaten ilgilenmesini gerekli kıldı. Zira bu durum sadece dinî ve mezhepsel bir çatışma değildi; siyasi, ekonomik ve diğer hususların karışımıyla birlikte İslâm dünyası üzerinde hakimin kim olacağı hususu idi.<sup>114</sup>

<sup>108</sup> Vecih Kevserânî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, (Çev. Muhlis Canyürek), s. 63-64.

<sup>109</sup> E. Honigmann, "Karbalâ", *Eİ2*, Leiden 1978, IV, 638.

<sup>110</sup> Mustafa Öz, "Kerbelâ", XXV, 272.

<sup>111</sup> Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, 408, 410.

<sup>112</sup> E. Honigmann-C. E. Bosworth, "al-Nadjaf", *Eİ2*, VII, 860; Honigmann, "Karbalâ", IV, 638.

<sup>113</sup> Kevserânî, 64.

<sup>114</sup> Kevserânî, 64.

Yavuz Sultan Selim'in oğlu Kanunî Sultan Süleyman da bu strateji üzerine hareket etti ve Tebriz'le birlikte Bağdat'ı Osmanlı topraklarına kattı. Kanunî 30 Kasım 1534 yılında büyük bir törenle Bağdat'a girdi. Safevilerin tahrip ettikleri Ebû Hanife'nin makamı, camisi ve medresesi ile Abdülkafir Geylânî'nin türbesi gibi eserler restore ettirdi. Safevilerin elinde baskı unsuru haline gelen Bağdat, Necef, Küfe ve Kerbelâ'daki Ehl-i Beyt imamlarının türbelerine de ihtimam göstererek, Osmanlı sultanının bütünleştirici ve kuşatıcı konumunu ön plana çıkarmış oldu.<sup>115</sup> Kanunî fetih sonrasında Kerbelâ'yı ziyaret etti,<sup>116</sup> Hüseyniye Kanalı'nın dolan kısımlarını açtırdı.<sup>117</sup> Kanunî'nin, Bağdat'ta oluşturduğu idarî sistemde Kerbelâ, Meşhed-i Hüseyin adıyla bir sancak olarak yer aldı<sup>118</sup> ve bu statüsünü Osmanlı hakimiyetinin sonuna kadar devam ettirdi.<sup>119</sup>

Şiiler için kutsal olan mekanlar artık Osmanlı Türklerinin kontrolündeydi. İranlı Şii Müslümanlar Mekke'ye yapmış oldukları hac yolculuğunu Irak'ta bulunan Ehl-i Beyt'in türbelerini de ziyaret ederek birleştiriyorlardı. Irak'ın coğrafî olarak İran'a yakınlığı düşünülecek olursa, bu durum buradaki şehitliklere Mekke'den çok daha fazla hacının gelmesini temin ediyordu.<sup>120</sup> Tabii olarak bu durum

<sup>115</sup> Kevserânî, 65. İmam Azam Ebû Hanife'nin tahrip edilen kabrinin yerinin tespit ettirilmesi ile ilgili olarak bkz. Baron Joseph Von Hammer Purgstall Hammer, *Osmanlı Tarihi*, (Haz. Mümin Çevik), İstanbul 2010, III, 727.

<sup>116</sup> E. Honigmann-C. E. Bosworth, "al-Nadja", *EJ<sup>2</sup>*, VII, 860; Mustafa Öz, XXV, 272.

<sup>117</sup> Mustafa Öz, XXV, 272. Bağdat Salnameleri'nde bu kanalın Kânunî tarafından kazdırıldığı ve de kanalın uzunluğunun ise sekiz saat olduğu ifade edilmektedir. *Osmanlı Vilâyet Salnamelerinde Bağdat*, 110.

<sup>118</sup> Halil Sahillioğlu, *Min Tarihi'l-Aktâri'l-Arabiyyeti fi'l-Ahdi'l-Osmânî*, İstanbul 2000, s. 505-506. Türkçe çevirisi için bkz. "Osmanlı Döneminde Irak'ın İdarî Taksimatı", (Çev. Mustafa Öztürk), *Bellekten*, LIV, Aralık 1990, s. 1238.

<sup>119</sup> Dilek Kaya, 124.

<sup>120</sup> Suraiya Farooqî, *Hacılar ve Sultanlar, Osmanlı Döneminde Hac 1517-1638*, (Çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995, s. 152. Burada zikretmek istediğimiz iki husus bulunmaktadır. Birincisi, XVI. yüzyıl fermanlarında Necef ve Kerbelâ adlarının –ki artık bu iki mekan Meşhedeyn olarak zikredilmektedir- Mekke'den çok daha fazla geçtiğidir. Bkz. *age*, 152. İkinci husus ise XVI. yüzyılın ilk yarısında Basra-Bağdat-Ana-Hit-Halep kervan yolunun hatırı sayılır bir canlılık kazandığıdır. Halil İnalçık, İranlıların Bağdat'ı tehdit ettikleri vakitlerde bu güzergâh yerine Kerbelâ'nın da yer aldığı al-Kusayr-Kerbelâ-Kubays-Kusûru'l-İhvân hattının tercih edilerek çölün aşıldığını ve Halep'e ulaşıldığını ifade etmektedir. Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, (Çev. Halil Berktaş), İstanbul 2000, s. 400. Bedevî Arap tehlikesi göz önünde bulundurulduğunda bu yolun çok da güvenli olmadığı ve her zaman için kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Bkz. Serap Yılmaz, "Osmanlı İmparatorluğunun Doğu İle Ekonomik İlişkileri: XVIII. Yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı-Hint Ticareti İle İlgili Bir Araştırma Fransız Arşivlerinden", *Bellekten*, 1992, LVI, 43, 44. Bu durumda Kerbelâ'da sadece ziyaretçilerden değil, kervan yolu üzerinde bulunmuş olmasından dolayı da bir ticaret yoğunluğu olduğu görülmektedir.

Osmanlıları rahatsız etti ve Osmanlılar, İranlı hacıların Necef ve Kerbelâ'daki meşhedleri ziyaret etmelerine engel olmaya çalıştılar, fakat muvaffak olamadılar.<sup>121</sup>

Necef ve Kerbelâ'yı ziyaret eden (1563-64) Şah II. İsmail'in annesi örneğinde olduğu gibi bölgeye gelen İranlılar, Kanûnî devrinin sonlarına doğru şekillenen bir kısım talimata göre bu ziyaretlerini gerçekleştirmek zorundaydılar. Farooqhi 1573-74 tarihli belgeden Şah'ın temsilcilerinin, Necef ve Kerbelâ'yı ziyaret ettiklerini ve burada halka sadaka dağıttıklarını zikretmekte ve yabancı bir ülkede para dağıtılması uygulamasına her ne kadar Mekke'de rastlansa da başka bir hükümdarın topraklarında varlık göstermek açısından Osmanlı tarafından olumlu karşılanmadığını belirtmektedir. Ayrıca İranlıların bölgeyi ziyaret eden yoksullar için bir imaret kurma istekleri de -her ne kadar İranlılar yararlanacak olsa da- bu gerekçeden dolayı hoş karşılanmamış ve imaret yapımına izin verilmemiştir.<sup>122</sup> Özellikle Meşhede'nin de yoksullar için imarethânelerin oluşturulmasının bölgeyi daha cazip hale getirebileceği endişesi ile bu teklife sıcak bakılmadığı anlaşılmaktadır. Zira imarethanelerin varlığı, ahir yaşına gelmiş çok sayıda insanın buraya yerleşmesine imkan sağlayabilirdi ve bu durum zaten çoğunluğunu Şiiilerin oluşturduğu bölgede Sünnî hakimiyeti için de bir olumsuzluk teşkil etmekteydi. Bağdat ve çevresinin 50 yıl kadar önce fethedildiği ve de nüfusunun çoğunluğunun Şii olduğu ve bunların da Safevilere meyil ettikleri düşünülecek olursa Osmanlı için burasının çok hassas bir öneme sahip olduğu anlaşılacaktır.<sup>123</sup>

Büveyhîler zamanından itibaren başlayarak Osmanlılar'a kadar gelen, Şiiilerin Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in türbelerinin avlularına gömülme adetine de Osmanlılar tarafından bir yasak getirildi. Sadece bu iki türbenin avlusu dışında, makul bir uzaklıkta olmak kaydıyla Şah ailesinin fertlerine bir imtiyaz tanındı.<sup>124</sup>

<sup>121</sup> Farooqhi, 152, 153. Farooqhi, Osmanlıların İranlı hacıların bu şehirlerin dışında Bağdat'ı ziyaret etmelerine de yasak koyduklarından bahsetmektedir. Bkz. *age*, 153.

<sup>122</sup> Farooqhi, 153.

<sup>123</sup> Farooqhi, 153. İran'dan gelen bazı şahısların anlaşmaya aykırı olarak Bağdat'a bağlı bazı yerlerde tâc ile dolaştıkları ve halk içine karıştıklarına dair gönderilen mektubun alınması üzerine bunların Bağdat'ı ziyaret etmelerine izin verildiği ve kendilerine engel çıkarılmamaları ifade edilmekte, bundan sonra Bağdat'a geldiklerinde halk içine karışmamaları, doğru yoldan gelip gitmeleri ve Hayderî tâc kullanmaları hususunda kendilerine gereken tenbihin yapılması bildirilmiştir. Bkz. *5 Numaralı Mühimme Defteri*, 1105, s. 181; *6 Numaralı Mühimme Defteri*, (972/1564-65), Ankara 1995, No: 665, s. 366.

<sup>124</sup> Farooqhi, 153-154. Bkz. *12 Numaralı Mühimme Defteri*, (1570-2 Tarihli) no: 450, 593, s. 293, 369; Dilek Kaya, *XIX. Yüzyılda Osmanlı İdaresinde Kerbelâ*

Safevî hükümdarlarının barış zamanlarında özellikle Necef ve Kerbelâ başta olmak üzere diğer kutsal mekanlara, halı, buhurdan, şamdan gibi bağışlarda bulunma istekleri de Osmanlı devleti tarafından kibarca ret ediliyordu. Buna rağmen yapılan bağış eğer mekana ulaşmış ise kayıtları tutulup, ilgili mekanın depolarına konuluyordu.<sup>125</sup>

Osmanlı devletinin İranlı hacıların kutsal beldelerde uzun süre durmalarını hoş karşılamadığından yukarıda bahsedilmişti. Buna rağmen buraya gelip, yerleşen ve arazi satın alanlar söz konusu idi. Şah Tahmasp'ın (1524-1576) ölümünden sonra 1578 yılında meydana gelen Osmanlı-Safevî savaşı esnasında bölgede yaşayan bir kısım İranlı, kaçmak zorunda kaldı ve onların mülkleri de Osmanlılar tarafından müsadere edildi.<sup>126</sup>

---

*Sancağı*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2004, s. 22. Osmanlı devleti Şiiilerin dirileri bir tarafa ölüleri ile de uğraşmak durumunda kaldı. Zira Şii cenazeleri taze olarak nakledildiği gibi, defnedildiği yerden çıkarılmak suretiyle kemikleri birlikte de nakledilmekteydi. Özellikle yeni ölmüş Şiiilerin cenazelerinin uzak yerlerden getirilmesi problem oluşturuyordu; cesetler gelene kadar kokuyordu. Bu durum veba başta olmak üzere bazı hastalıklara bile neden olmaktaydı. Nitekim 1871 yılında Midhat Paşa'nın valiliğinde, Atebât'ı ziyarete gelen Nâsiruddin Şah'la cenaze nakli meselesi görüşüldü ve cenazelerin definde üç yıl sonra nakline müsaade edilmesiyle ilgili bir antlaşma yapıldı. Osmanlı devleti, yeni ölülerin naklini önlemek için ve yukarıda zikredildiği gibi üç yıl bekleme süresini tespit için sınırdaki sığınağa memurları görevlendirdi. Şii cenazeleri çürüyene kadar bekletildikten sonra yüne sarılıp, ahşap bir tabutla katırlara yükletilerek getiriliyordu. Kemikler gelince Atebât'a ulaştığında yıkanıp defnedilirdi. Bu durumda veba gibi hastalıklara davetiye çıkartmaktaydı. Bu arada Hindistan'dan gelen cenazelerin, burada daimi surette hastalıkların ve salgınların olduğu düşünülmesiyle kabul edilmemekteydi. Bkz. İsmail Safa Üstün, *Cenâze Nakli*, 105. Bir sektör olarak cenâze nakil işiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Üstün, *agm*, 106, 113.

<sup>125</sup> Farooqhi, 154. XIX. yüzyılda Kerbelâ'ya Hz. Hüseyin ve Hz. Abbâs'ın türbelerine gönderilen başlıca hediyeler ise şunlardır: Kelâm-ı Kâdim, elmas, yakut, zümrüt, fûrûze, inci, altın, gümüş, bakır, pirinç, halı, perde, kilim, saat, silahlar, demir, rahle, yıldızlı şamdan, şal, çadır, bayrak ve alem. Kaya 59. Âli Bey'in 29 Kasım 1884 pazarında gittiği Kerbelâ'da tuttuğu notlarında Hz. Hüseyin'in türbesinin hazineleri hakkındaki geniş malumat vermektedir. Bkz. Âli Bey *Seyahât Jurnalî*, 76, 154. Ayrıca 1908 yılında bölgeye yapmış olduğu seyahatinde Babanzâde İsmail Hakkı'nın da, Necef ve özel de Kerbelâ'daki izlenimlerinde hazineler hakkında geniş malumat vardır. Bkz. *Irak Mektupları*, İstanbul 1329/1911, s. 153-154.

<sup>126</sup> Farooqhi, 154. Osmanlıların almış oldukları bu önlemler, ortaya çıkan çatışmalar yüzünden Şah'ın da buraya haccı yasaklaması Kerbelâ'yı ziyaret eden hacı sayısında bazı zamanlar azalma olsa da bu durum fazla sürmemekteydi. Zira Şiiileri, kutsal addettikleri bu mekanlardan uzun süre uzak tutmak mümkün olmuyordu. Kerbelâ'ya İran ve Hindistan'dan gelen hacıların sayısının bir yılda iki yüz bin olduğu düşünülecek olursa bu durum anlaşılacaktır. Ayrıca bu hacıların varlığı Osmanlıya gelir kaynağı da oluşturuyordu. Dilek Kaya, *age*, 22. Tanzimat

Hız. Hüseyin'in türbesi zaman içinde harap oldu ve III. Murat (1574-1595) zamanında Bağdat Valisi Ali Paşa tarafından 992/1583 yılında restore edildi.<sup>127</sup> Bu arada eski ismi Enguş-i Yâr olan Minâretü'l-Abd 982/1574-5 yılında inşa edildi.<sup>128</sup>

Bu olaydan takriben elli sene sonra Osmanlı devletinin XVII. yüzyılın başlarında yaşadığı iç buhranda önce Sultan II. Osman öldürüldü (Recep 1031/Mayıs 1622), ardından I. Mustafa tahttan indirilerek IV. Murat henüz on bir buçuk yaşındayken 14 Zilkade 1032/9 Eylül 1623'te tahta çıkarıldı. Bağdat'ta ortaya çıkan karışıklıkları fırsat bilen Şah I. Abbâs 1032 Şevvâl/Temmuz 1623'da Bağdat'ı kuşattı ve üç aylık zorlu muhasara sonrasında şehri ele geçirdi.<sup>129</sup> Şehre giren Safevîler Bağdat'ta Sünnîlerin yoğun olarak yaşadıkları yerlerde katliama giriştiler ve bu esnada Ebû Hanife'nin daha önce Osmanlılar tarafından yapılmış olan türbesi ve diğer mekânları da tahrip ettiler.<sup>130</sup>

Şah I. Abbâs'ın (1037/1628) vefatı üzerine Osmanlı devleti bunu değerlendirmek maksadıyla 1629 yılında Bağdat'ın alınması için yeni bir sefere girişti. 1629 yılında Şam-Trablus Beylerbeyi Parmaksız Mustafa Paşa, Hüsrev Paşa komutasındaki ordunun Bağdat'a ulaştığı düşüncesiyle buraya hareket etti ve Kerbelâ'ya ulaştı. İşgalci İranlıları buradan kovarak bölgenin yeniden kontrolünü sağlamak için Genç Osman adında birisini bir miktar askerle Nefes, Hille, Remahiyye taraflarına gönderdi. Genç Osman emrindeki askerle Kerbelâ'nın muhafazası için bölgede kaldı. 28 Muharrem 1040/Eylül 1630'da Osmanlı ordusu Bağdat'ı kuşattı, yapılan hücumlar fayda etmedi ve şehir düşürülemedi. Saldırılarda birçok paşa ile Kerbelâ'yı koruyan şahıs Genç Osman'ın hayatlarını kaybetti. Müteakiben Ekim 1630'da kuşatma kaldırılarak Musul'a döndü. Bunun üzerine kısa süren Osmanlı hâkimiyeti sonrasında İran beyleri fırsatı değerlendirerek Hille başta olmak üzere Kerbelâ'yı yeniden ele geçirdiler.<sup>131</sup>

---

öncesi dönemde "Bâc 'Ubûr (Geçiş resmi)" denilen Osmanlı topraklarına giren İranlıların bütün eşya ve ürünlerinden alınan bir vergi idi. Bu vergi XIX. Yüzyılın başlarında İranlılarla yapılan bir antlaşma sonrasında kaldırıldı. Kaya, 23, 26.

<sup>127</sup> E. Honigmann, IV, 638; Mustafa Öz, XXV, 272.

<sup>128</sup> E. Honigmann, IV, 638.

<sup>129</sup> Hammer, *Osmanlı Tarihi*, V, 1324, 1325; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1995, III, 148-160.

<sup>130</sup> Hammer, V, 1324, 1325; Kevserânî, 67. Hammer, İmam Hüseyin Meşhed'inin türbedarı Seyyid Dırâc isimli birisini –ki kendisi Şii olmakla birlikte- Şah Abbâs'ın Bağdat'ı işgalinde ve burada yaptığı katliamda pek çok Sünnî'yi kurtardığından bahsetmektedir. Bu şahıs Osmanlıların Bağdat'ı ele geçirmelerinden birkaç yıl sonra Vali Derviş Paşa tarafından idam edilmiştir. *Osmanlı Tarihi*, V, 1439.

<sup>131</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, s. 168-169. Bkz. Hammer, V, 1370.

Bağdat'ın yeniden Osmanlılar tarafından fethi Sultan IV. Murad'ın ülkesinde idareyi sağlam bir şekilde ele alması sonrasında gerçekleşti. Padişah önce Revân (Erivan)'a sefer düzenledi ve burasını Safer 1045/Temmuz 1635 yılında aldı.<sup>132</sup> Üç yıl sonra da Osmanlı ordusu padişahın komutasında Bağdat'ı kuşattı. Şehir Aralık 1638 yılında ele geçirildi. IV. Murad, fetih sonrasında İmam Azam Ebû Hanife'nin kabrini ziyaret etti ve onun ve Abdülkadir Geylânî'nin türbeleri ile kaleyi tamir ettirdi.<sup>133</sup>

İranlıların bölge üzerindeki istekleri bitmedi. Zira Nâdir Şah'ın 1743'te Bağdat'ı ve çevresini ele geçirme teşebbüsleri oldu, bu çerçevede o, Osmanlı devletinden Şah İsmail zamanında Safevîler'den alınmış olan Van, Bağdat, Basra ile Kerbelâ ve Necef taraflarının kendisine verilmesini istedi. Nâdir Şah'ın bu teklifi Osmanlılar tarafından kabul edilmediği gibi onun askeri faaliyetleri de başarısızlıkla sonuçlandı.<sup>134</sup> Bölgeyi ele geçiremeye de Nâdir Şah, Kerbelâ'yı ziyarete imkan buldu. Kerbelâ'da türbeye yapılmış olan başlıklara da el koydu. Bu arada Şah Hüseyin'in kızı (1105-1134/1694-1722) Raziye Sultan Begüm Hz. Hüseyin Camii'nin masraflarının karşılanabilmesi için kurduğu vakfa 20 bin Nâdiri parası bağışladı.<sup>135</sup>

1732 yılında Safevî Şah'ı I. Hüseyin'i öldürerek İran'da iktidarı ele geçiren ve Afşar Hanedanlığını kuran Nâdir Şah da aynı akibete uğradı ve 1747 yılında uğradığı bir suikastle hayatını kaybetti.<sup>136</sup> Böylece İran'da yeni bir hanedan Zend Hanedan'ı iktidara geldi. Zend Hanedanlığı da 1750 den 1794 yılına kadar İran'ı yönetti. Bu dönemde idarecilerin Meşhed-i Hüseyin'le ilgili herhangi bir uygulamalarının olup olmadığı bilinmemektedir. Kaçar Hanedanlığının kurucusu Ağa Muhammed Han'la birlikte Zend Hanedanlığı sona erdirildi. Kaçar Hanedanlığı döneminde muhtelif zamanlarda Meşhed-i Hüseyin'in kubbe ve minareleri altınla kaplatıldı.<sup>137</sup>

1800 senesinde Necefi ziyarete gelen Hazâ'il aşiretlerinden bir grup Şii ile buraya ticaret için gelen Vahhâbî topluluğu arasında büyük bir çatışma çıktı ve burada 300 Vahhâbî öldürüldü. Bu durum Bağdat valisi Süleyman Paşa'yı rahatsız etti. Zira Vahhabîlerin bu olayı bahane ederek kendi bölgesine saldırabileceklerinin farkındaydı. Hazâil kabilelerinin Vahhâbîlere yönelik saldırılarını dur-

<sup>132</sup> Hammer, V, 1409-1410.

<sup>133</sup> Hammer, V, 1433-1434; Uzunçarşılı, III, 197-204.

<sup>134</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV-1, 304-309.

<sup>135</sup> E. Honigmann, IV, 638.

<sup>136</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV-1, 310.

<sup>137</sup> Zencânî, *Cevle*, 86; bkz. E. Honigmann, IV, 638; Mustafa Öz, XXV, 272.

durdu ve olaylara karışanları cezalandırdı. Buna rağmen Vahhâbiler tatmin olmadı. Vahhâbiler, saldırıyı daha önce Ali Paşa ile Ahsâ'da yapılan saldırmazlık anlaşmasına aykırı bulmuşlardı. Bağdat valisi Vahhâbî saldırısını önleyebilmek için onlarla yeni bir anlaşma yapmaya çalıştıysa da Vahhâbilerin emiri Abdülaziz bunu fırsat bilerek kabul edilmesi imkansız bir istekte bulundu ve Anneh mukâtâsından Basra'ya kadar olan Şâmiyye bölgesinin kendisine verilmesi talep etti. Bunun üzerine Bağdat valisi meseleyi askerî yolla halletmek için harekete geçti ve hazırladığı kuvvetleri Ali Bey komutasında Hindiyeye tarafına sevk ederek bir nevi gövde gösterisinde bulundu. Bu arada Vahhâbilerde intikam almak için harekete geçtiler. Ayn Temr'de iki kuvvet karşı karşıya gelmiş ise de bir çarpışma vukû bulmadan Ali Bey ordusuyla Bağdat'a döndü.<sup>138</sup>

Necef'teki bu saldırı Vahhâbiler için güzel bir fırsat oluşturdu. 1801 yılında Abdülaziz'in oğlu Su'üd yönetimindeki 10 binin üzerinde Vahhabî, askerin olmadığı ve halkın da Muharrem matemlerinde olduğu Kerbelâ'ya saldırdı. Halbuki Vahhâbilere saldırı Necef'te olmuş idi. Necef'in müstahkem olmasından dolayı Vahhâbiler korunmasız olan Kerbelâ'yı tercih ettiler<sup>139</sup> ve 20 Nisan 1801'de sabaha karşı batı kapısından Kerbelâ'ya girdiler. Önce bid'at olarak gördükleri Meşhed-i Hüseyin'i tahrip ettiler. Mezarların kubbelerini yıkıp, süslemelerini bozdular ve altın gümüş namına değerli ne varsa ganimet olarak aldılar.<sup>140</sup> Yarım gün süren bu saldırıda 3000 binden fazla Şii katledildi.<sup>141</sup> Öldürülen insanlarına arasında Muharrem törenlerine gelen İranlılar da bulunuyordu. Bu durum İran'ı rahatsız etmişti. İran şahı Bağdat valisi Süleyman Bey'i uyardı ve en kısa zamanda öldürülenlerin intikamının alınmasını, İranlı hacıların zararlarının tazmin edilmesini istedi aksi takdirde kendisinin Vahhâbileri cezalandırmak için bir orduyla geleceğini ve Bağdat'ı da

<sup>138</sup> Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsâ'da Osmanlı Hakimiyeti, Vehhâbî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, Ankara 1998, s. 33. Aslında bu durum yeni değildir, zira daha önce zikrettiğimiz Ayn Temr saldırısında olduğu gibi bedeviler fırsat buldukça zengin bölgelere saldırı tertip etmekteydiler. Osmanlı Mühimme kayıtlarında 973/1565-66' lı yıllarda Arap eşkiyasının Basra'ya saldıracağı haberi alındığı ve bunun üzerine de Bağdat ve Şehrezor Beylerine, Basra Beylerbeyine yardımcı olunması emri verildiği zikredilmektedir. *5 Numaralı Mühimme Defteri, (973/1565-66)*, Özetler 920, 1025, 1027. s. 155, 169-170.

<sup>139</sup> Kurşun, 33.

<sup>140</sup> Kurşun, 34. Meşhed'in ve kabirlerin kubbelerinin tahrip edilmesinde Vahhâbilerin, Süfi ve Şii düşmanlığını da burada ilave etmek gerekir. Bkz. Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam, From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford 2004, s. 83.

<sup>141</sup> E. Honigmann, IV, 638; Öz, XXV, 272. Kurşun, 5 binden fazla Şii'nin katledildiği ve çok sayıda Şii'nin de esir alındığını belirtmektedir. *Necid ve Ahsâ*, 34. Zencânî ise bu rakamı 3500 ile 10 bin civarında vermektedir. Bkz. *Cevle*, 90.

alacağı tehdidinde bulundu. Bu durum karşısında oldukça müşkül bir durumda kalan vali, Necef'in de yağmalanabileceği endişesiyle buradaki kutsal sayılacak eşyaları daha güvenli olan Bağdat yakınlarındaki Musa Kâzım'ın kabrine naklettirdi. Müteakiben de hazırladığı bir orduyu Vahhâbilerin üzerine gönderdi ise de bu seferde başarı elde edilemedi. Vahhâbilerin Kerbelâ baskını İslam toplumunda hem Sünnî hem de Şii'ler arasında büyük bir infiale neden oldu.<sup>142</sup> Bu felaket sonrasında Şii dünyasının her yerinden Meşhed-i Hüseyin'e bağışlar aktı.<sup>143</sup> Bu bağışlar ve türbenin restorasyonu için İran'ın ve Hintlilerin istekleri ileride Osmanlı devletinin yine başını ağrıttacaktır.

Bu olaydan takriben 19 yıl sonra 1820 yılında Kerbelâ'ya Münşî el-Bağdâdî'nin yolu düşmüştür. İranlı olduğunu öğrendiğimiz Münşî el-Bağdâdî, Irak'ın birçok yerine uğramış ve gezip gördüklerini kaydetmiştir. Farsça yayınlanan eserini de Abbâs el-'Azzâvî Arapçaya çevirerek *Rihletü'l-Münşî el-Bağdâdî*<sup>144</sup> ismiyle yayınlamıştır. Asıl adı es-Seyyid b. Muhammed b. es-Seyyid Ahmed el-Hüseyinî olan Münşî el-Bağdâdî, Dâvut Paşa'nın Irak valiliği esnasında 1820 yılında Bağdat'ta İngiliz Elçiliğinde görev yaptığı anlaşılmaktadır.<sup>145</sup>

Münşî el-Bağdâdî'nin *Rihle*'sinde Kerbelâ'dan kasaba olarak bahsedilmekte ve burada takriben 5 bin evin bulunduğu zikredilmektedir.<sup>146</sup> Necef'de 2 bin Arap ve Acem'e ait evin olduğu düşünülecek olursa Kerbelâ'nın Necef'ten neredeyse iki buçuk misli büyüklükte olduğu anlaşılmaktadır.<sup>147</sup>

Münşî el-Bağdâdî, Bağdat'tan Kerbelâ arasının 15 fersah olduğu ve bu yolda beş adet hanın bulunduğunu belirtmekte ve bu hanların isimlerini zikretmektedir. İki fersah sonra Hânu'l-Kehye, ikinci olarak Bağdat'tan 4 fersah sonra Hân Zâd, 6 fersah sonra Hânu'l-Bîr veya Hânu'n-Nısf, 8 fersah sonra Hân el-Mızrakçı ve 10 fersah sonra Fırat nehrinin yanında el-Museyyib –ki burada takriben 400 ev bulunmaktadır-. Buradan da uzun bir köprüden Fırat

<sup>142</sup> Kurşun, 34-35.

<sup>143</sup> Honigmann, "Karbala", IV, 638.

<sup>144</sup> es-Seyyid b. Muhammed b. es-Seyyid Ahmed el-Hüseyinî, Münşî el-Bağdâdî, *Rihle*, (Çev. 'Abbâs el-'Azzâvî), Bağdat 148.

<sup>145</sup> Münşî el-Bağdâdî, *Rihle*, 6.

<sup>146</sup> Münşî Bağdâdî, 97.

<sup>147</sup> Münşî Bağdâdî, 91.



nehri geçilmekte ve 5 fersah sonrasında da Kerbelâ'ya ulaşılmaktadır.<sup>148</sup>

Münşî el-Bağdâdî *er-Rihle*'sinde Hz. Hüseyin Nehri'nden de kısaca bahsetmektedir. Fırat nehrinden bir kolun Kerbelâ'ya gittiğini buna da Nehru'l-Hüseyniyye dendiğini zikretmektedir. Ayrıca Kerbelâ'da 4 fersah boyunca bostanların varlığına da dikkat çekmektedir.<sup>149</sup>

Irak ve özelde Kerbelâ'da Şii nüfusunun eskiden beri sayısal olarak bir üstünlüğü vardı. Ayrıca Şiilerin yoğunlukla bölgeyi ziyaretlerinin yanı sıra İran devletinin her fırsatta Bağdat eyaletine bağlı olan ve Necef, Kâzımeyn ve Kerbelâ'ya ziyaret ve ticaret yoluyla bölgede Şiiliği yaymaya yönelik gayretleri biliniyordu. Bölgede Şiiliğin yayılmasında bu politikanın da etkili olduğu anlaşılmaktadır.<sup>150</sup>

XIX. yüzyıl ortalarına doğru Osmanlı devleti Irak ve çevresinde merkezileştirme politikasını başlattı ve doğrudan idarenin tesisi için merkezden atanan valileri bölgeye gönderdi. Özellikle Necip Paşa'nın valiliği ile Osmanlı devleti bölge üzerinde doğrudan merkezî yönetimini oluşturmaya başladı.<sup>151</sup> Ne var ki bu esnada Kerbelâ'da İran'ın da desteğiyle bir isyan patlak verdi. İsyân Osmanlı ordusu tarafından 15 Ocak 1842'de bastırıldı. Çatışma esnasında şehirdeki kadın ve çocukların bulunduğu büyük bir kitle Hz. Hüseyin ve Hz. Abbâs'ın türbelerine sığınmışlardı. Bunların içerisinde isyancılar da bulunuyordu. Osmanlı kuvvetleri masum kadın ve çocuklara zarar vermeden Hz. Hüseyin'in türbesini tahliye etmeye çalışılırsa da Hz. Abbâs'ın türbesindeki isyancılar mukavemet ettiler ve askerlere ateş açtılar. Bunun üzerine askerler de asilere ateşle karşılık verdi ve asilerle birlikte türbede bulunan masum halktan birçok kişi de hayatını kaybetti.<sup>152</sup> Necip Paşa, muhtemel Vahhabî saldırısına kar-

<sup>148</sup> Münşî Bağdâdî, 97. Bağdat'tan Kerbelâ'ya gitmek için hareket eden Âli Bey, yol güzergâhında Azad Han denilen ve harabe halindeki bir hanın yanından geçip Mahmudiye nahiyesinin merkezine ulaşmış ve üç saat sonra da İskenderiye Han'ın da konaklamıştır. Anlaşıldığı üzere Münşî el-Bağdâdî'nin zikrettiği han artık Âli Bey döneminde faal halde değildir. Ertesi günü yeniden yola koyulan Âli Bey, İskenderiye Han'ından iki saat sonra Kerbelâ Sancağı'na bağlı ve Fırat Nehri üzerinde bulunan Müseyyib'e ulaşmış, burada biraz istirahat ettikten sonra da beş saat daha yolculuk sonrasında Kerbelâ'ya varmıştır. Âli Bey Mehmed, (1898), *Seyahât Jurnalı*, 75.

<sup>149</sup> Münşî el-Bağdâdî, 97.

<sup>150</sup> Dilek Kaya, *Kerbela*, 71.

<sup>151</sup> 'Imâd Abdusselân Raûf, "Safhatun Machûletun min Tarihi'n-Necef ve Kerbelâ fi'l-Karni's-Sâlis 'Aşar", *Âfâk Necefîyye*, Necef 2006, I, 278.

<sup>152</sup> Kaya, *Kerbela*, 75-77.

şı şehrin etrafını 1,5 mil uzunluğunda bir surla çevirtti, surlara topraklar yerleştirdi.<sup>153</sup>

Kerbela isyanını bastırılmasıyla bölgede Osmanlının gücü gösterilmiş oldu. Buna rağmen İran, bölgedeki Şii nüfuz üzerindeki gücünü kullanarak yeniden etkinliğini artırma çabasına girdi ve 1847 yılında Hz. Hüseyin'in türbesinin avlusunu yeniden inşa etmek için Osmanlı devletinden izin istedi. Osmanlı hükümeti nazikçe bu isteği ret etti. Bir yıl sonra da İran'ın yeni isteklerine fırsat vermemek için hemen Hz. Hüseyin ve Hz. Abbâs'ın türbelerinde restorasyon faaliyeti için harekete geçti. Masrafları devlet tarafından karşılanan tamir faaliyeti 1850 yılında bitirildi. Aynı yıl içinde de Hz. Hüseyin'in türbesine üzerinde Kur'an ayetleri ve tuğra-yı hümayûnun olduğu yeni bir kapı yapıldı. 1851 yılında İran Sadrû'd-devlesi Kerbelâ'yı ziyaretinde türbenin genişletilmesi talebinde bulundu. Bunun üzerinde Osmanlı devleti bu teklifi olumsuz karşılamakla birlikte uygun görüldüğü takdirde bunu kendisinin yapacağını bildirdi. Buna rağmen İran, her fırsatta türbenin genişletilmesi gerektiğini vurgulamaktaydı. Bu esnada meşhedi ziyarete gelip buraya yerleşen buradan arazi satın alan İranlılar'da devlet için problem oluşturmaktaydı. Osmanlı bunların arazi satın almalarına engel olmaya çalışıyordu. Arazi satın alanların da bu arazileri ancak Osmanlı vatandaşlarına satabilecekleri belirtiliyordu.<sup>154</sup>

Osmanlı devletinin Meşhed-i Hüseyin'de başlatmış olduğu tamirat işlerinin 1863 yılında nihayete erdiği, bundan sonra ise daha çok türbenin tezyinatına uğraşıldığı ve yapının avize gibi ihtiyaçlarının giderildiği ifade edilmektedir. Bu arada Bezm-i âlem Vâlide Sultan'ın Hz. Hüseyin'in türbesinin avlusuna inşa ettirdiği sebilin, temizliği, bakımı ve genişletilmesi için Bağdat evkafından bazı gelirlerin tahsis edildiği zikredilmektedir.<sup>155</sup>

1874 yılında ise şiddetli esen rüzgârdan zarar gören Meşhed-i Hüseyin'in minarelerinin külahları tamir edildi. 1890 yılında ise türbenin avlusundaki Nehriye eyvanı ve bitişiğindeki odaların eyvanlarının onarılmasında Osmanlı devleti, buraları ısrarla tamir etmek isteyen İran'a izin vermeyip yine kendisi tamir ettirdi. Türbede ihtiyaç üzerine genişletme çalışmasını da aynı yıl Bağdat valiliği başlattı ve yıl sonunda genişletme işi bitti. Bu genişletme ameliyesin-

<sup>153</sup> İsmail Safa Üstün, "The Hopeless Struggle of the Ottomans Against The Spread of Shi'a in the 19th Century Province of Baghdad", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007-2, XXXIII, s. 72.

<sup>154</sup> Kaya, 48-53.

<sup>155</sup> Kaya, 53-54.

den tam 25 sene sonra 1915 yılında Osmanlı devleti, türbeyi son kez tamir ettirdi.<sup>156</sup>

Hız. Hüseyin'in meşhedi etrafı eyvanlar ve hücrelerle çevrilmiş 108 x 82,5 metre boyutlarında bir avlunun içinde yer almaktadır. Üzerinde bir saat kulesinin bulunduğu yaldızlı dehlizden geçilerek ulaşılan dikdörtgen şekilli orta kısım, ziyaretçilerin burada tavaf ettikleri, üzeri kemerlerle örtülü bir koridor ile kuşatılmıştır. Burasının tam ortasında takriben 2 m. yüksekliğinde ve 4 m. genişliğinde gümüş şebeke ile çevrili Hız. Hüseyin'in sandukası ile ayakucunda daha küçük olan oğlu Ali Ekber'in sandukası bulunmaktadır. Türbenin kibleye bakan cephesinde gayet zengin süsleme vardır. Türbenin giriş kapısının her iki yanında birer minare ile doğusunda üçüncü bir minare daha bulunmaktadır. (Bugün bu minare yoktur) Avlunun güneyinde takriben 16 m. gerisinde, avluya bitişik olarak bir medrese yer almaktadır.<sup>157</sup>

Hız. Abbâs'ın meşhedi ise Hız. Hüseyin'in meşhedinin takriben 600 m. kuzeydoğusunda, Hüseyin nehrine daha yakın bir mahalde bulunmaktadır. Hız. Hüseyin'in meşhedinden batıya doğru giderken yol üzerinde Hız. Hüseyin'in kafilesini temsilen çadır şeklinde yapılmış olan Haymegâh denilen bir yapı vardır.<sup>158</sup>

Âli Bey'in, Kerbelâ'yı ziyaretinde Hız. Hüseyin ve Hız. Abbâs'ın türbelerinin o günkü durumu hakkında kitabında geniş bilgi bulunmaktadır. Buna göre Hız. Hüseyin'in türbesi, İmam Mûsa Kâzım'ın türbesinden daha mükelleftir. Türbenin kapıları tamamen altın ve gümüş kaplıdır ve üzerlerinde kabartma Kur'ân ayetleri yazılı kitabeler ve gümüş çivilerin başlarında 'akik-i Yemânî ve sâir kıymetli taşlar vardır. Türbe içinde gayet büyük ve mükellef avizeler ve kubbenin etrafında altın ve gümüş levhalara yazılmış mersiyeler asılıdır. Duvarların bir kısmı (yeşim) denilen taştan ve zemini renkli mermerdendir. Merkad-i şerifin üzerinde altın ve gümüşten yapılmış kubbeli bir şebeke olup, içindeki sanduka siyah örtülüdür. Türbenin kubbesi ve minarelerinin alemlerinde daimî surette birer siyah sancak asılıdır.<sup>159</sup> Âli Bey, Hız. Abbâs'ın türbesi ile ilgili olarak ise bu türbenin diğerleri ile aynı olduğunu söylemekte, fakat bu türbenin altın ve gümüşten ziyade çeşitli çiçek resimleriyle tezyin edildiğini ve İran işi çini tuğladan olduğunu söylemektedir.<sup>160</sup>

<sup>156</sup> Kaya, 54-55.

<sup>157</sup> E. Honigmann, "Kerbelâ", *İ.A.*, İstanbul 1955, VI, 581-582; Mustaf Öz, "Kerbelâ", XXV, 272.

<sup>158</sup> Honigmann, agm, VI, 582; Öz, XXXV, 272.

<sup>159</sup> Âli Bey, *Seyâhat Jurnalî*, 76.

<sup>160</sup> Âli Bey, 77.

Osmanlı hakimiyetinin sonlarına doğru Kerbelâ kazası<sup>161</sup> ve şehri ile ilgili bir kısım malumat Bağdat salnamelerinde zikredilmektedir. Salnâmede kazadaki aşiretler konar-göçer ve yerleşik çiftçiler olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. Konar-göçer olanlar 'Aneze ve Zekarit aşiretleridir. Çiftçilikle uğraşan ve yerleşik olan aşiretler ise el-Mes'üd, el-Yesâr, Elbû'l-Mersâ, Elbû'l-Ğanim, Elbû'l-Muhyî ve Cenâbî aşiretleridir.<sup>162</sup> Bütün aşiretler tarafından çoğunlukla deve, at, kısrak, merkep, öküz, inek, manda, ester, koyun ve keçi beslenmektedir.<sup>163</sup> Özellikle 'Aneze aşiretinin yetiştirdiği atlar ve kısraklar çok meşhur olduğu ifade edilmektedir. Kaza dahilinde arazi-i seniyyeden Müseyyib, İskenderiye ve Nâsiriyye Mukataaları bulunmaktadır ve araziler Fırat ve Fırat nehrinden doğan cetvellerle<sup>164</sup> sulanmaktadır. Bu cetveller üzerinde üç kargir köprü yer almaktadır. Kerbelâ ve Şefâtiyye arasında ve Rezzâze taraflarında tuz madenleri olduğu, fakat henüz tekel ve kontrol altına alınmadığı, Şefâtiyye'deki büyük tuz madeninden halen yıllık olarak 300 bin okka tuz çıkarılmakta olduğu zikredilmektedir.<sup>165</sup>

Son olarak burada salnamelerde Kerbelâ şehri hakkında zikredilen bazı hususları vermek istiyoruz. Kerbelâ, salnâmelerde Bağdat'tan sonra vilayetteki en büyük imarlı şehirlerden birisi olarak bahsedilmektedir. Şehir eski ve yeni iki mahalleden oluşmaktadır. Eski mahalle, Hz. Hüseyin'in mezarı etrafında oluşan bir yerleşim yeri iken yeni mahalle ise kasabanın güneyinde, önceleri bataklık olan ve 30 yıl önce kurutularak yapımına başlanmış, git gide genişleyerek büyük bir yerleşim yeri haline gelmiş ve Hz. Abbâs'a nispetle Abbâsiyye mahallesi olarak adlandırılmıştır. Eski mahallenin sokakları dar ve evleri düzensiz ise de, Abbâsiyye mahallesi, Bağdat'ta da benzeri olmayan ve İstanbul'un o bilinen mahallelerine

<sup>161</sup> Şemseddin Sâmî Kerbelâ kazasının nüfusunu 181 200 ü Şii, 18 bini Sünnî ve 800 ü de İsraili olarak toplam 200 bin olarak vermektedir. Bkz. *Kâmûs*, V, 3833.

<sup>162</sup> Irak'ta bulunan aşiretlerle ilgili olarak bkz. 'Abbâs el-'Azzâvî, *'Aşâiru'l-'Irâk*, III, 1955 trs.

<sup>163</sup> Kaza dahilindeki hayvan sayısı şöyledir: 52 bin siğir, 30 bin manda, 25 bin at, 25 bin merkep, 1600 ester, 24 deve, 700 bin koyun, 1500 keçi. Toplam 809 100 hayvandır. Sâmî, *Kâmûs*, V, 3834.

<sup>164</sup> Şemseddin Sâmî Kerbelâ'ya uğrayan bir cetveli Hind zenginlerinden bir hayır sahibinin açtığını söylemektedir. *Kâmûs*, V, 3833. İsmail Safa Üstün bu kanalın Hindiyeye kanalı olduğunu ve para yardımı sonrasında bu kanalın 1793 yılında açıldığını ifade etmektedir. Bkz. "The Hopeless Struggle of the Ottomans Against", XXXIII, 71.

<sup>165</sup> *Osmanlı Vilâyet Sâlnâmelerinde Bağdat*, 110, 111. Şemseddin Sâmî Fırat'tan açılan kanal ve cedvellerin sayısının çokluğuna dikkat çekmekte ve zamanla bunların bir kısmının harap olup göller ve bataklıklar oluşturduğunu beyan etmektedir. Bu göllerden birkaçının tuzla olarak kullanıldığını, diğerlerinde ise su kuşları ve samuru bulunduğunu ifade etmektedir. *Kâmûs*, V, 3833.

benzer güzellikle, 10-15 metre genişliğinde caddeler ile her iki tarafında düzenli ve yüksek binalardan oluşmaktadır. Hükümet konağının Abbâsiye mahallesinin sonunda, Necef yolu üzerinde bahçe içinde tek katlı ve geniş düzenli bir bina olduğu söylenmektedir. Şehirde kışla, belediye, düyûn-ı umûmiyye, reji ve karantina dairelerinin yanı sıra 1318/1900 yılında yapılan bir telgrafhane bulunmaktadır. Bunlardan başka kasabada bir cami ve medrese, çeşitli topluluklara ait mescit ve 8 medrese ile 10 kadar sıbyân mektebi<sup>166</sup> ve bir rüştiye mektebi<sup>167</sup> mevcuttur. Sünnî ve Şiilerden oluşan yerli halkın nüfusu yaklaşık olarak 50 binden fazla olup,<sup>168</sup> Arap ve Acemlerden oluşmaktadır. Şehirde konuşulan dil ise Arapça ve Farsça'dır.<sup>169</sup>

Şehirde büyük ve mükemmel bir çarşı ile birçok han, kahve ve çayhane ile toptan gıda pazarları bulunmaktadır. Şehir halkının bir kısmı ticaret ve sanayiyle uğraşmakta, dükkanlarda şehri ziyarete gelenlere hediyelik eşya olarak tespih, Âyet-i Kerîme yazılı yazmalar ve benzeri eşyalar satılmaktadır.<sup>170</sup> Şehir etrafındaki bağ ve bahçelerde hurma, meyve ve sebze üretimi gerçekleştirilmektedir.<sup>171</sup> Kerbelâ'da biri Nizâmiye diğeri ise Redif olmak üzere iki tabur vardır. İran devletinin ticârî maslahatgüzârı ile İngiltere devletinin bir konsolos memuru bulunmaktadır. Ayrıca Kerbelâ ile Bağ-

<sup>166</sup> Sâmî, birisi Sünnîlere sekizi ise Şiilere ait olmak üzere toplam dokuz medrese ile 21 adet çocuk mektebinin bulunduğunu söylemektedir. Bkz. Sâmî, *Kâmûs*, V, 3833.

<sup>167</sup> Bağdat Salnamelerinde Kerbelâ'da bulunan Rüşdiye Mektebinin 1309-1329 yılına kadar ki öğretmen ve öğrenci sayısı verilmiştir. Buna göre 1309 yılında 3 öğretmen ve 11 öğrenci ile eğitime başlanmış. Müteakip yıllarda öğrenci sayısına göre öğretmen sayısında artış olmuş ve 1329/1911 yılında 6 öğretmene mukabil 67 öğrenci ders görmüştür. Ayrıca Rüşdiye'de iki de hademe görevlidir. *Osmanlı Vilâyet Salnâmelerinde Bağdat*, 255.

<sup>168</sup> Şemseddin Sâmî bu rakamı 65 bin olarak vermektedir. Bkz. *Kâmûs*, V, 3832. Bâbânzâde Kerbelâ ve Necef ahâlisinin 1/3 ünün dilenci olduğunu söylemekte ve şahit olduğu olumsuz bir olayı kitabında zikretmektedir. Bkz. *Irak Mektupları*, 149-151.

<sup>169</sup> *Osmanlı Vilâyet Salnâmelerinde Bağdat*, 111-112.

<sup>170</sup> Şemseddin Sâmî bunlara ilave olarak yuvarlak buhurların da burada imal edildiğini belirtmektedir. *Kâmûs*, V, 3832. Âli Bey de Türbenin çevresinde birtakım kehribâ ve 'akik ve Necef taşları satıcı ve tesbihçi sergileri olduğunu söylemekte ve birçok Arap kadınının da hurma yaprağından yapılmış hasır yelpazeler sattıklarını ifade etmektedir. *Seyâhat Jurnalı*, 76. Bâbânzâde ise Kerbelâ, Necef ve Kâzimiyye şehirlerinin, bütün hayatlarını burayı ziyaret eden insanlara borçlu olduğunu zikretmektedir. *Irak Mektupları*, 149. Sâmî Kerbelâ'nın ihracatının ithalatının iki misli olduğunu belirtmekte ve yıllık geliri 55 bin lira iken giderlerinin 6 bin Osmanlı lirası olduğunu zikretmektedir. *Kâmûs*, V, 3834.

<sup>171</sup> *Osmanlı Vilâyet Salnâmelerinde Bağdat*, 112.

dât arasında çalışan arabalarda her gün yolcu ve posta evrakı taşınmaktadır.<sup>172</sup>

Kerbelâ şehri, 1903'te Almanlara verilen ve Bağdat Demiryolları ayrıcalığı adı ile bilinen Konya-Bağdat projesi kapsamında Konya'dan başlayarak, Karaman, Ereğli, Adana, Hamidiye, Kilis, Tel Habeş, Nusaybin, Musul, Tikrit, Sadiye, Bağdat, Necef üzerinden Basra'ya oradan da Zubeyr'e ulaşacak olan demiryolu hattı güzargahı üzerinde yer aldı.<sup>173</sup> Ne var ki Osmanlı Devletinin I. Dünya Savaşı'na girdiği 1914 yılı itibariyle bitirilen demiryolları hatları içerisinde Bağdat-Kerbelâ hattı yer almamaktadır.<sup>174</sup> Savaş sonrasında Kerbelâ, Bağdat-Basra demiryoluna Hille'nin kuzeyinden ayrılan bir hatla bağlandı.<sup>175</sup>

### Sonuç

Hz. Hüseyin'in şehit edilmesiyle birlikte adından sıklıkla söz edilen bir mekan olan Kerbelâ, daha öncesinde bir konak yeri olmasından başka çok da fazla bir önemi haiz değildi. Hz. Hüseyin ve beraberindekiler özellikle susuz ve savunmaya çok da elverişli olmayan bu mekanda konaklamak zorunda bırakılmışlardı. Bilinenin aksine o dönemde Kerbelâ yakınlarında ne Fırat nehri geçmekte ne de ona ait bir kol bulunmaktadır. Buna rağmen Kerbelâ mevkiinde bir su kaynağının olduğu anlaşılmaktadır.

Kerbelâ olayından sonraki dönemlerde şehitlerin defnedildiği mekan ziyaretgâh oldu. Burasının bir ziyaret yeri olmasında müteakiben oluşturulan rivayetlerin de büyük etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Hüseyin'in mezarı Emevîler döneminde olmasa da Abbâsiler döneminde kubbeli bir yapı ile örtüldü.

Abbâsiler döneminde Hz. Hüseyin'in türbesi ve çevresiyle alakalı birbirinden çok farklı uygulamalar söz konusudur. Kimi halifeler ve aileleri türbeye ihtimam gösterirken el-Mütevekkil örneğinde olduğu gibi türbeyi yıkanlar da bulunmaktadır. Buna rağmen türbe çevresinde bir yerleşim birimi oluşmaya başlamış ve Kerbelâ insanların akın akın ziyaret ettikleri bir beldeye dönüşmüştür. Artık bu dönemde Hz. Hüseyin'in kabrinin bulunduğu Kerbelâ, meşhed olarak adlandırılmaktadır.

<sup>172</sup> Osmanlı Vilâyet Salnâmelerinde Bağdat, 113.

<sup>173</sup> Paul Rohrbach, *Hatt-ı Saltanat Bağdat Demiryolu*, İstanbul 1331/112, s. 46-122; Murat Özyüksel, *Osmanlı-Alman İlişkilerinin Gelişim Sürecinde Anadolu ve Bağdat Demiryolları*, İstanbul 1988, s. 173; Mustafa Albayrak, "Osmanlı-Alman İlişkilerinin Gelişimi ve Bağdat Demiryolu'nun Yapımı", *OTAM*, 1995, VI, 32.

<sup>174</sup> Mustafa Albayrak, *agm*, 32.

<sup>175</sup> E. Honigmann, "Kerbelâ", VI, 581.

Kerbela'nın bir ziyaret mekanı olarak kutsallaştırılmasında Şii Bueyhiler'in katkısı oldukça büyüktür. Bunların dönemlerinde ihdas edilen Muharrem'in 10. gününde ağıtların yakılması, matem tutulması Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin şehit edilişlerini her an zihinlerde canlı tutulmasını beraberinde getirmiş ve bu uygulamalar günümüze kadar devam etmiştir.

Hüseyin'in meşhedi muhtelif zamanlarda yangınlar, yıkımlar geçirmiş ise de özellikle Bueyhilerle birlikte bölgeye hakim olan her iktidarın ilgisini üzerine çekmiş, bölgeyi ziyaret eden pek çok hükümdar, meşhede hediyeler takdim etmiş, ziyarete gelenlerin ihtiyaçlarının karşılanabilmesi için vakıflar kurmuşlardır. İlhanlılar döneminde Kerbelâ'ya yapılan belki de en güzel hizmet Hz. Hüseyin'e nispet edilen Hüseyniyye kanalının açtırılmasıdır. Sanki bir nevi Hz. Hüseyin'in ulaşamadığı Fırat nehri, meşhedinin bulunduğu ve de artık insanların yaşadığı bir şehir olan Kerbelâ'ya kadar yani onun ayağına kadar getirilmiş ve şehre hayat vermiştir. Bu arada şehirdeki Hz. Hüseyin'in meşhedi ziyaret için yeterli olmamış olacak ki Hz. Abbâs için de ayrı bir meşhed tesis edilmiştir. Zira muhtelif zamanlarda Meşhed-i Hüseyin'in başına gelen olaylardan birazının bile Meşhed-i Abbâs'ın başına gelmemiş olması, bu meşhedin ilk zamanlarda olmayıp müteakiben inşa edildiğini ortaya koymaktadır.

Bueyhilerden sonra bölgeye hakim olan hemen her iktidarın Kerbelâ'daki Hz. Hüseyin Meşhedi'ne saygılı olduğu, türbenin tamirinde buldukları vakidir. Özellikle Irak üzerindeki hakimiyetleriyle birlikte Safevî iktidarının varlığı, atebeler üzerinde Bueyhiler kadar etkili olmuştur.

Osmanlıların Safevîlerin ellerinden aldıkları atebeler, müteakip devirlerde her iki devlet arasında ciddi sorunlar oluşturmuştur. Bölgedeki İran nüfuzu ve Şii yayılmacılığı, Şiiilerin kutsal addettikleri atebelere yoğun ziyaretleri Osmanlı devletini daima rahatsız etmiştir. Bunlara ek olarak Şiiilerin, Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in mescidini devamlı surette genişletmek ve restore ettirmek isteyişleri, buralara defnedilmek için yoğun bir cenaze nakli, atebelere hediyeler gönderilmesi ve Kerbelâ gibi önemli şehirlerde mülk edinimleri bu rahatsızlığı artırmıştır. Osmanlı Devleti, Şiiilerin bu isteklerini engelleyebilmek için de bazı önlemler almak zorunda kalmıştır.

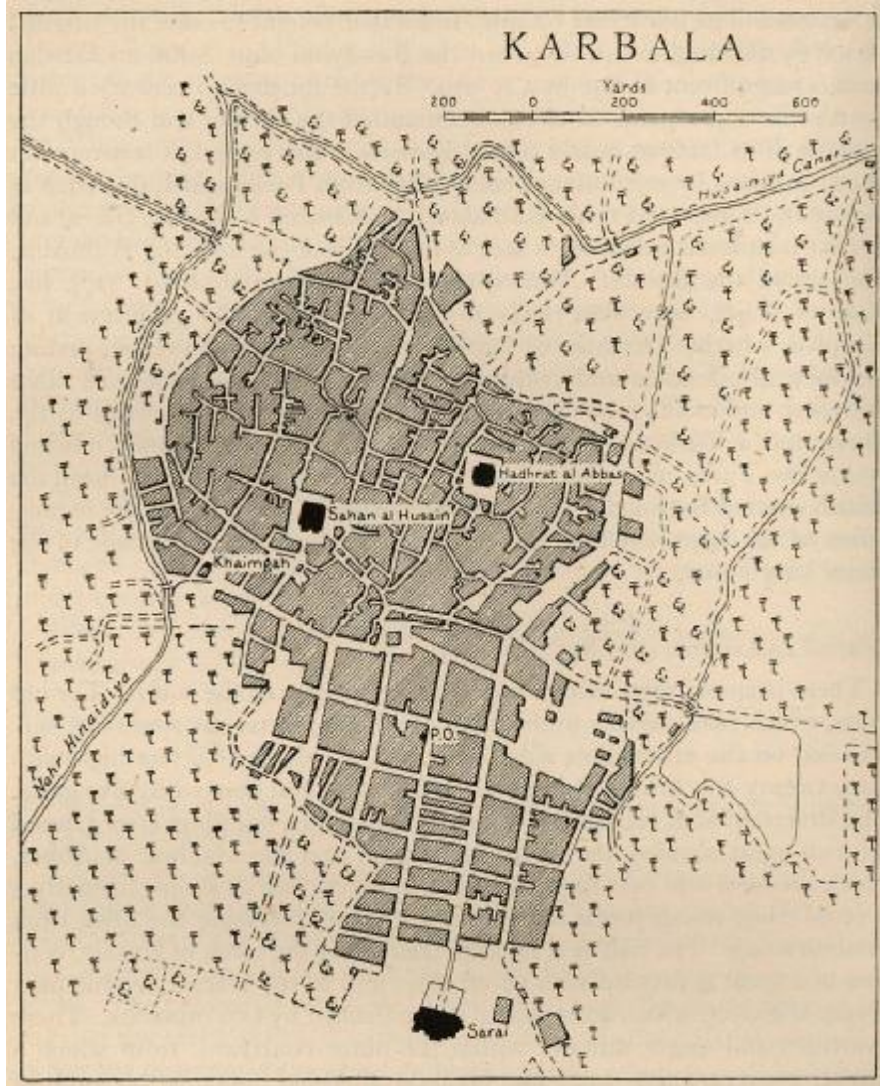
Hüseyin'in mezarı, babasının mezarının bulunduğu Nəcəf'ten daha fazla ziyaretçi çekmiş ve meşhedi ziyarete gelenlerin katkılarıyla şehir zenginleşmiş, buna bağlı olarak da şehrin nüfusu artmıştır. Bu sayede Kerbelâ, Bağdat'tan sonra Irak'ın ikinci büyük şehri olmuştur. Hz. Hüseyin Meşhedi'nin şehrin gelişimine büyük

katkı sağladığı açıkca görülmektedir. Gerçi bu durum bazı olumsuzlukları da beraberinde getirmiştir. Özellikle çöden şehre ve burayı ziyarete gelenlere yönelik saldırılar vukû bulmuştur.

Şiilerin masumane başlattıkları atebe ziyaretleri, özellikle Ehl-i Beyt'e mensup kimselerin mezarları ve makamları da dahil edilerek aşırı boyutlara ulaşmıştır. Bugün Irak'taki atebelerden başka, başta İran'daki Meşhed, Suriye'nin başkenti Şâm'da bulunan Hz. Hüseyin'in kızlarına nispet edilen makamlar ve kabirler ile Hz. Hüseyin'in başının bulunduğu inanılan Şâm Ulu Camii'ndeki bölüm de artık Şiiler için kutsal addedilmektedir. Her yıl binlerce Şii bu bölgeleri ziyaret etmekte ve de burada Kerbelâ'daki matem günlerine benzer görüntülere şahit olunmaktadır.



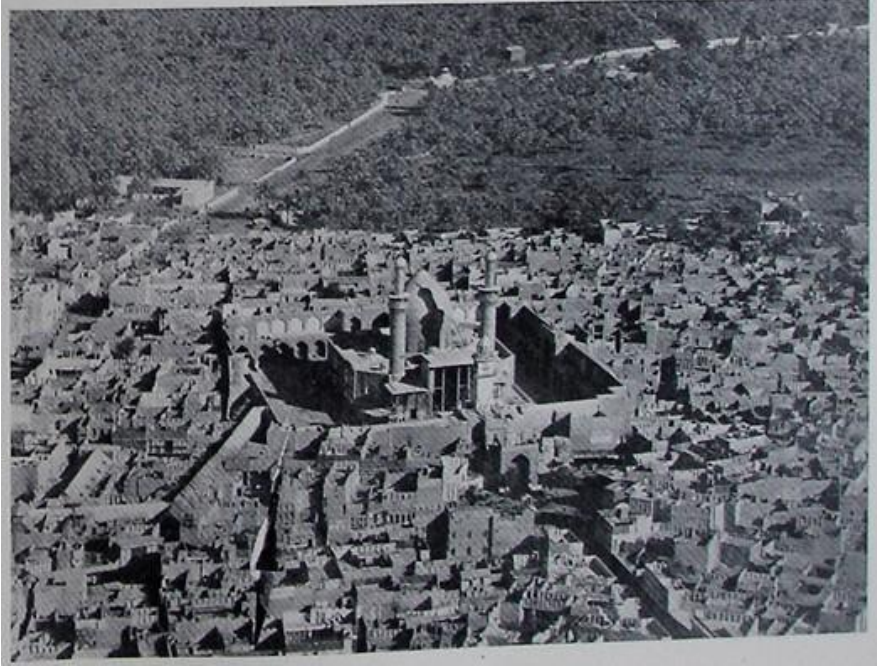
### Kroki ve Fotoğraflar



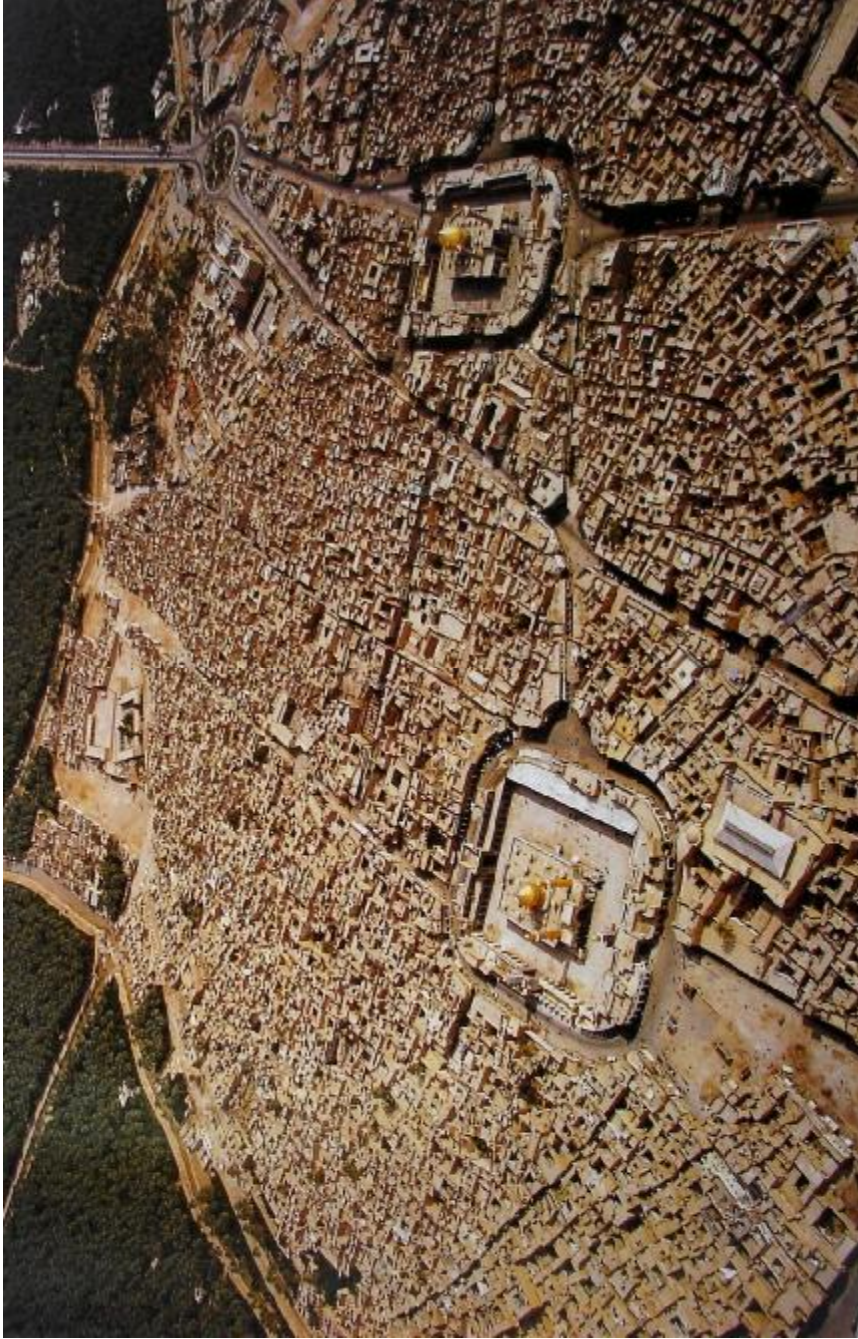
Karbala'nın 1918'deki krokisi. Iraq and the Persian Gulf, Great Britain, Naval Intelligence Division, 1944. [http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/karbala\\_1944.jpg](http://www.lib.utexas.edu/maps/historical/karbala_1944.jpg), 6 Haziran 2010.



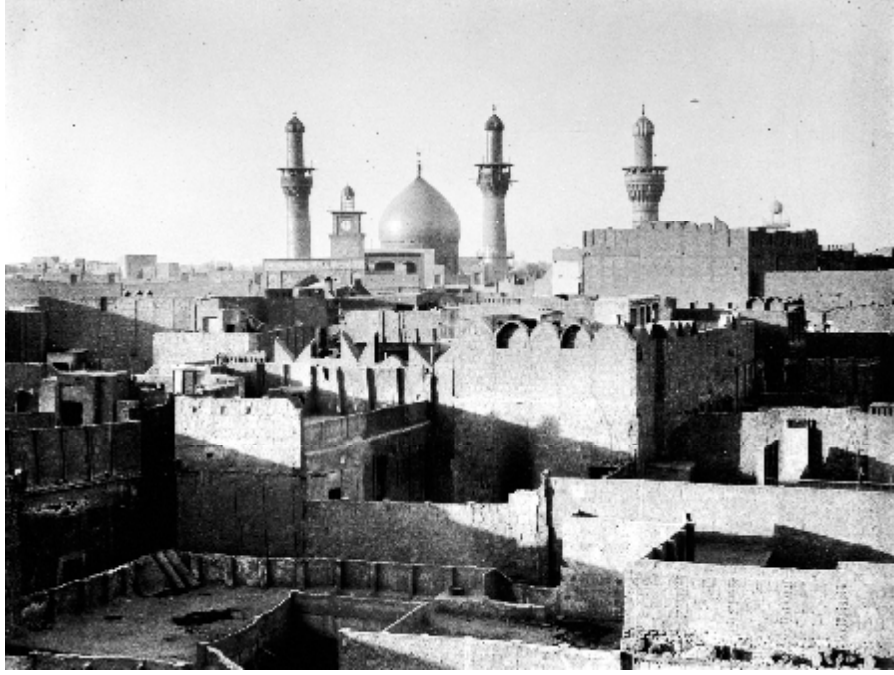
1) Meşhed-i Hüseyin, Matrakçı Nâsuh, *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irakyen-i Sultân Süleymân Hân*, (Haz. Hüseyin Gazi Yurdaydın), Ankara 1976, 62-b.



2) Meşhed-i Hüseyin, Kerbelâ, *An Introduction to the Past and Present of the Kingdom of Iraq*, 1946.



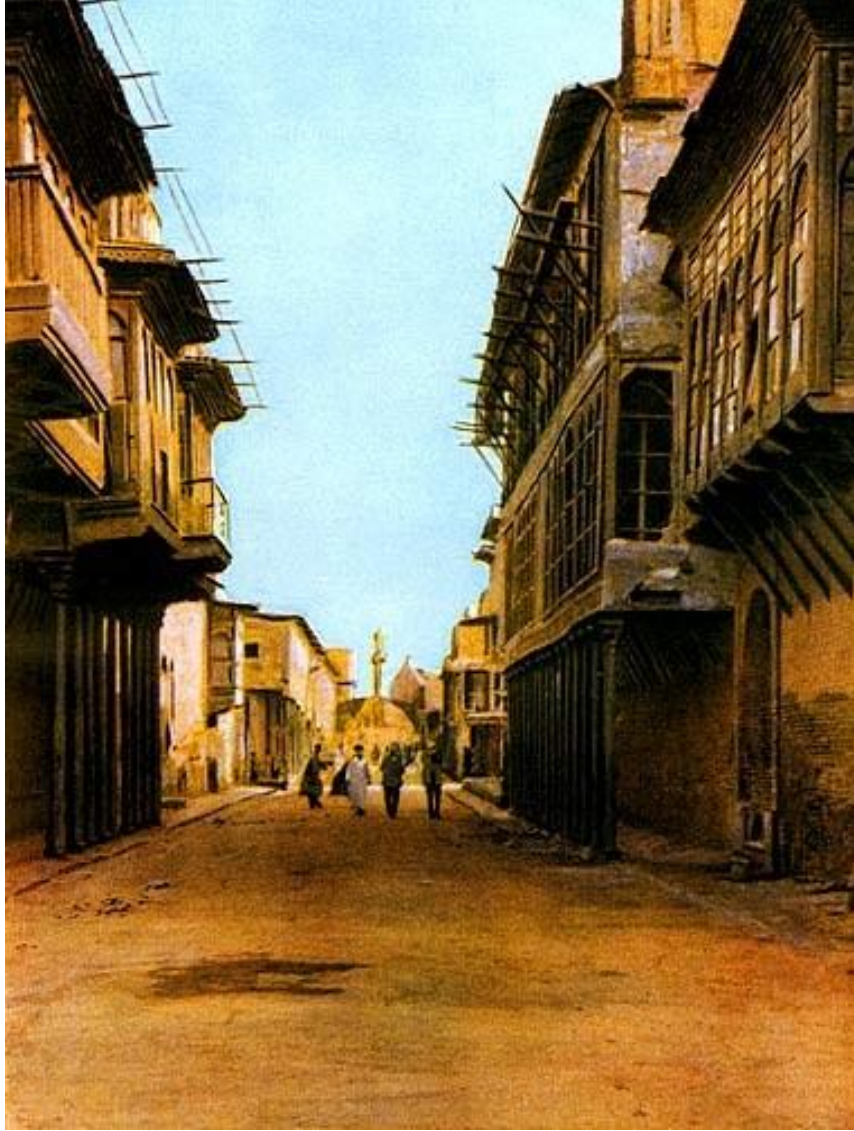
3) Kerbelâ Kuş Bakışı Görünüm, *İslam, Art and Architecture*, (Ed. Markus Hattstein-Peter Delius), Könemann, trz. s. 31.



4) Karbalâ (1932) Source: G. Eric and Edith Matson Photograph Collection / Library of Congress. [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Karbala\\_07402u.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Karbala_07402u.jpg), 6 Haziran 2010.



5) Kerbelâ, Baghdad, Iraq 1936.  
<http://www.flickr.com/photos/23911267@N06/2857216235/> 6  
Haziran 2010.



6) Kerbela Evleri, 1920.  
<http://www.imagesofasia.com/html/asia/karbala-houses.html> 6  
Haziran 2010.



7) Kerbelâ'da Bir Cadde, 1932. Matson Collection, Library of Congress, <http://www.flickr.com/photos/pingnews/463177475/> 14 Haziran 2010.



## Alevî Telakkîde Hz. Muhammed

Dr. Cenksu ÜÇER\*

### Özet

Bu makalede Alevî telakkîde Hz. Muhammed konusu ele alınmaktadır. Toplumda Alevîliğin sıhhatli bir şekilde bilinmemesi olgusuna bağlı olarak Alevilikte Hz. Muhammed'in konumunun da bilinmediği aşikardır. Alevilik son tahlilde bir tasavvuf yoludur. Alevilikte Hz. Muhammed, genel İslâmî kabuller yanında tasavvuf hayatı bağlamında da merkezi bir konuma sahiptir. Nitekim, Alevilikte tasavvuf hayatı bağlamında birtakım âdâb-erkân, ritüeller, uygulamalar ve sembollerin hep 'son peygamber Hz. Muhammed' ile anlamlandırıldığı görülmektedir. Başta Hz. Ali olmak üzere bütün yol ulularına atfedilen önemin de Hz. Peygamber üzerinden yapıldığı malumdur. Deyişin ifadesiyle "Gün Muhammed, ay Ali'dir."

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik, Hz. Muhammed, Adâb-Erkân, Ritüeller, Semboller

### Abstract

In this article the topic of the Prophet Muhammad in Alewî thought is discussed. It is a fact that Alewism isn't known properly in the society and for the same reason the position of Muhammad isn't well-known essentially as well. In the last analysis Alewism is accepted as a way of sufism. The Prophet Muhammad is admired in the basic beliefs in Alewî thought, in addition to this, he has a central possession in the sûfî way of life. Like wise, the significance of some regulars-customs, rituals, practices and symbols in Alewî thought connected with the Sûfî way of life, has been stressed by means of the Prophet Muhammad. It is known that the importance ascribed to mainly Ali and all other exalted men is made by means of the Prophet Muhammad. This is stated in the piece of poetry (deyîş) as like "the month is Ali, the sun is Muhammad".

**Key Words:** Alewism, The Prophet Muhammad, Regular-Custom, Rituals, Symbols

---

\* DİYK Uzmanı, e-mail: hcenksuucer@hotmail.com

## Giriş

Bu makalede Alevî telakkide Hz. Muhammed algısı işlenecektir. Alevîler arasında grup psikolojisi çerçevesinde 'yol kuruculuğu' ya da 'karizmatik liderlik' olgusu bağlamında doğal olarak Hz. Ali ismi ve simgesine oldukça önem atfedilir. Hatta sadece Hz. Ali değil, özellikle Muharrem aylarında icra edilen birtakım erkânlar dolayısıyla Hz. Hüseyin'e de aşırı bir vurgu yapıldığı da vakidir. Hz. Hüseyin'e yapılan bu vurgu çerçevesinde ifade edilmelidir ki, tarikatın ya da yolun Hz. Hüseyin'e emanet edildiği kabulü, geleneksel anlamda dini ve hatta sosyal hayatlarını tarikat hayatı kalıplarında şekillendiren Alevîler arasında haklı olarak Hz. Hüseyin isminin de ön plana çıkmasına neden olmuştur. Zaman zaman Hz. Hüseyin'e atfedilen önem o dereceye varmaktadır ki, bu durum -anlatılanlar çerçevesinde bir değerlendirme yapılacağı zaman- Hz. Hüseyin vurgusunun Hz. Ali olgusunu gölgede bıraktığı izlenimini uyandırmaktadır. Hz. Hüseyin ve Hz. Ali karşılaştırmasında Hz. Ali hakkında dile getirdiğimiz söz konusu olgunun, Alevîler arasında Hz. Muhammed algısı için de geçerli olduğunu söylemek gerekmektedir. Alevîler arasında kendilerinde hakim olan ve tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında anlamlandırılması gereken ana karakterleri doğrultusunda Hz. Ali ismine ve hatta Hz. Hüseyin ismine yapılan vurgu, Alevî telakkide merkezi bir konumda olan Hz. Muhammed algısının yeterince anlaşılmasına sebebiyet verebilmektedir.

Alevîlikte gerek âdâb ve erkânla ilgili yazılı kaynaklarda gerek Alevîlikte hakim olan sözlü gelenek çerçevesinde hem deyiş ve nefeslerde hem de kabul, sembol ve algılarda Hz. Muhammed ile ilgili kabuller oldukça kuvvetli olmasına rağmen ilgili kabullerin keyfiyetinin tam olarak bilinmemesi, bizi, bir makale ölçülerinde bu konuları ele almaya sevk etmiştir. Nitekim Hz. Ali'nin ismi ön plana çıkarılmış gibi görünse de, Alevî telakkî bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Alevîliğe rengini veren telakkilerin temelde Hz. Peygamber'le bağlantılı şekillendiği görülmektedir. Burada öncelikle gerek Bektâşî Tekkesi merkezli Erkânnâmeler gerek Erdebil Sûfiyân Süreği merkezli Buyruklar gibi Alevî âdâb ve erkânına ait eserlerde Hz. Peygamber konusunun nasıl ele alındığını genel hatlarıyla ortaya koymak yerinde olacaktır. Erkânnâmelerde Nübüvvet konusunun işlendiği bölümlerde, Peygamberlerin sıfatlarının anlatıldığı yerlerde peygamberlik ve şartlarıyla birlikte sadece Hz. Muhammed hakkında bilinmesi gereken (vacip olarak görülen) özelliklerinden bahsedilmekte ve Hz. Muhammed'in bütün peygamberlerden üstün olduğu, bütün

insanlara ve cinlere peygamber olarak gönderildiği ve peygamberlerin sonuncusu olduğu gibi hususlar işlenmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ismi zikredilen peygamberlerin bilinmesinin de herkese vacip olduğu, Hz. Peygamber'in ulu'l-azm peygamberlerden olduğu belirtilerek O'nun soy şeceresine de yer veren Erkânâmelerde yer alan hutbelerde, Hz. Muhammed'e tabi olmanın lüzumuna ilişkin önemli bilgiler bulunmaktadır. Bu anlamda onun diğer asırlardan daha hayırlı bir asırda gönderildiği, bu asrın bir fetret ve küfür asrı olduğu, onunla peygamberliğin tamamlandığı, Allah'ın varlığının ve birliğinin sağlam bir şekilde tesis edildiği belirtilmektedir. Yine Hz. Muhammed'in olağanüstü ahlâkî nitelikte ve beşer üstü kabiliyette olduğu vurgulanmakta ve Allah'tan gerektiği gibi sakınılması ve Hz. Muhammed'in sünnetinin tutulması ısrarla tavsiye edilmektedir.<sup>1</sup>

Özellikle Erdebil Süfiyân Süreği Taliplerinin âdâb ve erkânına ait Buyruklar'da Hz. Muhammed'e peygamber olarak pek çok defa yer verilirken;<sup>2</sup> Hz. Muhammed ismi kimi zaman Hz. Ali ismiyle ayrı ayrı, kimi zaman ise beraber; beraber zikredildiğinde dahi farklı iki kişilikten biri olarak dile getirildiği görülmektedir. Nitekim Hz. Muhammed ile Hz. Ali isimleri beraber zikredilip farklı iki kişiliğe vurgu yapılan yerlerde Hz. Muhammed Rasûlullah, Hz. Ali veliyullah; Hz. Muhammed rehber, Hz. Ali mürşid<sup>3</sup> vb. tarikat hayatı kalıplarında bazı kabullerle de ele alındığı görülmektedir.<sup>4</sup>

Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi açısından değerlendirmeye tabi tutulmaları daha isabetli olan Alevî geleneğe ait diğer yazılı kaynaklarda da Hz. Muhammed ile ilgili kabullere göz atıldığında aynı

<sup>1</sup> Ömer Faruk Teber, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar*, Aktif Yay., Ankara, 2008, s. 65-68.

<sup>2</sup> Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik*, TDV Yay., Ank., 2010, s. 283.

<sup>3</sup> Mürşid- rehber denkleminin Hz. Muhammed mürşid, Hz. Ali rehber şekliyle de kullanılmaktadır. Bu kullanımda mürşid olan Hz. Muhammed, akli; rehber olan Hz. Ali aşkı temsil etmektedir. Bkz: A. Yılmaz Soyger, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, Akademi Kitabevi, İzmir, 2005, s. 112.

Burada Hz. Peygamber'le Hz. Ali'nin konumunu şiirlerle de göstermek için Pir Sultan ve Kul Himmet'e başvurulabilir:

Şeriat yolunu Muhammed açtı	Muhammed'dir iki cihânın şahı
Tarikat menziline Ali seçti	Ali'dir âşıkların kiblegâhı
Bu meydandan nice erenler geçti	Hasan hulkı kuduret fazlullâhı
Turnalar Ali'mi görmediniz mi	Pirim serverimdir İmam Hüseyin
(Pir Sultan)	(Kul Himmet)

Pir Sultan'ın deyişi için bkz.: Cahit Öztelli, *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*, Özgür Yay., İst., 1989, s. 95; Kul Himmet'ininki için ise bkz.: A.yzr., *Pir Sultan'ın Dostları*, Özgür Yay., İst., 1984, s. 87, 119, 125, 184.

<sup>4</sup> Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik*, s. 283-286.

durum görülecektir. Sözgelimi, Hacı Bektâş Velâyetnâmesi'nde Allah'a hamd ve senadan sonra "Hz. Peygamber ve soyuna salât-ü selâm getirilmesi, O'nun Allah'ın kulu ve peygamberi olduğunun vurgulanması; Abdal Musa Velâyetnâmesi'nde Abdal Musa'nın muhatabının sorusuna "Dinimiz Muhammed dinidir" şeklindeki mukabelesi; Kaygusuz Abdal'ın mensur eserlerinin pek çok yerinde Hz. Peygamber'i peygamberlerin sonuncusu, Allah'ın Rasûlü gibi sıfatlarla zikretmesi 'Alevî geleneğe ait farklı kaynaklarda Hz. Muhammed'in peygamberliği' noktasında zikredilebilecek bazı kayıtlardır.<sup>5</sup>

Değişler, nefesler ve sözlü geleneğe dayalı kabuller esas alındığında da Alevî telakkide Hz. Muhammed, en son kitabın kendisine indirildiği, dünyaya gelişi bütün alemleri ve insanların kalbini nur ile dolduran, alemlere rahmet ve bütün dertlilere derman olarak gönderilen, dünya ve ahirette şefaatçi, mahşerde kılavuz olacak olan, Allah'ın cemali ile müşerref olmak için onun ahlakı ile ahlaklanması gereken son peygamberdir, muhabbeti kadimdir ve O Habibullah'tır.

Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle, ilhâm ve keşf sonucu söylendikleri ya da her birinin Kur'an'dan bir hakikati dile getirdiği kabulüne bağlı olarak kendilerine kutsallık atfedilen ve Alevî telakkîyi ele alırken mutlaka dikkate alınması gereken nefes ve değişlerde Hz. Muhammed'in nasıl ele alındığının bazı örneklerle ortaya konulması, daha sonra da Alevilikte öne çıkarılan bazı kabuller ve birtakım ritüellerde Hz. Peygamber'in nasıl konumlandırıldığını ele almak yerinde olacaktır.

Değişlerde en çok vurgulanan hususlardan ilki, Hz. Muhammed'in son peygamber ve en son kitap Kur'an'ın kendisine indirildiği peygamber olduğudur.

Gerçi çok geldi nebiler devr-i Adem'den beri

Hatmi cümle enbiyanın Mustafa'dır bilmiş ol<sup>6</sup>

**Muhammed hatem-i peygamber oldu**

Ali cümle evliyâyâ ser oldu

Şâh anda Cebrail'e rehber oldu

<sup>5</sup> İlyas Üzüm, Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik, İSAM Yay., İst., 2007, s. 81-85.

<sup>6</sup> Nejat Birdoğan, Şah İsmail Hatai, Yaşamı ve Yapıtları, Kaynak Yay., İst., 2001, s. 277.

Ol demde kuruldu erkân Hû deyu<sup>7</sup>

Gürûh-ı enbiyâ tesbîh-i dürr gibi ser-âmeddir  
O tesbihe imâme gevher-i zât-ı Muhammeddir.<sup>8</sup>

Gerçi Hatâyî'yem günahım çoktur  
Kalbimde benlikten bir eser yoktur  
İncil, Tevrat, Zebur dört kitab haktır  
Lezzeti âyât-ı Furkân'dan aldım<sup>9</sup>  
(Hatayi)

Gökten indi derler idi İsa'ya  
Zebur'u Davud'a, Tevrat Musa'ya  
Üçüncüde İncil indi İsa'ya  
Dördüncü Resul'e Furkân, dediler<sup>10</sup>  
(Pir Sultan)

Dört kitap yazıldı, dört dine düştü  
Kur'an Muhammed'in virdine düştü  
Kul Himmet pîrinin derdine düştü  
Allah bir, Muhammed, Ali diyerek<sup>11</sup>  
(Pir Sultan)

Hatâyî, Kul Himmet, Pir Sultan geldi  
Kur'an Muhammed'e kandilden indi  
Mucizâtın gören bu dine döndü  
Yetiş, car günleri Ali, Muhammed<sup>12</sup>  
(Kul Himmet)

Değişler Hz. Muhammed'in dünyaya gelişini de konu edinmiş  
ve O'nun dünyaya gelişiyile bütün alemin ve insanların kalbinin nur  
ile dolduğu kabulü işlenmiştir.

Şu aleme bir nur doğdu  
Muhammed doğduğu gece  
Yeşil kandilden nur indi  
Muhammed doğduğu gece

Muhammed anadan düştü  
Kafirlerin aklı şaştı  
Bin kilise yere geçti  
Muhammed doğduğu gece

Anda göbeği kesildi  
Gözüne sürme çekildi  
İsmi Muhammed okundu

Ağlayan uşak avundu  
Doğuran ana sevindi  
Kafirler imana geldi

<sup>7</sup> Öztelli, *Pir Sultan*, s. 116-117.

<sup>8</sup> *Zübde-i İlm-i Hal, Bektaşî Menakıbnamesi*, Haz.: Ömer Faruk Teber, (Basıma Hazır Şekli), s. 72, (v. 269).

<sup>9</sup> Birdoğan, *Şah İsmail*, s. 79.

<sup>10</sup> Pir Sultan'ın bu şiiri için bkz.: Öztelli, *Pir Sultan*, s. 405.

<sup>11</sup> Öztelli, *Dostlar*, Özgür Yay., İst., 1984, s. 101. Konuya ilişkin ayrıca bkz.: Abdul-  
lah Çelebi, *Amasyalı Fedayî Baba Divanı*, Can Yay., İst., 1991, s. 64, 80.

<sup>12</sup> Kul Himmet'in bu deyişi için bkz.: Öztelli, *Dostlar*, s. 98.

Muhammed doğduğu gece	Muhammed doğduğu gece
Huri kızları geldiler	Muhammed kalkdı oturdu
Muhammed dinin sordular	Ali hizmetin yetürdü
Nurdan kundağa sardılar	Yer gök salavat getürdü
Muhammed doğduğu gece	Muhammed doğduğu gece
Melekler hazır hepsi	Şah Hatayi'm der dervişler
Doldu Muhammed tapusu	Sağ olsun cümle kardeşler
Açıldı Cennet kapusu	Secdeye indi ağaçlar
Muhammed doğduğu gece	Muhammed doğduğu gece <sup>13</sup>
Muhammed dünyaya geldi	Yârimin cemali güneşte mâhı
Kalbimiz nur ile doldu	Sana aşık olan çekmez mi âhı
İmam Cafer hocam oldu	Getir and içelim Kelâmullâhı
Okurum Kur'an'dan beri <sup>14</sup>	Ne sen beni unut, ne de ben seni <sup>15</sup>

Deyişlerde alemin Hz. Muhammed aşkına yaratıldığı; Hz. Muhammed'in "alemlere rahmet" ve "bütün dertlilere derman" olarak gönderildiği hususlarının da dile getirildiği görülmektedir.

Ey Sıfatın bahr zatın gevher-i zat-ı Hüdâ  
Maden-i fazl-ı vüsudun ey Resul-i Kibriyâ  
Alemin cismi ve canı senden ötrü oldu bil  
Seyyid-i kevneyni âlem ya Muhammed Mustafâ<sup>16</sup>

Muhamed aşkına varoldu âlem  
Hâkim ü hüküm-i devrandır Muhammed  
Muhammed nurudur nur-u mukaddem  
Kadim-i sırr-ı Sübhân'dır Muhammed<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Birdoğan, Şah İsmail, s. 133-134.

<sup>14</sup> Öztelli, Pir Sultan, s. 116.

<sup>15</sup> Öztelli, Pir Sultan, s. 218.

<sup>16</sup> Nesimî Divanı, Haz.: Hüseyin Ayan, Akçağ Yay., Ank., 1990, s. 69.

<sup>17</sup> Aşık Virani Divanı, Neşr: M. Halid Bayrı, Maarif Kitaphanesi, İst., 1959, s. 33-34.

Gel benim fahr-iç cihânım işte canım Mustafa  
Âlemlerin sultanısın padişâhım Mustafa  
Şâh Hatâî mecnunuyam derde tabip bulmadım  
Derdimin dermanı sensin derde derman Mustafa<sup>18</sup>  
(Hatayi)

Asiyim yüzüm karasın sil Muhammed Mustafa  
Dertliyim derdim çaresin kıl Muhammed Mustafa  
Ruz-ı mahşerde gelüben şefaati et sen bize  
Vardıgın Mi'raç hakkıyçün yâ Muhammed Mustafa<sup>19</sup>  
(Hatayi)

Değişlerde Hz. Muhammed ile ilgili dile getirilen önemli bir kabul de O'nun hem dünyada hem de ahirette şefaati olacağıdır.

Şefaati Muhammed Mustafa'dır  
İmamımız Ali aynı vefâdır  
Pir elinden zehir içsem safadır  
Hüseyniyiz, mevâliyiz, ne dersin.<sup>20</sup>

Gaziler bu yola riyala girmen  
Yarın anda kıl köprüler kurulur  
Hakk kadıdır Muhammed şefaati

<sup>18</sup> Birdoğan, Şâh İsmail, s. 191-192. Hatâyî 192. sayfadaki deyişinde ise şunları söylüyor:

Asiyim yüzüm karasın sil Muhammed Mustafa  
Dertliyim derdim çaresin kıl Muhammed Mustafa  
Ruz-ı mahşerde gelüben şefaati et sen bize  
Vardıgın Mi'raç hakkıyçün yâ Muhammed Mustafa  
Hz. Peygamber hakkında söylenen şiirlerle ilgili olarak ayrıca bkz.: Hüseyin Tuğcu, Alevî-Bektaşî Kültüründe Şiirlerle Hz. Muhammed, Genç Erenler Yay., Ank., 1996; Hasan Ali Kasır, Peygamber Şiirleri, Denge Yay., İst., 1997, s. 42-45, 50, 82-87.

<sup>19</sup> Birdoğan, Şâh İsmail, s. 191-192.

<sup>20</sup> Kul Himmet'e ait şiirin tamamı için bkz.: Öztelli, Dostlar, s. 119. Kul Himmet Hz. Peygamber'in şefaati ile ilgili başka deyişler de söylemiştir. Aşağıdaki şiirlerin tamamı için aynı eserin 125 ve 184. sayfalarına bakınız.

Ol kudret nuru kandilde iken	Yetiştî Al'Muhammed
Şefaati Mustafa'ya verdiler	Dedi gözüm nuru Ahmet
Ruhlar tâ karınca şeklinde iken	Şefaati Muhammed'in
Şeriati ulemâya verdiler	Hakk'dan dileye rahmet

Cümle mahluk gelüb anda derilür

Cennet cehennemde mevcuddur anlar  
Od ile türabdan biçilir donlar  
Rehberi emrinde olmayan canlar  
Yüzü dönmüş cehenneme sürülür<sup>21</sup>

O kudret nuru kandilde iken	Yetiştirdi Alî Muhammed
Şefaati Mustafa'ya verdiler	Dedi gözüm nuru Ahmet
Ruhlar tâ karınca şeklinde iken	Şefaati Muhammed'in
Şeriatı ulemâya verdiler	Hakk'dan dileye rahmet. <sup>22</sup>

(Kul Himmet)

Hz. Peygamber ile ilgili olarak işlenen konulardan bir diğeri, O'nun mahşerde de kılavuz olduğudur.

Bir gül ile gülistanı seyrettim	Dayanı gör kardaş gönül gücüne
Seher yelleriyle esen Ali'dir	Azığın yok mudur ahret göçüne
Muhammed kılavuz mahşer yerinde	On'İki İmam gibi cennet içine
İslâm'ın sancağın çeken Ali'dir	Âb-ı Kevser ile akan Ali'dir <sup>23</sup>

(Pir Sultan)

Peygamber buyurur ashablarına	Cehennem safâsı âsî kul ister
Aman beklen cehennemini yolunu	Cennet-i 'alâ'dan bize yol göster
Mü'min kullar cehenneme varmasın	Cebrâil Mikâil ol nazlı dostlar
Aman beklen cehennemini yolunu	Aman beklen cehennemini yolunu <sup>24</sup>

(Pir Sultan)

Değişlerde işlenen önemli bir kabul de Allah'ın cemali ile müşerref olmak için Muhammed'in ahlakı ile ahlaklanmak gerektiğinin vurgulanmasıdır.

<sup>21</sup> Birdoğan, Şah İsmail, s. 107

<sup>22</sup> Kul Himmet'e ait şiirin tamamı için bkz.: Öztelli, Dostlar, s. 119, 125, 184.

<sup>23</sup> Pir Sultan'ın bu deyişinin tamamı için bkz.: Öztelli, Pir Sultan, s. 108. Eserin 286. sayfasındaki başka bir deyişinin ilgili dördlüğü şu şekildedir:

Pir Sultan'ım Haydar, Kur'an'da budur  
Oku Muhammed'i salavât getir  
Firdevs-i 'alâ'yı gördüm çok şükür  
Yolun erkânını seyir eyledim

<sup>24</sup> Şiirin tamamı için bkz.: Öztelli, Pir Sultan, s. 347. Konuyla ilgili diğer şiirler için eserin 121 ve 330. sayfalarına bakınız.



İstemem cenneti, göster didâri	Sırat'ı Mizan'ı anda geçtiler
Hulku Muhammed'den almış kemâli	Benlik kalesini bunda yıktılar
Okur secdeye inmeden duayı	Al geydiler yaslarından çıktılar
Âşıklar didâra tutmuş yönleri	Geceleri, bayram kadir günleri <sup>25</sup>

(Pir Sultan)

Gerek dünya hayatı gerekse ahiretle ilgili olarak deyişlerde dile getirilen ve bizlere Alevî telakkide Hz. Muhammed'e iman ve onun dünya ve ahiretle ilgili hususlarda bütün Müslümanlar için önemine işaret eden ve konu hakkında bir kanaat oluşturan bu kabullerden sonra, Hz. Peygamber'in **Habibullah** sıfatına ve onun sevgisinin kadim olduğuna dair deyişlere de yer verilerek birtakım âdâb ve erkânda Hz. Peygamber ile ilgili kabul ve uygulamalara geçilebilir:

Elinde Zülfikar altında Düldül  
Önünce Kanber'i dilleri bülbül  
Hazret-i Fatıma cennette bir gül  
Anı Ali'ye verdi Habibullah<sup>26</sup>

Aradılar yeri göğü	Mü'minlerin yâri Allah
Hakk mü'minin kalbindedir	Rehberi Hakk Habibullhâh
Derç ettiler dört kitabı	Dâim Hakk'a şükürAllah
Hakk mü'minin kalbindedir	Hakk mü'minin kalbindedir
Mü'min olan zikir eder	Abdal Dedem gel geç otur
Zikir eder fikir eder	Özünü mürşide yetir
Dâim Hakk'a şükür eder	Bir yolsuzu yola getir
Hakk mü'minin kalbindedir	Hakk mü'minin kalbindedir. <sup>27</sup>
Muhammed'in muhabbeti kadimdir	Erler, pîrlar erkân aldı izinden
Belî Kırklar meclisinde halimdir	Yüz dört kitap sükût eder sözünden
Mürşidimdir, pirimdir, üstadımdır	Ay, gün şüle verir anın yüzünden
Sevdikçe sevesim gelir Ali'yi <sup>28</sup>	Seversen de böyle güzel sevmeli <sup>29</sup>
(Kul Himmet)	(Pir Sultan)

<sup>25</sup> Şiirin tamamı için bkz.: Öztelli, Pir Sultan, s. 252.

<sup>26</sup> Birdoğan, Şah İsmail, s. 58.

<sup>27</sup> Şiir için bkz.: Eraslan Doğanay, Anadolu Evliyası Hubyar Sultan, Anadolu Matbaası, İst.,ty., s. 77.

<sup>28</sup> Kul Himmet'in bu deyişi için bkz.: Öztelli, Dostlar, s. 73.

<sup>29</sup> Pir Sultan'ın bu şiiri için bkz.: Öztelli, Pir Sultan, s. 380. Hz. Muhammed'in Deyiş ve nefeslerde ele alınması hakkında ayrıca bkz.: Üzüm, Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik, s. 85-90.

### I. Bazı Âdâb-Erkân, Ritüeller ve Uygulamalarda Hz. Muhammed

Gerek âdâb ve erkâna ait eserler gerek deyiş ve nefeslerde yer alan ve Alevîliğe Alevîlik rengini kazandıran bazı telakkilerinde Hz. Peygamber ile ilgili esaslı bir şekilde dile getirilen söz konusu kabullerin bazı âdâb-erkân, ritüel ve uygulamalarda da kuvvetli bir şekilde yerini aldığı görülmektedir. Alevîliğin esası olarak kabul edilen 'Hakk, Muhammed, Ali' kabulünde 'Muhammed' ile Hz. Peygamber'in nübüvvetine iman ve ikrarın ifade edilmesinin yanı sıra yolun vazgeçilmez unsurları Ehl-i Beyt ve silsilenin Hz. Peygamber'e dayandırılması, Alevîlikte yol ulularına atfedilen önemin hep Hz. Peygamber üzerinden yapılması; bazı Alevîler arasında en önemli sosyal kurumlardan biri olan musahibliğin Hz. Peygamber üzerinden delillendirilmesi, Hz. Peygamber'in Hz. Hasan ve Hüseyin'e bizzat kendisinin kirvelik yaptığı kabulünden hareketle kirveliliğin **Muhammed dostluğu** şeklinde isimlendirilmesi; her ritüelde mutlaka Hz. Peygamber'e salavat getirilmesi ve duaların 'Muhammed aşkı için kabulünün yakarışa konu edilmesi, Hz. Peygamber'in Alevîlik için ne anlam ifade ettiğini daha iyi anlamamız açısından zikredilmesi gereken hususlardan bazılarıdır.

#### 1- 'Hakk, Muhammed, Ali' Anlayışı Çerçevesinde Hz. Muhammed

Alevîlikte orijinal haliyle "Üçler" şeklinde isimlendirilen "Hakk, Muhammed, Ali" kabulü, Alevîliğin esası olarak kabul edilir. Alevî gruplar arasında bu kabul ile alakalı farklı telakkiler dile getirilmektedir. Bunları üç ana grupta ele almak mümkündür. İlk yaklaşıma göre, bu kalıp ifadede yer alan **Hakk**, Allah'ı, Allah'ın varlığını ve birliğini; **Muhammed**, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve son peygamber olduğunu; **Ali** ise, Hz. Ali'nin evliyânın piri ya da velâyet makamının piri olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu kalıp ifade ve telakki, İslâm tasavvuf ekollerinin temel kabullerinden biri olan "Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet" prensibinin ifade şeklidir.

İkinci yaklaşıma göre, "Hakk, Muhammed, Ali" kalıbındaki **Hakk**, Allah'tır, ilahtır; **Muhammed** ve **Ali** ise ruhları, cisimleri, bedenleri aynıdır, aralarında bir fark yoktur, nitelik ve özellik olarak bunlar birbirinin aynıdırlar. Bu görüşte olanların genel hareket noktalarından biri, "Allah'ın ilk olarak kendi nurundan *Muhammed-Ali nurunu yarattığı*, Abdülmuttalib'e gelinceye kadar tek olan bu nurun Abdullah ile Ebû Talib'de ikiye bölündüğü ve her iki oğlun sulbünden gelen Fatıma ile Ali'nin evlenmesiyle tekrar birleştiği, sonra Ehl-i Beyt soyundan gelenlerce taşındığı" şeklindeki yaygın inanış iken; bir diğeri de kimilerince musahiplik esnasında; kimile-

rine göre ise, Gadirhum olayında Hz. Peygamber ile Hz. Ali'nin, *bir olduklarını* göstermek için aynı kıyafetin içine girmeleri üzerine ruhlarının ve cisimlerinin aynileştiği ile ilgili anlatılan inanışlardır.

Üçüncü yaklaşım ise Hakk'ın da Muhammed'in de Ali'nin de bir olduğunun kabul edilmesi şeklindedir. Bu kabule göre bunlar bir şeyin farklı tezahürleridir ve aslında bunların hepsi aynıdır.

Alevilikteki yoğun tasavvufî yorum ve Alevî dinî hayatına şekil veren tasavvufî pratikler Üçler'in de bu çerçevede anlamlandırılması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim "Hakk, Muhammed, Ali" kabulündeki birinci yaklaşımın tasavvuftaki "Uluhiyyet Nübüvvet, Velâyet" prensibinin ifade şekli olması gibi, burada zikrettiğimiz Üçler hakkında serdedilen ikinci ve üçüncü yaklaşımların da bu çerçevede anlamlandırılması daha sağlıklı olacaktır. İkinci yaklaşımdaki "Muhammed ile Ali'nin bir olması" ya da üçüncü yaklaşımdaki "Üçünün de bir olması" şeklindeki kabullerin, tasavvufta varolan "şeyhe uyan Rasûle, Rasûle uyan da Allah'a uyar" şeklindeki tasavvufî kabul ile açıklanması hiç de zor değildir. Buna göre "Ali'ye uyan, Muhammed'e, Muhammed'e uyan Allah'a uymuş; neticede Ali'ye uyan Allah'a uymuş" olur. Nitekim, Alevî gelenekte varolan ve deyişlerde de yer alan<sup>30</sup> "üçünün mânâda bir olması" ifadesi de bu gerçeği ifade etmektedir.<sup>31</sup>

Bu noktada özellikle Hz. Muhammed'in Alevî telakkideki fonksiyonelliğini ortaya koymak açısından bir özelliğe işaret etmek yerinde olacaktır. İkinci yaklaşımda dile getirilen Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin aynılığı noktasındaki bu kabulün, Hz. Peygamber'in ağzından da doğrulatma yoluna gidildiği görülmektedir. Aleviler arasında yaygın bir şekilde hadis olarak aktarılan söze göre Hz. Peygamber Hz. Ali'ye " *Ey Ali, etin etim, kanın kanım, cismin cismim, ruhun ruhumdur*" demiştir.<sup>32</sup> Bu olgu ise Hz. Muhammed'in Alevî telakkideki konumunu anlamamıza katkı sağlamaktadır.

<sup>30</sup> Hakk Muhammed Ali üçü de nurdur  
Birini alma sen üçü de birdir  
Onların koyduğu bir doğru yoldur  
Danıştı Muhammed böyle der Ali  
Bkz.: Birdoğan, *Şâh İsmail*, s. 70.

<sup>31</sup> Cenksu Üçer, "Hakk-Muhammed-Ali (Üçler) Telakkileri Çerçevesinde Alevilikte Hz. Ali" *Hazreti Ali -Sempozyum Bildirirleri-*, İzmir, 2009, s. 116-144.

<sup>32</sup> *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, haz.: Adil Ali Atalay, Can Yay., İst., 1998 s. 21, 23; *Erdebilli Şeyh Safî ve Buyruğu*, haz.: Mehmet Yaman, İst., 1994, s. 79, 135-137. *Lahmuke lahmî* anlayışının deyişlerde de sıkça işlendiği görülmektedir.

Muhammed'in muhabbeti kadimdir

Mürebbinin musahibin gediği

## 2- Ehl-i Beyt Anlayışı Çerçevesinde Hz. Muhammed

Alevî telakkide Ehl-i Beyt anlayışı, "Hakk, Muhammed, Ali" kabulüyle beraber en önemli yeri tutmaktadır. Nitekim Alevîlikte, yaratılış, ilham ve keşf, velâyet, mehdilik, tarikat silsilesi, dedelerin seyyidliği, tevellâ-teberrâ, şefaath ve ahiretle ilgili bazı kabuller gibi Alevîliğe ana karakterini kazandıran pek çok konu Ehl-i Beyt anlayışı ile bağlantılı olarak şekillendirilmiştir.

Alevîler arasında Ehl-i beyt'in kimlerden oluştuğu ile ilgili sorulara öncelikle "Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir" şeklinde cevap verildiği görülmektedir. Buradan da günümüz Alevîlerinin temelinde Ehl-i Beyt kavramını Ehl-i Kisâ (Âl-i Âbâ) hadisi çerçevesinde algıladıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Alevîler'de üçler, beşler, yediler... şeklinde devam eden yapılandırma da 'beşler'in yine Hz. Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'den oluşturulması bunun açık göstergesidir.<sup>33</sup> Bütün bu kabullerinde liste başının daima Hz. Peygamber olması, diğerlerine atfedilen önemin Hz. Peygamber üzerinden yapıldığının açık göstergesidir.

## 3- Yol Ulularına Atfedilen Önem:

Alevî telakkide başta Hz. Ali olmak üzere bütün yol ulularına atfedilen önem hep Hz. Peygamber üzerinden yapılmaktadır.

Elinde Zülfikar altında Düldül Zuhura geldiler Hasan Hüseyin  
Önünce Kanber'i dilleri bülbül Anların nurundan ziyalandı din  
Hazret-i Fatıma cennette bir gül Kırklarla buluştu Zeynelabidin  
Anı Ali'ye verdi Habibullah Tutarız yasını hasbetenillah<sup>34</sup>

Mürebbinin musahibin dediği  
Özü özüm dediği nişan koduğu  
Muhammed "Lahmuke Lahmî" dediği  
Sevdikçe sevesim gelir Ali'yi<sup>35</sup>

Belî Kırklar meclisinde halimdir Özü özüm dediği nişan koduğu  
Mürşidimdir, pirimdir, üstadımdır Muhammed "Lahmuke Lahmî" dediği  
Sevdikçe sevesim gelir Ali'yi Sevdikçe sevesim gelir Ali'yi

Kul Himmet'tin bu deyişi için bkz.: Öztelli, *Dostlar*, s. 73.

<sup>33</sup> Cenksu Üçer, "Geleneksel Alevîlik'te Ehl-i Beyt Anlayışı –Tokat Örneği-, *Marife*, yıl 4, sayı 3, Konya, 2004, s. 269-285.

<sup>34</sup> Birdoğan, *Şah İsmail*, s. 58.

<sup>35</sup> Kul Himmet'tin bu deyişi için bkz.: Öztelli, *Dostlar*, s. 73.

Şeriat yolunu Muhammed açtı Muhammed'dir iki cihânın şâhı  
Tarikat menzilini Ali seçti Ali'dir aşıkların kiblegâhı  
Bu meydandan nice erenler geçti Hasan hulkı kuduret fazlullâhı  
Turnalar Ali'mi görmediniz mi<sup>36</sup> Pîrim serverimdir İmam Hüseyin<sup>37</sup>  
(Pir Sultan) (Kul Himmet)

Bir kalem var yazı tutmaz elimden  
Okumuşam dört kitabın dilinden  
Muhammed'in sancağının dibinden  
Doğar nazlı nazlı İmam Hüseyin<sup>38</sup>

(Pir Sultan)

Kim dokudu bin çiçekli halıyı Pir Sultan Abdal'ım ağladı güldü  
Kim diriltilti bin yıl yatan ölüyü Kabe-i Şerif'ten bir nida geldi  
Kırklar Meclisine gelen doluyu Hakk'ın emri dört kitap indi  
Dolduran Muhammed, içen Ali'dir Okuyan Muhammed, yazan Ali'dir.<sup>39</sup>  
(Pir Sultan)

#### 4- Silsile

Bilindiği gibi tasavvufi ekoller için en önemli hususlardan birisi de silsiledir. Tasavvufta "el ele, el Hakk'a" şeklinde ifade edilen bu esas, sūfîlerin zincir halkalarına benzeyen şeyhler vasıtasıyla dört halifeden biri kanalıyla Hz. Peygamber'e, ondan da Allah'a ulaşmak için kabul ettikleri bir esastır. Nitekim Hz. Ali'nin silsiledeki konumu dolayısıyla zamanla Oniki İmam'dan biri veya birkaçının bulunduğu silsilelere ayrı bir önem verilmiş ve bunlar altın silsile anlamında "silsiletü'z-zeheb" diye anılmışlardır.<sup>40</sup>

Tasavvuf geleneğinde "el ele, el Hakk'a" şeklinde ifade edilen "silsile" anlayışına bakıldığında, Alevîlerin bu konuda kendilerini Oniki İmam'dan biri kanalıyla Hz. Ali'ye dayandırdıkları görülür. Nitekim, Alevî ocakların kimi Zeyne'l-Abidin, kimi İmam Cafer, kimi Musa Kazım ve kimi de İmam Rıza aracılığı ile silsilelerini Hz. Ali'ye

<sup>36</sup> Öztelli, Pir Sultan, s. 95

<sup>37</sup> Öztelli, Dostlar, s. 87, 119, 125, 184.

<sup>38</sup> Öztelli, Pir Sultan, s. 121.

<sup>39</sup> [http://www.1001kitap.com/Turk\\_Edebiyati/Yasar\\_Kemal/gokyuzu\\_mavi\\_kaldi/gokyuzu04pirsultanabdal.html](http://www.1001kitap.com/Turk_Edebiyati/Yasar_Kemal/gokyuzu_mavi_kaldi/gokyuzu04pirsultanabdal.html)

<sup>40</sup> Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah Yay.,İst., 1990, s. 233-236; Osman Türer, Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, Seha Neşriyat, İst., 1995, s. 117.

ulaştırdıkları bilinmektedir. Nitekim Seyyid Hacı Ali Türabî Ocağının silsilesini Muhammed Bakır<sup>41</sup>, Şücaeddin Velî Ocağının İmam Rıza,<sup>42</sup> Sarı Saltuklular'ın Muhammed Taki<sup>43</sup> yoluyla Hz. Ali'ye dayandırması örneklerinde görüldüğü üzere bütün Alevî ocakları silsilelerini Oniki İmam'dan biri kanalıyla ve farklı silsilelerle Hz. Ali'ye ulaştırmaktadır. Hünkâr Hacı Bektâş Velî'nin silsilesinin ise Musa Kâzım'a dayandırıldığı malumdur.<sup>44</sup> Alevî gelenek için de son derece önemli olan silsilelerin kendisine ulaştırılması olgusu da Hz. Muhammed'in Alevî telakkideki merkezi konumun anlaşılması için göz önünde bulundurulması gereken bir husustur.

### 5- Musahiplik

Bilindiği gibi Alevîlikte en önemli kurumlardan biri Musahiplik kurumudur. Bir nevi dünya ve ahiret kardeşliği içeriğinde yol âdâb ve erkânı çerçevesine oturtulan bu kurum, geleneksel Alevîlikte sosyal hayatta da oldukça önemli roller üstlenmiştir.

Musahiplik kurumunda bizim makalemizle ilgili boyut, bu kurumun çıkış noktası olarak Hz. Peygamber ile Hz. Ali'nin kardeşliğinin kabul edilmiş olmasıdır. Alevîler arasında Hz. Peygamber ile Hz. Ali'nin kardeşliği, Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti, Vedâ Haccı ya da Miraç olayıyla irtibatlandırılmaktadır.<sup>45</sup> Bu olaylarda anlatılanlara göre Hz. Peygamber Hz. Ali'yi kendisine kardeş olarak seçmiştir. Söz konusu seçim olayında Hz. Peygamber'in seçen, Hz. Ali'nin ise seçilen olduğu görülmektedir. Bu da Alevî telakkide Hz. Peygamber'in konumunun anlaşılması hususunda dikkate değer bir durumdur.

### 6. Sünnet ve Kirvelik

Alevîlikte sünnet ve kirvelik oldukça önemli âdetlerdendir. Sünnet olayına bağlı olarak insanlar arasında kurulan kirvelik ilişkisi, Alevîliğin genel karakteri çerçevesinde bir tarikat erkânı/kurumu haline getirilmiş ve bu kuruma sosyal hayata dair birtakım işlevler de yüklenerek en az musâhiblik kadar önem atfedilmiştir.<sup>46</sup> "İk-

<sup>41</sup> Alemdar Yalçın, Hacı Yılmaz, "Bir Ocağın Tarihi: Seyyid Hacı Ali Türabî Ocağı'na Ait Yeni Bilgiler ", HBVAD, S.,26, Ank., 2003, s. 85. (88-120)

<sup>42</sup> Hacı Yılmaz, " Sultân Şücaeddin Velî Zâviyesi ve Vakfına Ait Yeni Belgelere Bir Bakış", HBVAD, S. 37, Ank., 2005, s. 8-10. (ss. 7-47)

<sup>43</sup> Veli Saltık, "Sarı Saltuk ve Saltuklular", HBVAD, S.,34, Ank., 2005, s. 13.

<sup>44</sup> Bedri Noyan, Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik, Andıç Yay., c.I, Ank., 1998, s. 28-32.

<sup>45</sup> Kaplan, Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik, s. 202-206.

<sup>46</sup> Mehmet Yaman, Alevîlik İnanç-Edeb-Erkân, İst., 2001, s. 319 Ahmet Uğurlu, Alevîlikde Cem ve Musâhiblik, Erzincan, 1995s. 54.

rar"la kaim kılınarak bir tarikat erkânı haline getirilen ve kirve çocukları arasında evliliğin yasak olması gibi toplumsal bazı kurallara da bağlanan <sup>47</sup> kirveliği gelenekte Hz. İbrahim'e dayandıranlar olmakla beraber<sup>48</sup> bu konuda en çok dile getirilen görüş, kirveliğin Hz. Peygamber'den kaldığı yönündedir.<sup>49</sup> Bu çerçevede Alevîler arasında kirveliğin "Hz. Peygamber'in sünneti" şeklinde nitelendirildiği de görülür. <sup>50</sup> Buna göre Hz. İbrahim, Hz. İsmail sünnet olurken bizzat kendisi kirve olmuş; Hz. Peygamber de Hz. Hasan ve Hüseyin'in sünnetlerinde kirveliği kendisi yapmıştır. Nitekim bu kabulden dolayı Alevîler arasında kirvelik, *Muhammed dostluğu* şeklinde nitelendirilmektedir.<sup>51</sup> Sünnet merasimlerinde kurulan sofraların da Muhammed Sofrası (Honcası)<sup>52</sup> şeklinde isimlendirilmesi, Alevîler açısından son derece önemli olan bir erkânın Hz. Peygamber merkezli olarak anlamlandırıldığını göstermektedir.

#### 7- Hz. Peygamber'e Salavât Getirmek

Alevîlikte Hz. Peygamber telakkisini anlatırken işaret edilmesi gereken en önemli hususlardan biri şüphesiz ki, Hz. Peygamber'e salavat getirilmesi olgusudur.

Alevîler arasında dini ve sosyal hayatın vazgeçilmez parçalarından biri Hz. Peygamber'e salavat getirmektir. Başta "cem" ayinleri olmak üzere, hayatın her merhalesinde icra edilen uygulamalarda Hz. Peygamber'e salavat getirildiği görülmektedir. Nitekim, "cem"e ilave olarak, gerek içeri kurbanlarda; yani erkan esnasında kesilenler, gerekse dışarı kurbanlarda besmele ve tekbirden sonra bir de salavat getirmek, üzerinde titizlikle durulan bir husustur. Aynı şekilde, nişan, düğün, nikah, sünnet vb. bütün programlarda bol bol salavat getirildiği görülmektedir. Bu bağlamda bir örnek vermek yerinde olacaktır.

"Bayraktar bayrağın çekti düşün/ Cümle alem düştü peşine/  
Salavât verelim Allah aşkına/ Peygamber canına salavât/ Sallallâhu  
Muhammed/ Bayrağımız iğnesi nurdan/ İpliği sırdan/ Fadime Ana

<sup>47</sup> Hasan Ali İçlek, "Alevîlikte Kirvelik İkrarı", <http://www.aleviakademisi.de/site/content/view/25/>; Ali Rıza Uğurlu, "Alevîlikte Kirvelik", [http://www.aleviislamindhizmetleri.com/alevilikte\\_kirvelik.asp](http://www.aleviislamindhizmetleri.com/alevilikte_kirvelik.asp)

<sup>48</sup> Yaman, *Alevîlik*, s. 323.

<sup>49</sup> Yaman, *Alevîlik*, s. 321; Uğurlu, *Cem ve Musâhiblik*, s. 54; HıdırYıldırım, *Alevî Din ve Ahlak Kültürü*, İst., ty. s. 68.

<sup>50</sup> Ali Rıza Uğurlu, "Alevîlikte Kirvelik".

<sup>51</sup> Yaman, *Alevîlik*, s. 319-321; Yıldırım, *Alevî Din ve Ahlak Kültürü*, s. 68.

<sup>52</sup> Hasan Ali İçlek, "Alevîlikte Kirvelik İkrarı".

eğirdi/ Fatma Ana dokudu/ Peygamber canına salavât/ Sallallâhu Muhammed.<sup>53</sup>

Salavat vermenin gerekliliğine deyişlerde de yer verildiği görülmektedir:

Cennetin içinde bir ağaç vardır Cennetin altında merev taşları  
Günde yedi kere yaşarır durur Sâfi yakuttandır köşe başları  
Anda her bir dalı meyveler verir Zülfünü azaltmış, sırma kaşları  
Meyvesin yemedim seyir eyledim Zülfünün telini seyir eylerim

Pir Sultan'ım Haydar, Kur'an'da budur  
Oku Muhammed'i salavât getir  
Firdevs-i 'alâ'yı gördüm çok şükür  
Yolun erkânını seyir eyledim<sup>54</sup>

#### 8- Duaların Hz. Muhammed Aşkına Kabulü

Alevî gelenekte yapılan duaların kabulü için yakarma esnasında birtakım unsurların sıralandığı ve bunların başında da Hz. Peygamber'in zikredildiği görülmektedir. Bu bağlamda Aleviliğin bir evliya/eren kültürü olduğu ve dolayısıyla tasavvuf geleneği çerçevesinde anlaşılması gerektiğini de göstermesi açısından şu örneği zikretmek yerinde olacaktır.

Bağışlanma "*Allâhümme salli alâ seyyidînâ Muhammed Mustafa yüzü suyu hürmetine bağışla... Allâhümme salli alâ seyyidînâ Erenler, Evliyâlar yüzü suyu hürmetine bağışla*"<sup>55</sup>

#### II. Birtakım Sembollerde Hz. Muhammed

Makalenin buraya kadarki bölümünde Hz. Muhammed'in Alevî telakkideki merkezi konumu gerek yazılı kaynaklardan gerek nefes ve deyişlerden gerekse birtakım âdâb-erkân, ritüeller ve uygulamalardan bazı misallerle işlenmiştir. Burada ise Alevîler açısından son derece önemli olan bazı semboller baz alarak Hz. Peygamber'in önemi ele alınacaktır. Nitekim Kızılbaşlığın, Uhud'da Hz. Peygamber'in şehid olan dişinden akan kanın Hz. Ali tarafından avuçlanarak kendi sarığına sürülmesi neticesinde Hz. Ali'nin 'Kızılbaş' şek-

<sup>53</sup> Ali Kenanoğlu, İsmail Onarlı, Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri, Hubyar Kültür Derneği Yay., İst., 2003, s. 262.

<sup>54</sup> Öztelli, Pir Sultan, s. 108. Velâyetnâme'de Hz. Peygamber'e salavât getirilmesi hakkında bkz.: İlyas Üzüm, Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik, Horasan Yay., İst., 2002, s. 73-76.

<sup>55</sup> Cenksu Üçer, Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik, Ankara Okulu Yay., Ank., 2005, s. 364.



linde isimlendirilmesinde “Hz. Peygamber’in kanı” motifinin kullanılması, Alevilikte varolan eşitlik ve paylaşım fikirlerinin Kırklar meclisinde Hz. Peygamber’in engürü eşit dağıtmasıyla anlamlandırılması, kemerbestlerin kuşandıkları kemerlerin Hz. Peygamber’in imâme ya da sarığını sembolize etmesi ve Kerbelâ faciasında Hz. Hüseyin’in boynunun vurulduğu yerin Hz. Peygamber’in öptüğü yer olarak dillendirilmesi bu meyanda zikredeceğimiz misallerden birkaçıdır:

#### 1- Kızılbaş Kelimesinin Hz. Peygamber Üzerinden Anlamlandırılması:

Tarihsel süreçte kimilerince ne kadar olumsuz anlam yüklenirse yüklensin, günümüzde **Kızılbaş** kavramının Alevî gruplar tarafından Hz. Ali’nin şahsıyla özdeşleştirilerek bir *ideal* olarak kabul edildiği ve “*keşke Kızılbaş olabilsek*” cümlesi ile duygu ve düşüncelerin dile getirildiği ifade edilmelidir. Ayrıca kendileri tarafından ortaya konulan bu kabulün de kelimenin “Safevî müridi olma” şeklindeki tarihi gerçek kullanımından farklılaşmış olduğunun altı çizilmelidir.<sup>56</sup>

Bizim burada üzerinde duracağımız husus, “Kızılbaş” isminin nereden geldiği hakkında çoğu Alevînin dile getirdiği bir kabulün Hz. Peygamber’le ilişkilendirilmesidir. Buna göre, Uhud savaşında Hz. Peygamber’in dişi **şehid olunca** O’nun kanının yere akmasını ve böylece bir kuraklığın olmasını önlemek amacıyla Hz. Ali, Hz. Peygamber’in kanını avucuna alarak başındaki sarığa çalmış, böylece sarığı kırmızıya boyanan Hz. Ali’ye **Kızılbaş** denilmiştir.<sup>57</sup> Bu anlatımda Alevîler için asıl figürlerden birisi olan Hz. Ali’nin şahsıyla özdeşleştirilen son derece önemli bir sembol olan ‘Kızılbaşlık’ vasfının Hz. Peygamber’in şehid olan dışından akan kan ile anlamlandırılması bizim makalemizde işlediğimiz Hz. Peygamber’in merkezi konumunun anlaşılması için güzel bir misaldir. Ana unsurunu Hz. Peygamber’in oluşturduğu bu sembolik anlatımda, Hz. Peygamber’in dışının kırılmasının bütün Müslümanların hassasiyetle üzerinde durdukları gibi “şehid olmak” şeklinde son derece itina ile ifade

<sup>56</sup> Kızılbaş kelimesinin tarihsel süreçte kullanımı, Alevîlerin bu kelimeye yükledikleri anlamlar ve bazı tanımlar hk. Bkz. Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 173-176.

<sup>57</sup> Kızılbaş kelimesinin kökeni hakkında dile getirilen görüşler için bkz. Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevîlik ve Bektâşîlik*, Otağ Mat., İst., 1977, s. 88; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Türkiye’de Alevîlik Bektâşîlik*, Selçuk Yay., İst., 1990, s. 11-12; Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik*, Yön Yayıncılık, İst., 1998, s. 82-83; Haydar Kaya, *Alevî Bektâşi Erkânı, Evrâd’ı ve Edebiyatı*, Engin Yayıncılık, İst., 1996, s. 9-21; Yaman, *Alevîlik*, s. 50-56; Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, s. 175.

edilmesi ise Alevilerin de Hz. Peygamber ile ilgili hassasiyetlerini göstermek açısından oldukça önemlidir.

## 2-Kırklar Meclisi Çerçevesinde “Eşitlikçilik” Algısı

Bütün Aleviler Hz. Peygamber’in Hz. Ali’nin sırrına ermesini ifade eden Kırklar Meclisine ayrı bir önem verirler ve buna her vesileyle vurgu yaparlar. Bu konu Buyruklar’da da farklı anlatımlarla ele alınmaktadır. Kırklar Meclisi anlatımında ilk etapta, her ne kadar Hz. Ali’nin velâyetinin Hz. Peygamber’e tasdik ettirilmesi” çerçevesinde Hz. Ali’yi ön plana çıkaran bazı mütalaalar dikkat çekse de, bu anlatımda, Aleviler için önemli olan bazı motiflerin Kırklar Meclisi ile irtibatlı; ama Hz. Peygamber merkezli dile getirildiği de görülmektedir. Aleviler arasında eşitlikçilik konusunun ve kemerbestliğin Kırklar Meclisi ile bağlantılı anlatılması sebebiyle burada Buyruklar’daki anlatıma yer vermek yararlı olacaktır.

Hz. Muhammed’in Miraç’ta ya da Miraç sonrası Hz. Ali’nin sırrına ermesi ve kırklarla tanışması anlamına gelen Kırklar Meclisi **Şeyh Safi Buyruklarında** hadimlik başlığı altında şöyle anlatılmaktadır: “Hz. Peygamber günlerden bir gün suffe-i safanın kapısına gider kapıyı çalar. İçeride sohbet etmekte olan kırklar, “kimsin?” diye sorunca, o da, “ben peygamberim, kapıyı açın içeri gireyim, siz erenler ile dem didar göreyim,” der. Kırklar, “bizim aramıza peygamber sığmaz, git peygamberliğini ümmetine yap,” deyince Hz. Peygamber, hemen geri döner. Bunun üzerine Hak Teâlâ’dan “geri dön” nidası gelir ve tekrar kapıya varır. Aynı durum tekrarlanır, yine Hak’tan dön nidası gelince üçüncü defa kapıyı çalar. Kim o denince, “seyyidu’l-kavm hâdimu’l-fukarâyım”<sup>58</sup> diye cevap verir. Kırklar, “merhaba merhaba, ehlen ve sehlen hoş geldin, gelmekliğin mübarek olsun,” derler. Hz. Peygamber “ya mufettiha’l-ebvâb iftah lena hayra’l-bâb”<sup>59</sup> bismillah diyerek sağ ayağıyla içeri girer ve içeride otuz dokuz sahabenin olduğunu görür. İçlerinden Selman-ı Farisi dışarıda parsaya gitmiştir. İçlerinde Hz. Ali’nin de bulunduğu kırklar, Hz. Muhammed’i gördüklerinde ayağa kalkarlar ve yer gösterirler. Hz. Muhammed, Hz. Ali’nin yanına oturur fakat o zaman yanındaki Ali olduğunu bilmemektedir. “Siz kimsiniz, size kim derler?” diye sorar. “Biz kırklarız, bize cehelten derler, cümlemizin gönlü birdir, birimiz neyse hepimiz oyuz,” derler. Hz. Muhammed, “Nasıl?” diye sorunca, “birimizden kan aksa, cümlemizden kan akar” derler ve Hz. Ali koluna neşter

<sup>58</sup>Toplumun efendisi, fukaranın hizmetçisiyim.

<sup>59</sup> Ey kapıların açıcısı, bize en iyi kapıyı aç.

vurarak kanatınca hepsinden kan gelir hatta dışarıda bulunan Selman'ın kanı bile içeri akar. Hz. Ali kolunu bağlayınca hepsinin kanaması da durur. Bu arada Selman-ı Farisi parsadan bir üzüm/engür tanesiyle gelir. Kırklar, "Ey fakirlerin hizmetçisi (hâdimu'l-fukarâ)! Bu üzüm tanesini aramızda paylaşır" derler. Hz. Peygamber bir üzüm tanesini kırk kişiye nasıl paylaşacağını düşünürken Cebrail, Allah'ın emriyle cennetten nurlu bir tabak getirir ve onun önüne koyarak "şerbet eyle ya Muhammed!" der. Peygamberin bölüşümü nasıl yapacağını merak eden kırklar da birden ortaya çıkan nurdan tabağın farkına varırlar. Hz. Muhammed, tabağın içine su koyarak "şakku'l-kamer" parmaklarıyla<sup>60</sup> üzüm tanesini de ezerek tabağa kor ve böylece kırklara üzümü şerbet olarak sunar. Şerbetten içen kırkların tamamı mest u elest olarak kendilerine değişik bir hal gelir ve oturdukları yerden kalkıp bir kere "Ya Allah!" deyip sema'a dururlar. Kırkların sema'ına Hz. Peygamber de katılır, sema' ederken imamesi yere düşer, yere düşen imameyi kırklar, kırk parçaya bölüp bellerine tennure olarak bağlarlar."<sup>61</sup>

Kırklar Meclisi dayanak gösterilerek Aleviliğin eşitlikçi olduğu noktasına yapılan vurguda aslında eşitliği sağlayan kişinin Hz. Peygamber olduğu görülmektedir. Nitekim anlatıma göre, o ortamda Hz. Peygamber'den bir üzüm tanesinin orada bulunanlar arasında eşit olarak taksim etmesi talep edilmiş, bu istek karşısında Hz.

<sup>60</sup> Hz. Peygamber'in ayın ikiye yarılmasıyla alakalı mucizesine işaret eden bu ibarenin deyişlerde de dile getirildiği görülmektedir:

Ne esrar var gör-kim hüküm-i Çalap'ta	Himmet'i hüş etti aşk ırmağında
Âlimler tafsilin görüp kitapta	Peygamberler tahtı arşın sağında
Yüz yirmi dört bin nebî türapta	Şakku'l-kamer nuru bir parmağında
Semâvâtî Mesihâ'ya verdiler	Mucizâtî enbiyâya verdiler
Özelli, Dostlar, s. 125-126.	

<sup>61</sup> İmam Cafer Buyruğunda Hz. Muhammed'in Kırklarla tanışması, bazı farklılıklar olmakla birlikte Şeyh Safi Buyruklarıyla paralel, ancak sade bir şekilde betimlenmiştir. Bu farklar şunlardır: Hz. Peygamber Mirac'a gidince yolda bir aslan görmüş, yüzüğünü/hatemini aslanın ağızına vererek Sidretü'l-Munteha'ya ulaşmış dostu vasil olmuştur. Orada doksan bin kelam söylemiş; otuz bini şeriat olmuş, altmış bini Ali'de sır olmuştur. Hz. Muhammed, Miraç'tan gelirken Mina'da bir kubbe görmüş orada kırklarla tanışmıştır. Parsadan gelen Selman'ın getirdiği üzümü ezip şerbet eylemiş; kırklar içmiş ve çuş etmişler; Peygamber sema'a girmiş başındaki şemle düşünce kırk parça olmuş ve Kırklar bunu kuşanmışlardır. Ayrıca Hz. Muhammed, Kırklarla tanıştıktan sonra onlarla sohbet etmiştir. Sohbet; onların pirlерinin Şah-ı Merdan Ali, rehberlerinin Cebrail (a.s.) olduğunu öğrenmiştir. Ayrıca bazı Buyruklarda Hz. Peygamber'in kapıdan içeri girdiğinde gördüğü otuz dokuz kişiden yirmi ikisinin erkek, on yedisinin kadın olduğu bilgisi yer almaktadır. Bkz.: Kaplan, Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik, s. 263.

Peygamber de –Cebrail’in de yardımıyla-, üzüm tanesini ezip “engür” haline getirerek orada bulunan 40 kişiye eşit olarak dağıtmıştır. Bu anlatımda dikkat çeken husus, eşitliği sağlayan kişinin Hz. Peygamber olduğudur.

### 3- “Kemberbest” Kabulü

Alevilikte hakim olan tasavvuf ve tarikat hayatı bağlamında ibadet hayatının ve telakkilerinin de aslında bir zikir ayini olan “cem” merkeze alınarak ve ibadetlerin tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında anlamlandırılarak şekillendirildiği bilinmektedir.<sup>62</sup> Bilindiği üzere icrâ edilen cemler yine Kırklar Meclisi ile irtibatlandırılmaktadır. Cem esnasında yerine getirilen bazı âdâb ve erkânda Hz. Peygamber ile ilgili bazı motiflerin işlendiği görülmektedir. Sözgelimi, “cem” esnasında, özellikle semah dönen canların kemerbest olmaları, yani bellerine bir kemer kuşanmaları gerekir. Fütüvvet temelli olarak görülen kemer kuşanma olayının<sup>63</sup> da yine Hz. Peygamber ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Nitekim yukarıda da yer verdiğimiz anlatıma göre Kırklar Meclisinde semaha kalkan Kırklar, bellerine Hz. Peygamber’in imâmesi/sarığından bir parça dolayarak semah dönmeye başlamışlardır. İşte semah dönen ya da ‘cem’de halkaya katılan kişilerin bellerine sardıkları kemer “Hz. Peygamber’in imâmesi/sarığı” olarak kabul edilmektedir.

### 4- Hz. Hüseyin’in Şehid Edilmesinde “Muhammed’in Öp-tüğü Yer” Vurgusunun Yapılması:

Bilindiği gibi Alevî telakkide Hz. Hüseyin’in şehid edilmesi olayına ayrı bir vurgu yapılmaktadır. Kerbela vaķ’ası, matem olarak anılmakta, diğerk tasavvufi ekollerce de tutulduğu bilinen Muharrem orucu, matem orucu olarak tutulmakta, Muharrem ayında 12 gün boyunca Hz. Hüseyin’in şehid edilmesi, bu olaylar esnasında düçar kaldığı susuzluk vb. motiflerin gerekleri yerine getirilmekte, bu bağlamda sözgelimi, 12 gün boyunca su içilmemekte, zevk verecek yiyeceklerden uzak durulmaktadır. Ayrıca bu günler boyunca mer-siyeler okunmakta, özellikle maktel geleneği içerisinde değerkendi-

<sup>62</sup> Aleviler arasındaki ibadet talakkileri için bkz. Cenksu Üçer, “Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı ve Alevilerin Temel İslami İbadetlere Yaklaşımları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt V, sayı 2, Nisan/Mayıs/Haziran 2005, [www.dinbilimleri.com](http://www.dinbilimleri.com), ss. 161-189.

<sup>63</sup> Bu geleneğin Fütüvvetnâmelere dayandığı ve Fütüvvetnâmeler’de, şeddin beşe katlanarak dürülmesi hakkındaki te’viller için bkz: Mehmet Saffet Sarıkaya, XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 2002, s. 116-120.

rilecek olan Hz Hüseyin'in şehid edilmesini anlatan eserler sıkça okunmaktadır.

Kerbelâ hadisesi ile ilgili anlatımlar esnasında, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesi anında, kendisine kılıçla hamle yapanlara karşı söylediği "Dedem Muhammed'in öptüğü yere mi kılıç vuracaksınız?" mealindeki söz üzerinde durularak Hz. Hüseyin'in Dedesi Hz. Muhammed'in öptüğü yerden aldığı kılıç darbesiyle şehid edildiğinin bütün bu anlatımların temelini yerleştirilmesi ve Hz. Hüseyin'in Hz. Peygamber'in torunu olması vasfına vurgu yapılması, Hz. Muhammed'in Alevî telakkideki merkezi konumuna işaretten kaleme aldığımız bu makalemizde son olarak dile getirdiğimiz husustur.

### Sonuç

Gerek Alevî âdâb ve erkânına ait eserler gerek deyiş ve nefeslerde yer alan ve Alevîliğe Alevîlik rengini kazandıran bazı telakki-lerde Hz. Peygamber ile ilgili esaslı bir şekilde dile getirilen Hz. Muhammed'in bütün insanlara ve cinlere peygamber olarak gönderildiği, peygamberlerin sonuncusu olduğu ve bütün peygamberlerden üstün olduğu, olağanüstü ahlâkî nitelikte ve beşer üstü kabiliyette olduğu gibi kabullerin bazı âdâb-erkân, ritüel ve uygulamalarda da kuvvetli bir şekilde yerini aldığı görülmektedir. Alevîliğin esası olarak kabul edilen 'Hakk, Muhammed, Ali' kabulünde 'Muhammed' ile Hz. Peygamber'in nübüvvetine iman ve ikrarın ifade edilmesinin yanı sıra yolun vazgeçilmez unsurları Ehl-i Beyt ve silsilenin Hz. Peygamber'e dayandırılması, Alevîlikte yol ulularına atfedilen önemin hep Hz. Peygamber üzerinden yapılması; bazı Alevîler arasında en önemli sosyal kurumlardan biri olan Musahibliğin Hz. Peygamber üzerinden delillendirilmesi, Hz. Peygamber'in Hz. Hasan ve Hüseyin'e bizzat kendisinin kirvelik yaptığı kabulünden hareketle kirveliliğin **Muhamed dostluğu** şeklinde isimlendirilmesi; her ritüelde mutlaka Hz. Peygamber'e salavat getirilmesi ve duaların 'Muhammed aşkı için kabulünün yakarışa konu edilmesi; Kızılbaşlığın, Uhud'da Hz. Peygamber'in şehid olan dışından akan kanın Hz. Ali tarafından avuçlanarak sarığına sürülmesi neticesinde Ali'nin bu şekilde isimlendirilmesinde "Hz. Peygamber'in kanı" motifinin kullanılması, Alevîlikte varolan eşitlik ve paylaşım fikirlerinin Kırklar meclisinde Hz. Peygamber'in engürü eşit dağıtmasıyla anlamlandırılması, kemerbestlerin kuşandıkları kemerlerin Hz. Peygamber'in imâme ya da sarığını sembolize etmesi ve Kerbelâ faciasında Hz. Hüseyin'in boynunun vurulduğu yerin Hz. Peygamber'in öptüğü yer olarak dillendirilmesi gibi unsurlar Hz. Peygamber'in Alevîlik için ne anlam ifade ettiğini anlamamız açısından zikredilmesi gereken önemli hususlardan bazılarıdır.

Bütün bunlar, Alevî telakkide Hz. Muhammed anlayışının son derece önemli bir yer tuttuğunu, Hz. Muhammed olmadan Aleviliğin olamayacağını; çünkü Alevilikte kendisine önem verilen bütün kişi ve telakkilerin bu önem ve kıymetlerinin Hz. Peygamber ile ilişkilendirilmesinden dolayı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bununla beraber Alevilikte varolan Hz. Peygamber algılamasının diğer dini gruplarda varolan telakkilerden çok farklı olmadığı da anlaşılabilir. Bu bağlamda makalemizi, Hz. Peygamber'i "gül" ile simgeleyen deyişlerle ve Hz. Muhammed-Hz. Ali ilişkisini gün ile ay arasındaki ilişkiyle ifade edip, gün olmadan ayın bir anlamının olmayacağına işaret eden bir deyişle bitirmek yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız çerçeveyi ve gerçeği de teyid etmesi bakımından yerinde olacaktır.

Gül Muhammed'in yasıdır	Biribirinin serindedir
Cümle çiçeğin hasıdır	Muhammed'in terindedir
Onu sevmeyen asidir	Alnındaki nurundadır
Bülbül gel bizim başa gel	Bülbül gel bizim başa gel <sup>64</sup>

(Şah İsmail)

İmam İriza'nın sözün haklarını Hasan Askeri'ye ervâhım kattım  
 Mecnun ile yol üstünde beklerim Vücudum yağurdum tabutum çattım  
 Muhammed terinden bir gül koklarım Nuh ile gemiyi deryaya kattım  
 Bülbül idim öter isim gülşende Yelken idim eser idim tufanda

Yusuf ile bile kuyuya düştüm	Kul Himmet günahkar, dilimde virdim
Hakk emretti Cebrâile ulaştım	Rabbin cemalinde balkır nur idim
Yunus ile bile yattım alıştım	Anadan doğmadan kamil pir idim
Ağlar idim ah u zarınan kanda	Bana derler mekanınız ne yerde <sup>65</sup>

Var dükkana pazar eyle	Ay Ali'dir gün Muhammed
Hişmindan kork hazer eyle	Üçyüz altmış altı sünnet

<sup>64</sup> Birdoğan, Şah İsmail, s. 149.

<sup>65</sup> Şiirin tamamı için bkz.: Öztelli, Dostlar, s. 91-93. Bu konudaki diğer bir şiir için aynı eserin 104-106. sayfalarına bakınız.

Aya güne nazar eyle

Balıklar da suya hasret

Ay Ali Gün nur içinde

Çarh dönerler göl içinde

Ay Ali'dir gün Muhammed

Kılasın farz ile sünnet

Yedi tamu sekiz cennet

Bülbül oynar gül içinde<sup>66</sup>

(Pir Sultan)

---

<sup>66</sup> İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, I-V, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1998, c. II, s. 253.





## Muallim İsmail Hakkı Bey'in Bestecilik Yönü ve Ferahfeza Peşrevinin İncelenmesi

İrfan KARADUMAN\*

### Özet:

Türk müzikisinin yapı taşlarından birisi makamsal yapısıdır. Bestekârların makam ve usûl konusuna hâkimiyetleri, bu alanda oluşturacakları eserlerin kalitelerini doğrudan etkilemektedir. Muallim İsmail Hakkı Bey, bestekârlık alanında kendisini unutulmazlar arasına yerleştirmeyi başarmıştır. Klasik üslûp olarak bilinen üslûbu çok iyi kavramış ama zaman zaman bu üslûbun dışına çıkarak özgün nitelikte besteler de vermiştir. Muallim İsmail Hakkı Bey, döneminin müzikî üslûbunun dışına çıkmış olsaydı kuvvetle muhtemel unutulurdu. Ferahfeza makamı, bazı yönleriyle başka makamlarla karıştırılmıştır. Bazı bestekârların makamları birbirine karıştırması durumu, bu makam için de geçerlidir. Sultaniyegâh makamı ile içi içe kullanılan ve bazı bestekârlar tarafından birbirinden ayıramayan ferahfeza makamı, Muallim İsmail Hakkı Bey tarafından net biçimde anlaşılmış ve ustaca kullanılmıştır. Bu çalışmada, Muallim İsmail Hakkı Bey'e ait ferahfeza Peşrev'in analizi yapılacak ve bestekârlık özellikleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ferahfeza makamı, Muallim İsmail Hakkı Bey, Türk Müsîkîsi

### Abstract:

One of the fundamentals of Turkish music is maquam. Mastering of composers to the subject of maquam and usul, directly affects the quality of their works. Muallim İsmail Hakkı Bey has succeeded to place himself among the unforgettable. He has well conceived the style called "classical style", however he has given original works out of it. If Muallim İsmail Hakkı Bey hadn't done so, maybe he would be forgotten. The maquam called ferahfeza is confused with other maquams because of it's some properties. This confusion of maquam and usul which is sometimes seen on some composers is the same for this maquam too. Maquam ferahfeza which is used in a mixed way with maquam sultaniyegâh and afterwards couldn't be separated from each other is perfectly understood by Muallim İsmail Hakkı Bey and used by him expertly. In this study, Muallim İsmail Hakkı Bey's

---

\* Cumhuriyet Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Öğretim Görevlisi - Sivas.

ferahfeza peşrev will be analyzed and him character of compose will be tried to state expressly.

**Key Words:** Ferahfeza Maquam, Muallim İsmail Hakkı Bey, Turkish Music

### Giriş

Türk mûsikîsi tarihsel olarak, ancak bestekârların yaşamları ve eserlerin sözleri itibarıyla belirli yönleriyle aydınlatılabilmemiş bir sanat alanıdır. Nazariyat çalışmaları, bestelerin ezgisel yönden incelenememesi sebebiyle yeterince anlaşılır hale gelememiştir. Bu sorunun temelinde geçmiş yüzyıllara ait ses kayıtlarının olmaması ve nota yazısının yeterince bilinmemesi yatmaktadır. Yazmalar sayesinde nazari bilgileri inceleyebildiğimiz kaynaklarda nota yazıları ile ezgisel incelemeleri sadece birkaç kaynaktan istifade ederek yapabilmekteyiz. Bu kaynaklar, ya yabancı müzisyenlerin (Kantemir<sup>1</sup>, Ali Ufki<sup>2</sup>, gibi...) ya da nota yazısını merak edip öğrenme fırsatı bulmuş Türk müzisyenleridir. Bu durumun sonucu olarak hemen her yüzyılda makam tanımlarının değiştiğini görmekteyiz<sup>3</sup>. Bu değişim, nota yazısının kullanılmaya başlandığı XIX yy.'dan sonra da devam etmiştir. Bestekârlar, bazı makamları ustalarının kendilerine aktardıkları şekilde kullanmışlardır. Bazı bestekârlar da öğrendikleri makamlarda ve beste yapılarında değişimi yakalayabilmiş ve özgün besteler vermişlerdir. Geleneği uygulamanın ötesine geçme cesaretini gösteren bestekârların adları bugün hâlâ hatırlanmaktadır.

Türk mûsikîsi makamlarının sayısı XIII. yy.'dan günümüze kadar 623 tanedir<sup>4</sup>. Bu makam yapıları, tamamen özgün nitelik taşımamaktadırlar. Bazı makamların işitsel olarak birbirine benzemesi normaldir. Çünkü matbaanın ve nota yayıncılığının olmadığı dönemlerde mûsikî ilgililerinin mevcut makamlardan haberdar olmaları mümkündür. Birbirlerine benzer makamların yanında bazı

<sup>1</sup> Dimitri Kantemir 1673 yılında Boğdan'da doğmuştur. "Mûsikîyi Harflerle Tesbit İlminin Kitabı" adlı kitabını Yalçın Tura çevirmiştir.

<sup>2</sup> Ali Ufki 1610 tarihinde Polonya'da doğmuştur. Asıl adı Botix Bob'dur. "Mecmûa-i Sâz ü Söz" adlı kitabını M. Hakan Cevher çevirmiştir.

<sup>3</sup> Oya Levendoğlu Yılmaz, *XIII. Yüzyıldan Günümüze Kadar Varlığını Sürdüren Makamlar ve Değişim Çizgileri*, Basılmamış Doktora Tezi, Gazi Ün. Fen Bil. Ens., Ankara, 2002

<sup>4</sup> Oya Levendoğlu Yılmaz, a.g.e., s. 4.

makamlar ise özgünlüğü ile karşımıza çıkmaktadır. Bu makamlardan bir tanesi Ferahfeza makamıdır.

Ferahfeza makamı XVIII. yy'da oluşturulmuş ve çok kişiyi etkilemeyi başarmış bir makamdır. Bu makamı en güzel işleyen bestekârlardan birisi Muallim İsmail Hakkı Bey'dir. Ferahfeza makamı yanlış kullanıma da çok müsait bir makamdır. Çünkü sultanîyegâh makamı ile karıştırılabilir. Hüseyin Sâdeddin Arel, "Türk Müsıkîsi Nazariyatı Dersleri" adlı kitabında ferahfeza makamı seyrini açıklarken şu noktaya dikkat çekmektedir: "*Yegâh perdesindeki Bûselik makamından ibaret olan Sultanî-Yegâh'ın seyri ile Ferahfezâ'nın seyri birbirine pek yakın bulunduğundan Sultanî-Yegâh makamına mensup bazı eserlerin Ferahfezâ diye isimlendirildiği vakidir.*"<sup>5</sup>. Geleneksel beste anlayışı da makam kullanımını hem kısıtlayan hem de yanlışa sürükleyebilen bir anlayıştır. Geleneksellik ile değişmezlik aynı değildir<sup>6</sup>. Bu makalede, hem ferahfeza makamının özellikleri hem de Muallim İsmail Hakkı Bey'in bestekârlık yönü incelenerek, Türk müsıkîsi alanında yeni beste yapacak olan kişilere makam kullanımı ile gelenek kavramının değişkenliğinin önemi izah edilecektir.

#### Ferahfeza Makamı:

Seyyid (Vardakosta) Ahmet Ağa (1728-1794) tarafından oluşturulan ferahfeza makamının, en güzel örneklerini Hammamîzade İsmail Dede Efendi (1778-1846) bestelemiştir. Dede Efendi ile Hünkâr İmamı Zeynelabidin Efendi arasında geçen bir olaya kadar çok fazla bilinmeyen ferahfeza makamı, olayın ardından Sultan II. Mahmut'un (1785-1839) isteği üzerine Dede Efendi tarafından tekrar ele alınmıştır<sup>7</sup>. Dede Efendi ile Hünkâr İmamı arasında geçen olay şu şekildedir: "*Ramazan ayında kılınan teravih namazının son dört rekâtında, Acem-Aşirân makamında ilahi okunması İtri'den beri alışıl gelmiş bir uygulama idi. İmam-Şehriyari'nin de aynı makamdan Kur'an okuması gelenek haline gelmişti.*

*Zeynelabidin Efendi, musiki bilgisinin sınırlılığına rağmen, yüksek kabiliyeti ile kendini kabul ettirmiş bir zat imiş. Müezzinler ilahiyi hangi makamdan okursa okusun o da aynı makamdan Kur'an okumakta güçlük çekmezmiş. Fakat teravih namazının rekât aralarında icrası güç ve az kullanılan makamlardan okuduğu ilahilerle*

<sup>5</sup> Hüseyin Sâdeddin Arel, *Türk Müsıkîsi Nazariyatı Dersleri*, Haz: Onur Akdoğu, Kültür Bakanlığı Yayınları:1347, Ankara, 1991, s. 143.

<sup>6</sup> Özkul Çobanoğlu, *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemlerine Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2005, s. 23.

<sup>7</sup> Fatih Salgar, *50 Türk Müziği Bestekarı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2005, s.170-171.

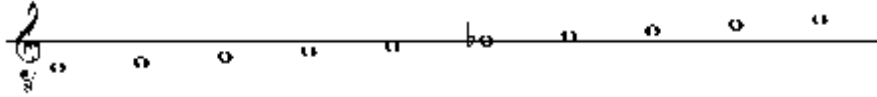
*Dede Efendi, zaman zaman İmam Efendi'ye sıkıntılı anlar yaşatır-  
mış. Doğal olarak bu hal, II. Mahmud gibi musikiyi çok iyi bilen bir  
Padişahın gözünden kaçmazmış.*

*Zeynelabidin Efendi de, Padişaha namaz kıldırıldığı bir gecede,  
Acem-Aşîrân makamında seyredip, Yegâh perdesine düşerek ve  
henüz o makamdan bir ilahi bestelenmemiş olduğundan, Dede  
Efendi'yi Acem-Aşîrân makamından ilahi okumağa mecbur ederek  
üstünlük sağlamak amacıyla imiş.*

*İşte bu düşünceler doğrultusunda hareket eden Zeynelabidin  
Efendi, kıldırıldığı bir teravih namazında, Yegâh perdesinde karar  
kılar. Bir sonraki rekâta da aynı şeyi yapınca Dede, İmam Efen-  
di'nin amacını anlar ve bir ara mahfilin bir köşesine çekilip Yu-  
nus'un ünlü ilahisini o anda besteler ve İmam Efendi'nin Ferahfeza  
karar vermesi üzerine hemen orada bestelemiş olduğu ilahiyi  
okur...<sup>8</sup>.*

Yukarıdaki metne göre, makam kavramını tanımlayan bazı kaynaklarda anlatıldığı üzere, genişleme bölgesi veya geçkiler makamın tanımında çok büyük önem taşımamaktadır. Çünkü Dede Efendi, ferahfeza'yı sadece bitişteki yegâh'tan anlamıştır.

Farklı kaynaklarda, küçük ayrıntılar dışında ferahfeza makamı ile ilgili ortak tanım, yerinde acemaşiran makamı dizisine yegâh'ta buselik dizisinin eklenmesi şeklinde yapılmıştır. Aşağıda ferahfeza makamı dizisi gösterilmektedir.



#### Ferahfeza Makamı Dizisi

Ferahfeza makamının etkisini tam olarak duyurabilmek için acemaşiran seyir yapıldıktan sonra yegâh perdesinde karar vermek yeterli olacaktır. Ferahfeza makamı içinde önemli perdelerden birisi olan dügâh perdesinde kalış yapılacağı zaman, neva perdesine geçici yeden olarak kullanılan nim hicaz perdesinin etkisi azaltılmalıdır. Aksi halde sultanîyegâh makamının etkisi artmış olacaktır. Ferahfeza makamında vazgeçilmeyecek kalışlardan birisi olan acemaşiran perdesinde çargâh'lı kalış<sup>9</sup> dik hicaz'ın tam tersine azaltılmalıdır. Bu durumda sultanîyegâh etki yine artmış olacaktır.

<sup>8</sup> Salgar, a.g.e., s.170.

<sup>9</sup> İsmail Hakkı Özkan, *Türk Müsiki Nazariyatı ve Usûlleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 217.

Kısaca söylemek gerekirse, ferahfeza makamını işlemek aslında zor değildir. Acemaşiran perdesinde çargâh gezindikten sonra yegâh perdesinde karar vermek yeterli olacaktır. Bu birleşim tonal müziklerde, fa majör ile (ilgili minörü olan) re minör arasındaki ilişkiye benzetilebilir.

#### **Muallim İsmail Hakkı Bey'in Hayatı:**

Muallim İsmail Hakkı Bey, 1866 yılında İstanbul'da doğmuştur. Babası Raşid Efendi müsikî ile hanende olarak uğraştığı için İsmail Hakkı Bey ilk müsikî eğitimi babasından almıştır. Hünkâr müezzinin dikkatini çekerek Mızıkâ-yı Humayun'a girmiştir. Mızıkâ-yı Humayun'da Türk müsikîsinin yanı sıra batı müsikîsini de öğrenme fırsatı bulmuştur. Bu eğitim Muallim İsmail Hakkı Bey'in dönem anlayışının dışında da besteler verme nedenini açıklamaya yetmektedir. Müsikî eğitimi aldığı kişiler, Latif Ağa, Zati Bey, Guatelli Paşa olarak sayılabilir. Öğrencilerinin başında Hafız Yaşar, Faize Ergin, Zeki Arif Ataergin, Ali Rıza Şengel gibi isimler yer almaktadır<sup>10</sup>.

Muallim İsmail Hakkı Bey, müsikîye sadece bestekâr olarak emek vermemiş, müsikî topluluğu oluşumlarına da katkı sağlamıştır. Müsikî-i Osmanî adlı topluluğu kurmuştur. O dönemde müsikî uygulamalarının artırılmasına bu sayede faydalar sağlamıştır.

Bestelerinin sayısı dikkat çekecek kadar çoktur. Buna rağmen bestelerinin sayısı ve listesi tam olarak belirlenmemiştir<sup>11</sup>. Besteleri arasında polka, mazurka, film müzikleri ve operetler de bulunmaktadır.

1927 yılında Dar'ül Elhan'dan evine dönerken kalp krizi nedeniyle ölmüştür. Eğrikapı'da aile kabristanına defnedilmiştir<sup>12</sup>.

#### **Muallim İsmail Hakkı Bey'in Ferahfeza Peşrevi'nin Analizi:**

Muallim İsmail Hakkı Bey'in peşrev<sup>13</sup> biçiminde bestelemiş olduğu ferahfeza peşrevde, ilk olarak söylememiz gereken özellik, bestecinin, peşrevi yaşadığı dönemin ezgi anlayışı dışında kalan bir anlayışla bestelemiş olmasıdır. Bestecinin yaşadığı dönemin klasik ezgisel özelliklerinden birisi, ikili aralıklarla ve aynı ezgi kalıplarıyla oluşturulan eserlerdir. Bilindiği gibi yaşadıkları dönemlere adını

<sup>10</sup> Salgar, a.g.e., s.357.

<sup>11</sup> Recep Uslu, "İlk Folklor Derlemecilerinden İsmail Hakkı Bey Arşivinin Önemi" Folklor/Edebiyat, Cilt: 14, Sayı: 54, s. 154.

<sup>12</sup> Recep Uslu, a.g.e., s. 154.

<sup>13</sup> Peşrev Biçimi:  $A(a+...x)+B(b+...x)+C(c+...x)+D(d+...x)$  şeklinde olmasına rağmen bazen bestekârlar bu biçimin dışında da peşrevler bestelemişlerdir. Bu konu için Bkz: Onur Akdoğu, *Türk Müziği'nde Türler ve Biçimler*, İzmir, 2003.

yazdıran kişiler, her zaman klasik anlayış dışına çıkan kişilerdir. Bu eserde de bahsettiğimiz farklılıkların bulunduğu, bölümleri inceleyen yazının devamında belirtmeye çalışacağız.

Peşrevin birinci bölümüne bakıldığı zaman, önce de bahsettiğimiz gibi süreleri birbirinden farklı seslerden oluşmuş ezgileri ve düzum değişikliklerini görmekteyiz. Bu sayede besteci, dinleyenler üzerinde tekdüze duyum oluşmasını engellemiştir. Muallim İsmail Hakkı Bey'in, bestecilik kimliği hakkında fikir sahibi olmamızı kolaylaştıran özelliklerden birisi de karşımıza henüz sekizinci ölçüde çıkmıştır. Sol (diyez) ve fa (diyez) seslerini kullanırken aynı zamanda da motif sekilemesi yaparak renk elde etmiş olan besteci, bu ölçünün hemen sonrasında dördü ve beşli aralıkları kullanarak eseri dinleyenler üzerinde farklı etkiler yaratmayı başarmıştır. Bu bölümde ferahfeza makamını güçlü bir biçimde hissettiren Muallim İsmail Hakkı Bey, peşrevlerde genel olarak yapılan uygulamanın da dışına çıkmamış ve ilk haneyi peşrevin makamında bestelemiştir. Eserde göze çarpan bir diğer ayrıntı ise, her bölümde bulunan ve teslim bölümüne geçişte kullanılan bir ölçülük köprüdür<sup>14</sup>.

İkinci bölümde yapılan çeşni ve geçki, esere işitsel zenginlik kazandırmıştır. Böylece eser monotonluktan kurtarılmıştır. Bu değişimi bölüme başlar başlamaz görüyoruz. Besteci, sabâ, ferahfeza ve acemaşiran makamlarının ortak ve önemli perdesi olan acem (fa) perdesini kullanarak önce acemaşiran geçki yapmaktadır. Acemaşiran geçki içerisinde dikkat çeken sekilemeler gerektiği kadar kullanılmış ve hemen terk edilerek sonraki ezgilerin tahmin edilebilmesini zorlaştırmıştır. Acemaşiran geçkinin hemen ardından sabâ çeşni ve tekrar ferahfezaya dönüş yapılmıştır.

Üçüncü bölümün başlangıç perdesi olan muhayyer (la) perdesi, teslimin son perdesi olan yegâh perdesinin hemen ardından çok farklı bir duyum oluşturmuştur. Bu bölümü, makam geçkisi olmasına rağmen bu özelliğinin oluşturduğu farklılıktan dolayı ayrı bir bölüm olarak ele alıyoruz. Bölümün ilk iki ölçüsündeki ezgi, üçüncü ve dördüncü ölçüsünde bir büyük ikili aşağıya alınarak renk elde edilmiştir. Bestecinin bu şekilde elde etmiş olduğu renkler, eseri sıkıcılıktan kurtaran temel özelliklerden sadece birisidir. Aynı şekilde 11.-12. ölçülerde ve 13. ölçüde yapılmış olan çeşitlemeler esere dinamizm kazandırmıştır.

Eserin son bölümüne besteci yegâh perdesi üzerinde nihavend ile giriş yapmış ve aynı zamanda üçlemelerin de sıkça kullanılmış olduğu sekilemelerle ezgiyi tamamlamıştır. Bu şekilde ferahfezadan

<sup>14</sup> Onur Akdoğu, *Türk Müziği'nde Türler ve Biçimler*, İzmir, 2003, s. 59.

uzaklaşıldığını düşündüren besteci, sultanîyegâh'ı sadece anımsatıp tekrar ferahfeza makamını tam olarak işlemiş ve eseri bitirmiştir.

## Ferahfeza Peşrevi

Mualim İsmail Hakkı Bey

Fahre  $\text{♩} = 60$ 

1. *Hane*

7. *Teslim*

2. *Hane*



The image displays a musical score for the Ferahfeza Peşrevi. It consists of two systems of music. The first system, labeled 'Hona' (3), includes a vocal line (treble clef) and a piano accompaniment (treble clef). The second system, labeled 'Hona' (4), also includes a vocal line (treble clef) and a piano accompaniment (treble clef). The score is written in a single system with two staves per system. The music is in a 2/4 time signature and features a variety of rhythmic patterns, including eighth and sixteenth notes, and rests. The key signature is one flat (B-flat major or D minor). The score concludes with a double bar line and a repeat sign.

### Sonuç

Muallim İsmail Hakkı Bey, Türk mûsikisinde Mızıkâ-yı Humayun ile birlikte ortaya çıkan değişimi yaşamış ve meşk yöntemi ile yeni tarz mûsikî sistemini bir arada yaşatmayı başarmış bir mûsikîşinastır. Muallim, Hoca ve Ser-hanende unvanlarını almış olması, yaşadığı dönemde de el üstünde tutulduğunu göstermektedir. Buna rağmen bestelerinin tamamının tasnif edilmemiş ve üzerine yeterince çalışma yapılmamış olması önemli bir eksikliklerdir. Muallim İsmail Hakkı Bey'in müzik anlayışına bir örnek olduğunu düşündüğümüz incelenen peşrevde, bestekârın ferahfeza ile sultanîyegâh makamlarının ayrımını yaptığını ve bunun bilinci içinde olduğunu görmekteyiz. Bu ayrım, bestekârı tamamen tanıtmamakla beraber bestekârlık anlayışının ne denli büyük olduğunu göstermektedir. Bu sebeple Muallim İsmail Hakkı Bey hakkında yapılacak olan çalışmaların sayısı ve hacmi artırılmalıdır.

## **İslam'da İbadetlerin Sosyal Fonksiyonu**

**Vehbi ÜNAL\***

### **Özet**

Din tarihin her döneminde bireyleri ve toplumları etkileyen en önemli kurumlardan biridir. Dinin emirleri öncelikli olarak bireylere emredilirken aynı zamanda toplumları da düzenleyen kurallardan oluşmaktadır. Dini inanç ve ibadetlerin birçok fonksiyonlarının bulunduğu da tarihi ve sosyolojik bir gerçektir. İbadetler madalyanın iki yüzü gibidir biri bireyi ilgilendiren, diğeri de toplumu ilgilendiren yönü bulunmaktadır.

Bu çalışmanın esas konusu ibadetlerin özellikle toplumu ilgilendiren sosyal fonksiyonlarının araştırılmasıdır. Bu fonksiyonlar elbette sadece burada yazılanlar değildir. İbadetlerin toplumsal fonksiyonlarını şöyle sıralayabiliriz; İbadetler toplumsal bütünleşmeye katkı sağlar, kötülüklerden uzaklaştırır, toplumsal paylaşmayı, dayanışmayı ve yardımlaşmayı öğretir.

Makalede ibadetlerin sosyal fonksiyonu, din sosyolojisi merkezinde, tarihsel ve işlevselci yaklaşımlardan yararlanılarak dokümantasyon tekniği ile ele alınıp anlaşılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din, İbadet, Sosyal Fonksiyon.

### **Abstract**

Religion has been one of the foundations which affect individuals and societies at all time of history. The orders of religion firstly are ordered to individuals but at the same time they form the rules of societies. Religious belief and worship which have a lot of functions are a real historical and sociological.

Worship has two sides, one of which interests individuals, the other one interests society.

The purpose of this task is examining the social functions of worship. These functions are not only written here. We can say the social functions of worship like that; worship helps social entegration, it banishes vices, it teaches social sharing, helping and suppotring.

---

\* Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimlere Ana Dalı, Din Sosyolojisi Doktora Öğrencisi.

In this article, social functions of worship are examined by means of religion sociology and historical and functioning approach.

**Key Words:** religion, worship, social function

## Giriş

Başlangıcı insanlık tarihi kadar eskilere giden din, tarihinin her döneminde bireyleri ve toplumu etkileyen en önemli kurumlardan biri olmuştur. Bir toplumu oluşturan temel kurumlar, genel olarak aile, eğitim, din, ekonomi, siyaset ve boş zamanlardır. Bu altı kurum toplumu meydana getiren, toplumu çepeçevre saran ve toplumun yaşamasını sağlayan unsurlardır.<sup>1</sup> Rudoolf Otta dini "kutsalın tecrübesi" olarak tanımlamaktadır.<sup>2</sup> Wach ise, dini tecrübe ve onun anlatım biçimlerini, "teorik (akide, doktrin), pratik (ibadet) ve sosyolojik anlatım (dini cemaat)" şeklinde ayırmaktadır.<sup>3</sup>

Dini tecrübenin teorik yönünü inançları oluştururken, pratik yanını da ibadetler oluşturmaktadır. Bu iki ana unsur birbirinden ayrılmaz bir bütün teşkil etmektedirler. Bu nedenle iman ve ibadetin ya da dinin teorik yönüyle pratik yönünün geniş ölçüde birbirine bağlı olup, birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Esasen amel, iman konularının ibadet alanı dediğimiz davranış alanına uygulanışından başka bir şey değildir.<sup>4</sup> Dinî hayat, kendini üç temel ifade şeklinde ya da duruma göre üç boyutta ortaya koyar: Dinî düşünce ve kanaatler (dogmalar), dinî tutum ve davranışlar ile dinî tecrübeler.<sup>5</sup>

Din psikolojik olay olarak ferdi ilgilendirdiği gibi sosyal bir olay olması sebebiyle de toplumu ilgilendirmektedir. Yani din, ferdi tecrübenin başkalarıyla paylaşılmasından itibaren objektifleşmekte, toplumsal bir mahiyet kazanmaktadır. Esasen, dinin bu subjektif yönü ile objektif yönü birbirinden ayrılmaz bir bütün teşkil etmektedir ve bu durum dinin ferdi olduğu kadar, aynı zamanda sosyal

<sup>1</sup> Joesph Fitcher, *Sosyoloji Nedir?* Çev. Nilgün Çelebi, Attila Kitabevi, Ankara, 1994, s. 123; Bünyamin Ayhan, "Olağanüstü Durumlarda Toplumsal Dayanışma ve Bütünleşmeye Basının Katkısı: Milli Mücadele Dönemi Türk Basını", *Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Dergisi*, Sayı: 19, Konya, 2008, s.75-99.

<sup>2</sup> Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Trans. J.W. Harvey, Oxford Un. Press, London and New York 1925; Günay Tümer, "Genel Olarak Din", *DİA*, IX, İstanbul, 1994, s. 315.

<sup>3</sup> J.Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, Erciyes Üniv. Yay., 4, Kayseri, 1990, s. 22-26.

<sup>4</sup> Ünver Günay *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., 6. Baskı, İstanbul, 2003, s. 244-245.

<sup>5</sup> Nils G.Holm, "Sosyal Bir Fenomen Olarak Din", Çev. Abdülkerim Bahadır, *Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Konya, 2002, Sayı:14, s. 272.

olan karakterini de ortaya çıkarmaktadır.<sup>6</sup> İbadetler madalyanın iki yüzü gibidir bir bireyi ilgilendiren, diğeri de toplumu ilgilendiren yönü vardır.

Din, hem bireyi hem de toplumları etkileyen sosyo-kültürel bir kurum, insanın günlük hayatındaki davranışlarına yön veren bir faktördür.<sup>7</sup>

Sosyal sistem içinde her şeyin (açık ya da gizli) bir fonksiyonu vardır. Hiçbir sosyal olgu/değer boş ve anlamsız değildir. O zaman toplumun sahip olduğu inançların, ibadetlerin açık, çoğunlukla da gizli bir fonksiyonu vardır. Dinsel inançların öncelikli fonksiyonu, bir dinin temel esaslarını ifade etmesidir. Bir dine ait inançlar, tasavvurlar ve düşünceler o dine kendine has özelliğini kazandırır ve o dini diğer din ve düşünce sistemlerinden ayırırlar. Bu sebeple inançlar, dinin ayrılmaz bir parçasını oluştururlar. İbadetlerin de imanin korunması ve sürdürülmesindeki rolü önemlidir. İbadetler vasıtasıyla kişi, kutsal saydığı yüce varlıkla irtibata geçebilmekte, ona yaklaşma yollarına sahip olabilmekte, saygı ve sevgisini gösterebilmekte, böylelikle ona karşı vazifelerini ve ondan gelen emirlerin gereğini yerine getirebilmektedir. Dinsel inanç ve ibadetlerin din içindeki bu (açık) fonksiyonları yanında, başka bir takım toplumsal fonksiyonlarının da olduğu bir gerçektir.<sup>8</sup>

Biz dinsel inanç ve uygulamaların fonksiyonlarına değinirken, onların (dolayısıyla da dinin) bu fonksiyona binaen mevcut olduklarını söylemek istemiyoruz. Din kutsalla kurulan manevi bir bağ olduğu gibi birçok sosyal fonksiyonunda bulunduğu bir gerçektir.

İbadetlerin bir ödev ve bir görev olarak yerine getirilmesi yanında aynı zamanda birey ve toplum açısından gizli ve açık olarak ortaya koyduğu bir takım fonksiyonları da vardır. İbadetler, bir taraftan toplumdaki sosyal yapıyı düzenlerken diğer taraftan da birey olarak kişileri eğitir. İbadet, birey olarak kişilere, gerek yalnız başına ve gerekse toplum içinde nasıl yaşayacaklarını ve ne yapacaklarını gösterip öğretir.<sup>9</sup>

Dini tecrübenin ifade şekillerinden olan ibadetler, bir din mensuplarının yerine getirdikleri bütün spesifik dini pratikler kast edil-

<sup>6</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Ders Notları*, Kayseri, 1986, s. 29-130; Mehmet Bayyığıt, "Dinin Ferdî ve Sosyal Yönü Üzerine Genelleme", *Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 4, Konya, 1998, s. 153.

<sup>7</sup> Hüseyin Peker, "Suçlularda Dini Davranışlar", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 4, Samsun, 1990.

<sup>8</sup> Mustafa Arslan, "Kültürel Bağlamda Din", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2004, Sayı:1, s. 199.

<sup>9</sup> Osman Eskicioğlu, "Oruç, İnsan ve Sağlık", [www.enfal.de/oe5.html](http://www.enfal.de/oe5.html).

mektedir.<sup>10</sup> Dinî inançlar, kapalı bir kap içerisinde duran sıvı bir madde gibi olmayıp mutlaka dışa yansır ve insan eylemlerine yön verirler. Tıpkı bir çiçek gibi... Çiçek koku neşreder. Arı ondan bal özü alır ve oldukça faydalı bir yiyecek imal eder. Biz, çiçekten ilaç veya parfüm yapabiliriz. Bunlar çiçeğin objektif gerçekliğidir. Ama başlangıçta çiçeğin bizim duygusal zevkimize hitap etmiş olması, onun sübjektif gerçekliğidir.<sup>11</sup>

Kurani Kerimde inanç davranış ilişkisi konusunda şöyle buyrulmaktadır. "Şüphesiz, iman edip salih ameller işleyen, namazı dosdoğru kılan ve zekâtı verenlerin ödülleri, rableri katındadır. Onlara korku yoktur. Onlar, mahzun da olmayacaklardır." <sup>12</sup> Hz Peygamberin, "Temizlik imanın yarısıdır" <sup>13</sup>, "Kim Allah'a ve ahirete inanıyorsa misafirine ikram etsin. Kim Allah'a ve ahirete inanıyorsa komşusuna ihsanda (iyilikte) bulunsun. Kim Allah'a ve ahirete inanıyorsa hayır söylesin veya sükût etsin"<sup>14</sup> sözleri iman-amel başka bir ifade ile inancın davranışları etkilemesi gerektirdiği konusunda dikkat çekicidir.

İbadetler, bir bakıma imanı beslemenin ve ahlâkı yüceltmenin aracı olarak değerlendirilebilir.<sup>15</sup> Sosyologlar, ibadet olmadan yani dinin pratik yönü, amel tarafı bulunmadan bir dinin varlığını sürdürebileceğine şüphe ile bakmaktadırlar.<sup>16</sup>

Bu çalışma ile ibadetlerin bireysel bir nitelik taşımakla beraber toplumsal yönünün var olduğu, ibadetler bireylerin davranışlarını pozitif yönde etkileyip etkilemediği tartışılacaktır.

Tapmak, itaat etmek, boyun eğmek, kulluk etmek anlamına gelen ibadet, dini anlamda niyetli ve karalı olarak tanrıya saygı göstermek üzere yapılan düzenli eylemleri ifade eder. İbadet kavramı, günlük dilde; şekli belirlenmiş ve yapılması gereken belirli davranışlar (namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek vb.) olarak dar anlamda kullanılır. <sup>17</sup> İbadet, Allah'a hem şükran borcunu ödemek, hem de bağlılığı ve sevgiyi göstermek amacını güden tutum

<sup>10</sup> Charles Y. Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", *Din Sosyolojisi*, (Der. M. Emin Köktaş, Y. Aktay), 3. Baskı, Vadi Yay. Ankara, 2007, s. 250.

<sup>11</sup> Yümeni Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, Birleşik Yay. İstanbul, 2000, s. 91; Abdurrahman Kurt, "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu", *Uludağ Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*, C. 17, Sayı: 2, Bursa, 2008, s. 73-93.

<sup>12</sup> Bakara, 2/277.

<sup>13</sup> Müslim, "Taharet", 1.

<sup>14</sup> Buhari, "Edeb", 31; Müslim, "İman", 74.

<sup>15</sup> Enver Uysal "Dindarlığın Ahlaki Temeli Üzerine Bazı Düşünceler", *Uludağ Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*, C.14, Sayı: 1, Bursa, 2005, s. 41-59.

<sup>16</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 248.

<sup>17</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Sönmez Matbaası, Samsun, 1996, s. 67.

ve davranışlardır.<sup>18</sup> Sosyolojik anlamda ise, dini tecrübenin eylem olarak yansıyan boyutu veya anlatımıdır.<sup>19</sup>

İbadetleri çeşitli şekillerde tasnif edilmişse de İslam âlimleri genel olarak bedenle yapılan, mal ile yapılan, hem beden hem de mal ile yapılan ibadetler olarak üçe ayırmışlardır.

İbadetler öncelikli olarak bireye hitap eder. Bu yönüyle subjektif olan davranışlar topluma mal olmasıyla objektifleşir.

İbadetler, dinin otorite kabul ettiği ilah için yapılır. Bununla birlikte ibadetlerde bir takım yararların bulunduğu da bir gerçektir. İbadetlerin birçok toplumsal fonksiyonu vardır. İslam'da ibadetler öncelikle bireye hitap ederken sonuç itibarıyla toplumsal yönü ön planda gözükmemektedir.

İbadetlerin toplumsal fonksiyonlarını şöyle sıralayabiliriz; ibadetler toplumsal bütünleşmeye katkı sağlar, kötülüklerden uzaklaştırır, toplumsal paylaşmayı ve dayanışmayı sağlar.

### 1. İbadetler Toplumsal Bütünleşmeye Katkı Sağlar

İbadetlerin en önemli toplumsal fonksiyonlarından birisi sosyal bütünleşmeyi sağlamış olmasıdır. En ilkel kabilelerde bile bir mabet etrafında kurulan yerleşim birimleri bu bütünleşmeyi göstermektedir.

Sosyolojik olarak dinin iki etkisi ön plâna çıkmaktadır. Bunlar; olumlu ve bağdaştırıcı bütünleştirme özelliği ve diğeri ise olumsuz, yıkıcı ve birliği bozucu tesiridir. Din, grupları bütünleştirirken şüphesiz ibadeti ön plâna alır. İbadetlerle beraber ortaya çıkan törenler, semboller ve ibadet için örgütlenmeler, dinin bütünleştirici özelliklerindedir. Aynı zamanda ibadetlerin gücü, geçici veya devamlı teşkilatların yaratılmasıyla temsil edilir.<sup>20</sup>

Dinin toplumsal fonksiyonlarının temelinde toplumda sembolik bütünleşmeyi sağlamasıdır. Toplumda meydana gelen fiillerden bazılarını kutsallık atfedilerek yapılmaya teşvik edilmesi, bazılarının günah denilerek yasaklanması, bireylerin her çeşit davranışının ilgili toplumun değer yargılarına uygun olmasını sağlar. Toplumun tüm bireyleri tarafından ortaklaşa yapılan dinsel ayin ve törenler,

<sup>18</sup> Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1968, s.169.

<sup>19</sup> M. Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul, 2004, s.107; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1935, C. I, s. 95.

<sup>20</sup> J.Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 41–54.

grup ruhunu geliştirerek, bireyler arasında toplumsal kaynaşmayı sağlar. Böylece din toplumun istikrarı ve devamını temin eder.<sup>21</sup>

İbadetlerde dinin kişiselliği ve vicdaniliği kadar, toplumsallığı da önemlidir. Öte yandan, genel olarak bilindiğinin aksine, ibadetlerin özü, biçimlerinde değil, bireysel ve toplumsal boyutlarıyla, insanın kendine yabancılaşmasını ve toplumdan kopmasını (anomi) önleme amacıyla gizlidir.<sup>22</sup>

İbadetlerin bir kısmı bireysel yerine getirilebileceği gibi bir kısmı da cemaatle gerçekleştirme zorunluluğu vardır. Cuma ve bayram namazı, hac farızasının yerine getirilmesi vb. Birey bu ibadetleri yerine getirirken birlik beraberlik duygusu kazanır. Bu tür ibadetler bireyin, topluma karışmasını sağlar, içine kapalılık ve yalnızlık duygusundan uzaklaştırarak sosyalleşmesini sağlar.

İbadetler, sadece bireyi Allah'a yaklaştırmakla kalmaz, onu diğer insanlara da yaklaştırır, onun Rabbine ve toplumuna yabancılaşmasını önler, sosyalleşmesine katkıda bulunur. Toplumsal bir değer olarak dinin pratik uygulamaları olan ibadetlerin öğrenilip yaşanması her şeyden önce sosyalleşmenin bir parçasıdır.<sup>23</sup>

İslam'ın tevhit yani birlik inancının en mükemmel ve ideal bir sosyal kaynaşma, kenetlenme, birleşme prensibi olmasının yanı sıra, tüm ibadet şekillerinin de bu toplumsal bütünleşmede, önemli rolleri bulunmaktadır. Cemaatle kılınan namazlar, oruç, zekât, hac, karz-ı hasen, infak, sadakalar... gibi emir ve tavsiyeler toplumdaki sosyal dayanışmanın ve bütünleşmenin ana dinamikleridir.<sup>24</sup>

Dinin toplumu olağanüstü durumlarda bütünleştirmesiyle ilgili olarak bazı özellikleri dikkati çekmektedir. Bunlardan başında, dinlerin olağanüstü bir tutum olarak toplumda iki kavramı somutlaştırmaları gelir. Bunlar, yeniden doğuş ve kurtuluştur. Savaşçılar arasına bir kahraman olarak girmek isteyen kişi yeni bir ruh edinmek zorundadır. Yeniden doğuşla, dindar kişi, aşırı vecd hali ile sistematik plânlı asetizm yoluyla yeni bir ruh kazanmaktadır (Müslümanlarda şehit olmak isteyen). Diğer taraftan dinler, bir kurtuluş simgeleyicidirler. Yeniden doğuşla birlikte içinde bulunduğu toplumu ve kendini zor durumdan kurtaracak aynı zamanda psikolojik

<sup>21</sup> Y.Mustafa Keskin, "Din Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV, Samsun, 2004, s. 14.

<sup>22</sup> Mehmet Efe, "İlahi Dinlerde İbadet ve Namaz", *İslam Araştırmaları*, Yıl: 2, Sayı: 3, İstanbul, 2009, s. 20.

<sup>23</sup> Hüseyin Certel, "İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri", *Ekev Akademi Dergisi*, C.1, Sayı: 3, Erzurum, 1998, s. 149-156.

<sup>24</sup> Mehmet Bayyığıt, "Dinin Ferdi ve Sosyal Yönü Üzerine Genelleme", s. 159.



bir tatmin görecek olan birey, kurtuluş için bedenini ortaya koyacak gücü dinden almaktadır.<sup>25</sup>

Medine'de sürekli birbiriyle kavgalı olan Evs ve Hazreç kabileleri Hz. Peygamberin, "Müslüman ol ve kurtul" davetine icabet etmişler. Bu prensip etrafında kenetlenmiş, kardeş olmuşlar ve sosyal bütünlüğe samimi olarak katılmışlardır. Hicretle birlikte Hz. Peygamberin muhacir ve ensarı kardeş ilan etmesi toplumsal bütünleşmeyi sağlayan ilk adımdır. Hemen ardından Mescidi Nebinin merkez alınarak ibadet öncesi ve sonrasında bütün sosyal olayların buradan istişare edilerek idare edilmesi de dikkatlerimizi buraya çekmektedir.

Konuya Türk toplumu açısından bakıldığında, İslamiyet'le birlikte Türkler, toplumu bütünleştirici gerçek unsura kavuşmuşlardır. Bu unsur sayesinde ki Anadolu, Türk vatanı haline gelmiştir. Milletimizin tarih boyunca gerek en parlak dönemlerinde ve gerekse en zor dönemlerde, Kurtuluş savaşında olduğu gibi, varlığını ve birliğini korunmasında İslam'ın bütünleştirici öz değerleri önemli rol oynamıştır.<sup>26</sup>

Olağanüstü durumlarda dini ibadetlerin toplu olarak yapılması, devlet erkânının bu ritüellerde bulunması, toplumsal bütünleşmeyi daha da arttırır. Toplu Cuma namazları, şükür namazları, zafer duaları, mevlitler, hatimler ve şehrin merkezinde beraber kılınan namazdan sonra yapılan toplantı ve yürüyüşler, dinin toplumsal bütünlüğü koruyan ve destekleyen bir unsur olduğunu göstermektedir.<sup>27</sup>

Topluca yapılan ibadetler hem toplumsal eşitliğin sağlanmasına ve güçlendirilmesine katkıda bulunur hem de ibadet edenler arasındaki makam, mevki veya ırk üstünlüğü gibi duygu ve ayırımları ortadan kaldırarak, sosyal bütünleşmeye yardımcı olur. Bu sebeple toplu ibadetler, yaratılışımızda bulunan temel birlik ve eşitliği, günlük yaşantımızda bir gerçek olarak ortaya koyabilmemiz ve gösterebilmemiz için en önemli fırsatlardan biridir.<sup>28</sup> İbadetler bi-

<sup>25</sup> Bünyamin Ayhan, "Olağanüstü Durumlarda Toplumsal Dayanışma ve Bütünleşmeye Basının Katkısı: Milli Mücadele Dönemi Türk Basını", s. 80; Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul, 1987, s. 238-239.

<sup>26</sup> Mehmet Bayyığıt, "Dinin Ferdi ve Sosyal Yönü Üzerine Genelleme", s.159.

<sup>27</sup> Bünyamin Ayhan, "Olağanüstü Durumlarda Toplumsal Dayanışma ve Bütünleşmeye Basının Katkısı: Milli Mücadele Dönemi Türk Basını", s. 81.

<sup>28</sup> Ferhat Koca, "İbadet, İnsani Varoluşun Anlamı", *İslam'a Giriş*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007, s. 264.

reylere kolektif bilinç sağlar. Bunun sonucunda bireylerde eşitlik, kardeşlik, paylaşma bilinci gelişir.

Dinin geçmiş ve günümüzdeki toplumsal durumu bakımından en önemli fonksiyonlarından biri de toplumsal kontrol aracı olarak toplumun bütünleşmesine, birlikte kardeşçe yaşamasına ve toplumsal düzenin korunup devam etmesine katkıda bulunmasıdır. Bu bağlamda bir cemaat hâline gelmiş olan fertlerin meydana getirdikleri sosyal kurumlarda temel olarak bazı özellikleri gözlemek mümkündür. Bunlar dinî cemaat oldukları için bazı ibadetleri icra eder, bazı kural ve kaideleri de kabul ederek ve mutlak bir değere itikat ederler. Bu değer başka hiçbir şeye kıyaslanamaz ve cemaati birleştiren müşterek bir konu olur. Cemaatin üyelerini en yüksek derecede manevî bir kudretle münasebete geçirir. İbadetler, ayinler, törenlerle üyeleri arasında din birliği meydana getirmektedir.<sup>29</sup>

Din, bireyin siyasal düzen veya devletle ilişkilerini düzenleyerek de toplumsal düzenin korunmasına katkıda bulunur. İnsanların devlete, devlet adamlarına, anayasa ve yasalara itaat etmelerinde ve dolayısıyla bu itaat vesilesiyle toplumun kaynaşması, barış içinde yaşaması veya çatışmasız bir biçimde varlığını sürdürmesinde önemli bir işlev görür. Tarihsel olarak olaya bakıldığında, İslam toplumlarında "fasık veya zalim olsa dahi halife-sultana veya yöneticiye itaatin gerekli olduğu" ilkesinin, bir siyasal davranış prensibi olarak benimsetilmeye çalışıldığı ve benimsendiği görülebilmektedir. Bu çerçevede din, bireylere kazandırdığı söz konusu itaat anlayışı vasıtasıyla toplum içinde, özellikle yönetici seçkinlerden haksızlık olarak görülen durum veya eylemlere karşı susmayı, sabretmeyi temin ederek de sosyal bütünleşmede işlevsellik gösterir.<sup>30</sup>

İbadetlerin pek çoğu cemaat halinde yapılmaktadır. Bu ise müminler arasında "birlik şuurunun" uyanmasına vesile olmaktadır. Nitekim çağdaş insanın duygusal gerginliğinin temel konularından birisi 'kalabalık içinde yapayalnız olma' halidir. Bu hal çoğu kişide bunalımlar yaratan ve depresyona neden olan aşırı ferdileşmenin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. İbadetler ise bireyi Allah'la olduğu kadar, diğer insanlarla da yakınlaştırmaktadır. Ortak duygu ve düşüncelere sahip olarak, müşterek bir amaç için bir araya gelmiş olan insan kalabalığı içerisinde ferdi benliklerin duvarları yıkıla-

<sup>29</sup> Durmuş Tatlılıoğlu, "Dini Cemaatlerin ve Tarikatların Fonksiyonel Analizi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII, Samsun, 2008, Sayı: 3, s. 97-125.

<sup>30</sup> Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 25-52.

rak, kolektif ruh hâkim duruma geçmekte, bireyin sosyalleşmesini sağlamaktadır.<sup>31</sup>

İbadetler nedeniyle bir araya gelen insanlar ortak tecrübeyi paylaşarak sosyal bir topluluğu meydana getirirler. Parçaları bir araya toplayan, bir şeyin bir kısmını diğer kısmına katan, uzlaştıran ve barıştıran anlamlarına gelen cami<sup>32</sup> toplumda ortak bir şuurun oluşmasına önemli katkılar sağlayan bir müessesedir. Cami, toplumun her kesiminden insanın herhangi bir ayırımı gitmeden bir araya geldikleri, kaynaştıkları, aynı heyecanları yaşadıkları, kardeşlik, birlik ve beraberlik duygularının doruk noktasına ulaştığı kutsal bir mekândır.<sup>33</sup>

Zekât, sadaka ve kurban, gibi ibadetler kişinin diğerkâmlık, fedakârlık ve cömertlik duygularını geliştirmekte ve aynı zamanda, bireyin sosyal yönünü de geliştirerek sosyal bütünleşmeye yardımcı olmaktadır.

Namaz bir bütün olarak yerleşik hayat tarzını gerektiren ve insanı ona bağımlı hale getirmekle kalmayıp onu oluşturan cemaat için bir mekân ve bu mekânın çevre unsurlarını da (Hamam, çeşme, çarşı vb.) şekillendirmektedir. Ayrıca Cami, sadece bir ibadet yeri değil, aynı zamanda Müslümanların güncel meselelerinin konuşulduğu bir yer, adeta *bir meclis* niteliği de taşımaktadır.<sup>34</sup>

Camilerde cemaatle kılınan günlük namazlar ve toplu halde kılınan Cuma, teravih ve bayram namazları gibi öbür toplu ibadetler, imamın arkasında ve onun önderliğinde bir tek Allah'a kulluk için saflar halinde toplanmış bulunan ve her türlü mesleki, sosyal, kültürel statü farkları ve imtiyazları bir kenara bırakarak kenetlenen ve yekvücut olan bir toplumsal kaynaşma ve bütünleşmenin en canlı örnekleridirler.<sup>35</sup>

Kuran'da geçen bütün emirler, yasaklar, tavsiyeler, namaz, oruç, zekât, hac, kurban, yani; bütün ibadetlerin hep sosyal bütünleşmeyi sağlamaya yönelik faktörler oldukları ifade edilebilir. Namaz ibadeti ile insanların günde beş kez birlikteliği temin edilmekte, aynı saflarda kenetlenerek kaynaşmaları ve bütünleşmeleri sağ-

<sup>31</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, T.D.V.Yay., Ankara, 2005, s.245.

<sup>32</sup> Ragıp el-İsfahanî, *El Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986, s. 135-136.

<sup>33</sup> Şuayip Özdemir, "Toplumsal Dayanışmanın Sağlanmasında Camilerin Fonksiyonu", *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı: 118, Ankara, 2000, s. 22-31.

<sup>34</sup> Muammer Gül, "İslam Şehrinin Doğuşu", *Balıkesir Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 6, Balıkesir, 2001, s. 82.

<sup>35</sup> Ünver Günay, "Din ve Toplumsal Farklılaşma", *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 5, Erzurum, 1982, s.80.

lanmaktadır. Haftada bir günde aynı sosyal ortamda bulunan bütün inananların birlikteliği, Cuma Namazı ile pekiştirilmektedir. Hac ibadetinde de farklı milletlere, ırklara, sosyo-ekonomik şartlara sahip dünyanın bütün insanları toplanmakta, ayrı bir dinamizm ve canlılıkla sosyal bütünleşme sağlanmaktadır. Oruç ibadeti, sosyal açıdan aralarında ekonomik farklar bulunan insanların bütünleşmesi açısından önemlidir. Özellikle zenginlerin fakirlerin durumunu değerlendirmesi ve onlara yardım etmesi ikisi arasında bir kaynaşma sağlar. Zekâtın, sosyal bütünleşme açısından önemini düşündüğümüzde; zekâtı veren ve alan açısından çok büyük bir öneminin olduğunu görülür. Allah, insanların tümünü aynı kabiliyet ve güçte yaratmamıştır, insanların fizikî yapılarında olduğu gibi malî güçlerinde de farklılıklar vardır. İnsanlar; ya zengin, ya fakir ya da orta hallidirler.<sup>36</sup>

Kısaca görüldüğü gibi ibadetler toplumsal bütünleşmeyi, sosyalleşmeyi, birliği, dirliği ve kaynaşmayı sağlayan adeta bir binanın çimentosu gibidir.

## 2. İbadetler Kötülüklerden Uzaklaştırır.

İbadetlerin fonksiyonlarından bir diğeri ise bireyi kötülüklerden uzaklaştırmasıdır. Nitekim konuyla ilgili olarak Kuranı Kerimde şöyle buyrulmaktadır;

“(Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkor. Allah’ı anmak (olan namaz) elbette en büyük ibadettir. Allah, yaptıklarınızı biliyor.”<sup>37</sup> Namaz kılıp oruç tutup da insanlarla olan ilişkilerinde dine ve hukuka uygun olmayan tutum ve davranış içersinde olanları da Peygamberimiz , “Oruç tutan öyle insanlar vardır ki, kârları sadece açlık ve susuzluk çekmektir”<sup>38</sup> sözleriyle uyarmaktadır. Yine başka hadislerde de “Oruç perdedir. Biriniz bir gün oruç tutacak olursa kötü söz sarf etmesin, bağırı çağırmasın. Birisi kendisine yakışksız laf edecek veya kavga edecek olursa “ben oruçluyum!” desin.”<sup>39</sup> “Her kim yalan söylemeyi ve yalanla amel etmeyi bırakmazsa, o kimsenin yemesini içmesini bırakmasına Allah’ın hiçbir ihtiyaç yoktur”<sup>40</sup> buyurmaktadır. Ayet ve hadislerden namaz ve orucun bireyi zararlı duygulardan koruyacağını, kötü davranışlardan alıkoyacağını anlamaktayız.

<sup>36</sup> Özcan Güngör, “Kuranda Sosyal Bütünleşme”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 40, Sayı: 3, Ankara, 2004, s. 14.

<sup>37</sup> Ankebut, 29/45.

<sup>38</sup> İbn Mace, “Sıyam”, 21.

<sup>39</sup> Buhari, “Savm”, 2, 9; Müslim “Sıyam”, 164.

<sup>40</sup> Buhari, “Savm”, 8, “Edeb”, 51.

Namazla insan, açık çirkinlikten, edepsizlikten, kötülük ve ahlaksızlıktan, aklın ve dinin beğenmeyeceği uygunsuzluktan, kötü ve çirkin işlerden kurtulur ve uzaklaşır. Kurallarına uygun olarak namaza devam edildikçe namaz dışında da güzel davranışlar artar ve gelişir.<sup>41</sup> Nitekim Yunus Emre namazın kötü alışkanlıklardan ve davranışlardan alıkoymasını gerektiğini kendi dilinden şu şekilde ifade etmektedir. Bir kez gönül yıktın ise/ Bu kıldığın namaz değil/ Yetmiş iki millet dahi /Elin yüzün yumaz değil.

Dini emir ve yasakların hikmeti incelendiğinde, insanın şerefini koruma, onu kötülüklerden uzak tutup ahlakını olgunlaştırma gibi bir hedefin de güdüldüğünü görmek zor olmaz.<sup>42</sup> Nitekim ramazan ayında alkol tüketimi, suç işleme oranları diğer aylara göre daha azalmaktadır. Alkol tüketiminin azalmasıyla birlikte kavga, cinayet ve trafik suçları gibi adli olayların sayısında önemli ölçüde düşmektedir.<sup>43</sup>

İbadetlerin gerek ruh, gerek beden, gerekse toplum sağlığı ile kişiler arasında olumlu ilişkiler kurulmasında yararlar sağladığı, toplum düzeninin pürüzsüz, aksaksız yürümesine katkıda bulunduğu bilinmektedir. İnanç ve ibadetlerin temel gayesi kişiyi bütün varlıkların ve kendinin yaratıcısına karşı ödevini yerine getirmek, O'na yaklaşmağa çalışmak ve bunun için de beden, ruhen ve zihnen kemale ermektir. Allah'a ibadet ödevini yerine getiren kişinin ibadet sırasındaki arınma çabalarından doğan iyi kişi olma, günah işlememe gayesi, kişiden çevresine, yani topluma yayılır. Çünkü ferdin iyiliği, dürüstlüğü daima kendini aşar.<sup>44</sup> İbadetlerdeki iyi kul (insan) olma bilinci bireyleri dürüst davranmaya ahlaklı olmaya, başkalarının hakkını gözetmeye, güvenilir olmaya yönlendirir.

İbadetlerin insan karakteri üzerinde düzenleyici, sağlamlaştırıcı ve yönlendirici etkileri vardır bütün ibadetler insan şuurunu iyiye ve doğruya yönlendirerek ve onları olgunlaştırarak güzel davranışlar sergilemelerini sağlarlar. Yaratıcısına tam şuurla bağlanan ve ibadet eden insan her türlü kötülükten kaçınarak kendisine olan

<sup>41</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. V, s. 3780.

<sup>42</sup> Süleyman Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, T.D.V. Yay., Ankara, 1989, s. 35.

<sup>43</sup> <http://www.tumgazeteler.com/ramazandaalkol>.

<sup>44</sup> Ahmet Onay, "Hac Yapan Kişilerin Hacdan Sonraki Dini Tutumları", *Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 14, Sakarya, 2006, s.1-23.

güvenini artırır, büyük ruhsal destek kazanır, kişiliğini sağlamlaştırır, sabrını ve olumlu yaşam felsefesini, sevincini geliştirir.<sup>45</sup>

Hacca gidenler üzerinde yapılan bir çalışmada, hac öncesi yapılan haram, günah ve kötü davranışlardan, hac sonrasında bu tür davranışlardan uzaklaşıldığı anlaşılmıştır.<sup>46</sup> Hacılar üzerinde yapılan farklı bir çalışmada da benzer sonuçlar ortaya çıkmıştır. Manevi huzur ve Allah'a yakınlık hissi, günlük beş vakit namaz kılma, haramlardan kaçınma, dini konuları düşünme, ailesine ve çevresine karşı duyarlılık ve cömertlik gibi hususlarda farklılaşma tespit edilmiştir.<sup>47</sup>

Maddi bakımdan yemeden içmeden kesilmek suretiyle kendimize yönelerek kendimizi kendimize konu (obje) yapma hali ve bunun sonucu olarak bütün hareketlerimizi dikkatle tahlil ederek kontrol altına alma gayreti İslâmiyet'in, "Oruçlu insanın sadece yemekten içmekten kesilmekle yetinmeyerek bütün azalarına da oruç tutturması yani bütün azalarına ağız, göz, kulak, el... vs.ye sahip olarak onları akla gelebilecek her türlü kötülüklerden, lüzumsuz iş ve hareketlerden koruması gerektiği..." şeklindeki emri ile daha kuvvet kazanıp istikametini bularak daha fazla ciddiyet kesbedecektir.<sup>48</sup> Zekâtın bireye dolayısıyla topluma kazandırdıklarından birisi de, kişi zekât vermekle cimrilik, bencillik, gurur gibi kötü huylardan uzaklaşır. Paylaşmaktan mutluluk ve huzur duyar. Ayrıca modern hayatın getirdiği tüketim toplum haline gelen birey oruçla birlikte tüketmeden aşırıya kaçmadan, az tüketerek de yaşanabileceğini anlayacaktır.

Ergenler üzerinde yapılan bir alan araştırmasında dua ve ibadetin, ergenlerin ruh sağlıkları üzerinde olumlu psikolojik etkilerinin olduğu tespit edilmiştir.<sup>49</sup> Duanın kaygı, stres, anlamsızlık, boşluk ve yalnızlık gibi çağımızın önemli ruhsal hastalıklarına karşı ruh sağlığını olumlu şekilde etkilediği ve kişiliği geliştirdiği araştırmalarla ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, dua kişiye güçlülere katlanma, her türlü olumsuzluğu olumlayabilme ve başarıya doğru yönelme, arzu

<sup>45</sup> Akif Hayta, "U.Ü. İlahiyat Fak. Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 9, C. 9, Bursa, 2000, s. 3.

<sup>46</sup> Mehmet Bayyığıt, *Sosyo- Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı*, T.D.V.Yay., Ankara, 1998, s.151-156.

<sup>47</sup> Ahmet Onay, "Hac Yapan Kişilerin Hacdan Sonraki Dini Tutumları", s.1-23.

<sup>48</sup> Ali Murat Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, Mar. Üniv. İlahiyat Fak.Vak. Yay., İstanbul, 1994, s.120.

<sup>49</sup> Mustafa Koç, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Algılarının Ruh Sağlığına Etkileri Üzerine Bir Alan Araştırması", *Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 10, Sakarya, 2004, s. 115-158.

duyma gücü vermektedir. İnsanlar namaz, dua ve tövbe ibadeti ile kendini ifade eden, kendini kabullenen, kaygıdan uzak, etkin, sosyal ve sorumluluğunun farkında olan bir birey durumuna gelirken kendini gerçekleştiren insanların özelliklerine de sahip olmaktadır.<sup>50</sup>

### 3. İbadetler Paylaşma, Dayanışma ve Yardımlaşmayı Öğretir.

İbadetlerin gerek fertlere gerek topluma kazandırdığı davranışlardan biriside paylaşma ve dayanışma duygusudur. İnsanlar paylaştıkça mutluluklar artar dayanışma kuvvetlenir.

Zekat, sadaka, kurban, karz-ı hasen ve vakfetme gibi ibadetler tam anlamıyla paylaşma, dayanışma ve yardımlaşmayı öğreten ve yaşatan ibadetlerdir.

Hz. Peygamberin "Komşusu aç olduğu halde kendisi tok yatan bizden değildir."<sup>51</sup> hadisi paylaşmanın ve yardımlaşmanın önemini bizlere bildirmektedir.

Kuran defalarca "Namaz kılınız, zekât veriniz" emrini tekrar eder. Ruh ile beden birliğinin, bir olan Allah'a ibadetle cemiyete olan borcunu ödemenin bir defada ve aynı yerde beraber emredilmiş olmasından daha iyi bir görünüm olabilir mi?<sup>52</sup>

Toplu olarak yapılan ibadet ve duanın, bireyin mutluluk ve sağlığına ilişkin olumlu katkıları olduğunu gösteren araştırmalar ibadetin toplum açısından ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.<sup>53</sup>

Cuma, bayram ve cenaze namazları topluca kılınmaları zorunlu ibadetler olması sebebiyle insanların birlikte yaşama ve dayanışma bilincini geliştirir.

Oruç ibadeti ile ilgili yapılan bir araştırmada orucun, insanlarla ilişkileri kolaylaştırdığı; sosyal itibar kazandırdığı, yardımlaşmayı, kendine güveni ve hoşgörüyü artırdığı, ekonomik rahatlama getirdiği gibi duygu ve düşüncelerin yüksek olduğu anlaşılmaktadır.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Akif Hayta, "İbadetler ve Ruh Sağlığı", H. Hökelikli (Edt.), *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s.141-143; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, s. 74.

<sup>51</sup> Müslim, "İman", 74.

<sup>52</sup> Muhammed Hamidullah, *İslama Giriş*, Nur Yay., 2. Baskı, Ankara, 1965, s. 117.

<sup>53</sup> Michael Argyle, "İbadet ve Dua", Çev. Mustafa Koç, *Sosyal Bilimler Enst. Dergisi*, Sayı: 21, Kayseri 2006/2, s. 323.

<sup>54</sup> Veysel Uysal, "Kentsel Hayatta Dindarlık ve Oruç İbadetinin Bireysel Toplumsal Yansımaları", *Mar. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 32, İstanbul, 2007, s.19-44

Toplumsal varlığın sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için, toplumsal denge ve barışın bir şekilde sağlanması ve fertler arasında duygusal gerilime yol açabilecek etkenlerin giderilmesi şarttır. Bir toplumda zenginlerin ve fakirlerin bulunması doğaldır. Fakat doğal olmayan, bunların birbirlerinin haklarını gözetmemesi ve sosyo-ekonomik açıdan gerilim ve gerginlik sebebi olmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de bu yönde yapılan düzenlemelerle âdeta böyle bir gerilimin potansiyel varlığı ima edilmekte, bunun engellenme ve giderilme yolları teşhis edilmektedir.<sup>55</sup>

Kurban, İslam'da sosyal yardımlaşma ve dayanışma örneğinin en iyi ve en somut şekilde görüldüğü bir ibadettir. Yeryüzünde her gün yüz binlerce hayvan kesilmekte ve bunlardan çoğunlukla, zengin kimseler yararlanmaktadır. Hâlbuki kurban ibadetinde, kesilen kurbanlardan daha çok, fakirler ve ihtiyaç sahipleri yararlanmaktadır.<sup>56</sup>

Kurban, zenginlerde infak, paylaşma ve cömertlik duygularını geliştirir, fakirlerde ise zenginlere karşı oluşan önyargıları yok eder; zenginlerle fakirler arasında karşılıklı sevgi, saygı ve muhabbet duygularını geliştirerek, toplumsal huzuru ve barışı sağlar; yine bu bağlamda kurban "sosyal adalet" in gerçekleşmesini sağlar.<sup>57</sup>

Kurban, toplumun tamamını kucaklayan potansiyel bir güç kaynağıdır. Onunla ekonomik hayat canlandığı gibi, yine kurban neticesinde oluşan imkânlarla ihtiyacı olanların ihtiyaçları giderilerek içtimaî bir dengelenme sağlanır.<sup>58</sup>

Zekâtın sosyal güvenlik fonksiyonu, onun gelir dağılımını düzeltici fonksiyonuyla da doğrudan bağlantılıdır. Bilindiği gibi, sosyal güvenlik tedbirleri, fonksiyonlarını yerine getirirken, gelir dağılımını düzeltici (gelirin yeniden dağıtımını, ikincil gelir dağılımını) etkileri yapmaktadır. Bununla birlikte gelir dağılımını düzeltici etkiler yaparak fonksiyonlarını yerine getirmektedir. Zekât İslam'daki sosyal güvenlik tedbirlerinin başında gelmektedir. Zekât bu boyutuyla, insan hakları açısından da önemli bir kavramdır. Zira günümüzde insan hakları teorisyenlerinin, "sosyal ve ekonomik haklar" diye

<sup>55</sup> Mehmet Emin Özafşar, "İmanın Toplumsal Boyutu", *İslam'a Giriş*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007, s. 131.

<sup>56</sup> Hamdi Döndüren, *İslam İlmihali*, Erkam Yay., İstanbul, 2001, s. 620.

<sup>57</sup> Musa Hub, *Her Yönüyle Kurban*, Işık Yay., İzmir, 2006, s. 32.

<sup>58</sup> Süleyman Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s.101.



ifade ettikleri haklarla sağlanmak istenen hedefler, büyük ölçüde zekâtın hedefleriyle paralellik arz etmektedir.<sup>59</sup>

Zekât, günümüzdeki sistemlerin (risk) tehlike olarak gördüğü olaylara insani çözümler bulması yanında, istihdam hacmini genişletmesi, adil servet dağılımına yardımcı olması, yatırımları teşvik etmesi yönüyle, sosyal dayanışmayı temin eden ve bu yolla sosyal güvenlik kurumlarına büyük ölçüde ihtiyaç bırakmayan bir müessesedir.<sup>60</sup>

Zekât, toplum hayatının temel direklerinden biridir ve insanları yerleşik hayat içerisinde cemaat ruhu ile birbirine bağlayan en önemli unsurdur. Ayrıca bu inanç üzerine bina olan vakıf sistemi ve kurumlaşması İslâm şehirlerinin en önemli hususiyetini teşkil etmektedir.<sup>61</sup>

İslam'ın yardımlaşma ve paylaşma ile ilgili emir ve prensiplerinden doğan vakıf sistemi de toplumsal hayat ve dayanışmayı sağlayan önemli müesseselerden biridir.

Devlet başkanından dağdaki çobana kadar herkesi aynı safta omuz omuza bir araya getiren namaz; konuyu daha da ileri götürüp aynı statüde olmaktan öte, aynı giyiniş biçimiyle de her kademeden insanı aynı duygularla bir araya toplayan hac; açlığın yoksulluğun fakirliğin ne demek olduğunu fiilen tattıran oruç ve bütünüyle zekat, birer ibadet olmalarının yanında, oluşturdukları cemaat ruhuyla, sosyal dayanışma, sosyal denge ve hatta sosyal güvenliğin oluşmasında küçümsenemeyecek etkileri olan ibadetlerdir. Kısaca İslam'daki bütün ibadetlerin bir de dünyaya bakan yönleri vardır ve sosyal içerikli ibadetlerdir.<sup>62</sup>

Sonuç olarak ibadetler her ne kadar öncelikli olarak bireyi ilgilendirirse de bir madalyanın diğer yüzü gibi toplumu ilgilendiren bir yüzü de bulunmaktadır. Dini hayatın imandan sonra vazgeçilemez unsuru olan ibadetler, insanın Allah'la arasındaki ilişkinin dış dünyaya akseden yönünü yansıtırken aynı zamanda, insanın toplumla ilişkilerini tanzim etmesi açısından da önemlidir. Bazı ibadetlerin zaman ve mekan şartına bağlı olarak yerine getirilmesi bireyin sosyalleşme ve sosyal bütünlüğü katılmasını sağlaması açısından

<sup>59</sup> Beşir Gözübenli, "Zekat, Rahmet Getiren Paylaşım", *İslam'a Giriş*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007, s. 326.

<sup>60</sup> Faruk Beşer, *İslam'da Sosyal Güvenlik*, İstanbul, 1998, s.132.

<sup>61</sup> Muammer Gül, "İslam Şehrinin Doğuşu", *Balıkesir Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:6, Balıkesir, 2001, s. 82.

<sup>62</sup> Muhammed Hamidullah, *İslama Giriş*, Çev. Cemal Aydın, T.D.V. Yay., Ankara, 1996, s. 58.

önemlidir. Aynı zamanı ve mekanı ibadet maksadıyla teneffüs eden bireyler aynı davranışı yaparak birbirlerine yakınlaşırlar, birlik ve beraberlik duygusu içerisinde hareket ederler. Toplu olarak yapılan ibadetler insanlarda birlikte yaşama ve kardeşlik bilincini geliştirir, sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı öğretir. Bireyin sosyalleşmesine katkıda bulunur.

## Mehmed Fevzî Efendi'nin Mevlit Okumanın ve Dinlemenin Câiz Olduğuna Dair Risalesi

Hakan YEKBAŞ\*

### Özet

19. asrın en velûd ve tanınmış ulemâsından olan Mehmed Fevzî Efendi, özellikle dinî-manzum eserleriyle klasik edebiyatımızda önemli bir yere sahiptir. Mehmed Fevzî Efendi'nin dinî-manzum eserlerine baktığımızda Hz. Peygamber'i merkeze alan bir yaklaşım sergilediği açıkça görülmektedir. Bu bağlamda Mehmed Fevzî; mevlit, miraciye, regâibiyye gibi eserler yazmıştır. Bu çerçevede iki mevlit yazan şair, yaşadığı dönemde mevlidin okunmasını ve dinlenmesini bid'at olarak nitelendiren çevrelere karşı da bir risale yazmıştır.

Mehmed Fevzî'nin bir mevlit şairi olmasının yanı sıra mevlit okumanın ve dinlemenin caiz olduğuna dair bir risale yazması onu diğer mevlit şairlerinden ayıran en önemli özelliğidir. Çalışmamızda Mehmed Fevzî'nin mevlit okumanın neden caiz olduğunu anlattığı "İsbâtü'l-Muhassenât li-tilâvet-i Mevlid-i Seyyidü's-Sâdât" adlı risalesinin metni verilmek suretiyle mevlit geleneğindeki bu farklı yaklaşım gözler önüne serilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mehmed Fevzî Efendi, Hz. Muhammed, mevlit, İsbâtü'l-Muhassenât.

### Abstract

At 19th century Mehmed Fevzî Efendi, who is one of the well-known scholar and a good writer that write so much works, has an important place at our classic literary works, especially religious-verse. When we look at Mehmed Fevzî Efendi's religious-verse, the approach which takes the the Prophet Muhammed center of the topic are seen openly. In that situation, Mehmed Fevzî Efendi wrote so much works such as mevlit, miraciye, regâibiyye. In that frame, the poet, who wrote mevlit wrote a booklet against the people who describe the reading and listening the mevlit as a sin.

In addition to Mehmed Fevzî is a poet of mevlit, his writing a booklet which is lawful to listening and reading is the most important special feature separating his from the other poets. In our working, Mehmed

---

\* Türk Dili Okutmanı, Cumhuriyet Üniversitesi Türk Dili Bölümü,  
[hyekbas@gmail.com](mailto:hyekbas@gmail.com)

Fevzî wrote a booklet called "İsbâtü'l-Muhassenât li-tilâvet-i Mevlid-i Seyyidü's-Sâdât" which show us why the reading a mevlit is lawful. And this booklet showed the difference approach of mevlit tradition on the condition giving the text of the booklet.

**Key Words:** Mehmed Fevzî Efendi, Hz. Muhammed, mevlit, İsbâtü'l-Muhassenât

### Giriş

Türklerin İslâm'ı kabulüyle birlikte siyasî ve sosyal hayattaki değişiklikler, bütün sanatlar içinde daha da hızlı ve etkili biçimde en önce kendisini edebiyatta göstermiştir. Bu vesileyle Hz. Muhammed, ortaya çıkan yeni edebî anlayışın merkezine oturmuş ve İslam medeniyeti dairesinde başlangıçtan itibaren meydana getirilen her tür ve biçimdeki eserde temel kaynaklardan biri olmuştur. Hz. Muhammed'e duyulan samimî sevgi, bağlılık ve şefaatine nail olma düşüncesiyle doğumu, büyümesi, evlenmesi, peygamberliği, mucizeleri, miracı, gazaları ve vefatı kısacası hayatının her safhası asırlar boyunca edebiyatımızın temel konularından olmuştur. Bu çerçevede Hz. Peygamber'le ilgili bir edebiyatın teşekkül ettiğini görmekteyiz.<sup>1</sup> Önceleri hayatının her safhasını anlatan siyerlerle başlayan bu edebî gelenek; zamanla Hz. Muhammed'in doğumu, çocukluğu, peygamberliği ve mucizeleri, miracı, hicreti, gazaları, hilyesi, esması gibi konuları anlatan müstakil eserlerle yeni türlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Bu türlerden en önemisi ve meşhuru mevliddir. Hz. Muhammed'in doğumunun ve doğumu esnasında meydana gelen olayların anlatıldığı mevlit, özellikle Türk edebiyatında en çok tercih edilen dinî-manzum eserlerden biri olmuştur. Süleyman Çelebi (ö. 1442)'nin *Vesiletü'n-Necât* isimli mevlidine gösterilen muazzam ilgi, diğer şairlerin de bu alanda kalem oynatmaları için bir vesile olmuştur. Bu çerçevede Necla Pekolcay 63<sup>2</sup>, Hasibe Mazıoğlu ise 59<sup>3</sup> mevlit yazarı olduğunu ifade etmektedir ki yapılan son araştırmalara göre mevlit yazarlarının sayısının daha da fazla olduğu tespit edilmiştir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Âmil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB Yay., İstanbul 1998, s. 357.

<sup>2</sup> Necla Pekolcay, *Mevlit*, Dergah Yay., İstanbul 1980, s. 46-48.

<sup>3</sup> Hasibe Mazıoğlu, "Türk Edebiyatında Mevlit Yazan Şairler", *Türkoloji Dergisi*, Ankara 1974, VI, S. 1, s. 60-62.

<sup>4</sup> Hasan Aksoy, "Mevlit, Türk Edebiyatı", *TDVİA*, Cilt: 29, Ankara 2004, s. 483.

Mevlit türünün klasik edebiyatımızda bu kadar ilgi görmesi, Türklerin dinî ve sosyal hayatını önemli ölçüde etkileyen mevlit merasimlerinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Elimizdeki bilgilere göre ilk mevlit merasimleri Erbil Atabeyi Muzafferuddin Gökböri (1190-1233) tarafından tertip olunmuştur. Bu merasimlerde sadece Hz. Peygamber anılmamış, hastalara ve fakirlere yardımlar yapılmış ve halk için ziyafetler düzenlenmiştir.<sup>5</sup> Bu anlayış zamanla diğer devletlerde özellikle Osmanlılar döneminde hem resmî törenlerle hem de halk arasındaki kutlamalarla farklı bir boyut kazanmıştır. Orhan Okay'ın ifadesiyle mevlidin özel bir adabı ve protokolü olması diğer İslam ülkelerinden çok, Osmanlı'dan itibaren özellikle Türklerle has bir gelenek olmuştur.<sup>6</sup> Saray çevresinde mevlit alayı denilen merasim yürüyüşünün ardından bir selâtin camisinde devam eden resmî törenler yapılmakta iken halk arasında daha canlı ve sosyal içerikli kutlamalar ifa edilmekteydi. Kandil çörekleri, yoldan geçenlere su dağıtılması, fakirlere sadaka verilmesi, çocukların yağ parası, mum parası istemeleri kandillerin sadece camilerde, dergâhlarda ve tekkelerde kutlanmadığını ve canlı bir şekilde kandil geleneğininin oluştuğunu gösteren bazı âdetlerdir.<sup>7</sup> Yine Osmanlılar döneminde *mevlit kıraatı* konusunda yoğun bir gayret ortaya çıkmıştır. Kurulan vakıflar yoluyla mübarek gün ve gecelerde mevlit okutulması, dinleyenlere yemek verilmesi ve bazı ikramlarda bulunulması için fon ayrıldığını görmekteyiz.<sup>8</sup>

Görüldüğü gibi Mevlit Kandili, Türk toplumunda dinî, edebî ve kültürel boyutuyla günümüze kadar etkisini sürdüren bir özelliğe sahiptir. Doğal olarak toplum hayatımızda bu kadar etkili olan mevlit ve mevlit merasimleri hakkında bazı tartışmalar da yaşanmıştır. Özellikle mevlidin dinî açıdan meşruiyeti âlimler tarafından bugün bile tartışıla gelen bir konu olmuştur. Geçmişten günümüze gelinceye kadar Mâlikî fakihî İbnü'l-Hâc el-Abderî, Tâceddin Ömer b. Ali el-Lahmî, İbn Teymiyye, Muhammed Abduh gibi fakihler, mevlit merasimlerini bid'at olarak nitelendirmişlerdir. Buna karşılık bazı

<sup>5</sup> Osman Çetin, "Tarihte İlk Resmî Mevlit Merasimleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 1987, Cilt: 2, S: 2, s. 75-76.

<sup>6</sup> Orhan Okay, *Bir Başka İstanbul*, Kubbealtı Neşriyatı Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 123.

<sup>7</sup> Hacer Aktaş, *Osmanlı'da Mübarek Gün ve Gecelerde Dinî Müsiki*, Marmara Üniversitesi SBE, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 13-14.

<sup>8</sup> Mefail Hızlı, "Mevlit'e Dair Bazı Belgeler ve Bilgiler", *Süleyman Çelebi ve Mevlit, Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri* (Editör: Mustafa Kara, Bilal Kemikli), Osmangazi Belediyesi Yay., Bursa 2007, s. 44-45.

âlimler ise mevlidi bid'at-ı hasene olarak vasıflandırmışlar ve mevlit merasimlerinin yapılmasında bir sakınca görmemişlerdir.<sup>9</sup>

### Mehmed Fevzî ve İsbâtü'l-Muhassenât Adlı Risalesi

Tüm bu tartışmalar içinde 19. yüzyılın önemli din adamlarından olan Mehmed Fevzî Efendi'nin yeri farklıdır. Çünkü kendisi bir din adamı olmasının yanı sıra yaşadığı dönemde hatırı sayılır bir şöhrete sahip nazım ve nesir üstadıdır. Oldukça velûd bir müellif olan Mehmed Fevzî Efendi, yazdığı ikisi Türkçe biri Arapça üç mevlit ile hem bir mevlit müellifi olarak hem de dinî konulardaki vukûfiyetinin verdiği bilgi ve tecrübeye dayanarak konuya farklı açılardan bakmayı bilmıştır. Mehmed Fevzî Efendi, mevlit merasimleri ile ilgili yaşadığı dönemdeki tartışmalara cevap olarak yazdığı bir risaleyle, mevlidin okunmasının ve dinlenmesinin bid'at olmadığını dinî ve kültürel sebepleriyle açıklamaya çalışmıştır. Yani günümüzdeki ifadeyle tartışmaları masanın hem bu tarafından hem de diğer tarafından değerlendirmiştir. Bir taraftan mevlit müellifi olan şair Fevzî, diğer taraftan müderris ve müftü kimliği olan Mehmed Fevzî Efendi. Her iki kimliğiyle Mehmed Fevzî Efendi, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız tartışmalara daha nesnel bakmayı bilmıştır. Müellifin bahsi geçen risalesinden ve mevlit merasimleriyle ilgili tartışmalara verdiği cevaplardan bahsetmeden önce hayatı, edebî kişiliği ve yazdığı üç mevlit hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağına inanıyoruz.

Asıl adı Mehmed Ali olan müellifin, Fevzî mahlasını sonradan aldığını kendi ifadelerinden anlıyoruz.<sup>10</sup> Denizli'nin eski adı Yarangüme olan Tavas ilçesinde<sup>11</sup> 1242/1826'da doğan Mehmed Fevzî Efendi, oldukça iyi bir eğitim almıştır. Hayatı hakkında birçok bilgiyi eserlerinin mukaddimesinde vermeyi gelenek haline getiren Mehmed Fevzî'nin hocaları arasında Evliyâ-zâde Ali Rıza Efendi,<sup>12</sup> Nakşî şeyhi Abdullah Efendi<sup>13</sup> gibi isimler bulunmaktadır. Aldığı dinî ve tasavvufî eğitimin ardından Osmanlı coğrafyasının değişik yerlerinde görev yapmıştır. Bu görevleri sırasında ilmî birçok eser yazan Mehmed Fevzî, özellikle *esbak Edirne Müftüsü* olarak tanınmıştır.

<sup>9</sup> Ahmet Özel, "Mevlit, Fikhî Hükmü", *TDVİA*, Cilt: 29, Ankara 2004, s. 477-478.

<sup>10</sup> Mehmed Fevzî Efendi, *Temessükü'l-ezyâl min sâdâti'r-ricâl*, (tarihsiz), İstanbul, s. 29.

<sup>11</sup> Mehmed Fevzî Efendi, *Fihristü'l-âsâr*, (baskı yeri ve yılı yok.), s. 8.

<sup>12</sup> Mehmed Fevzî Efendi, *Mevhibetü'l-Vehhâb fî ta'birâti'l-elkâb ve münâcâti Rabbi'l-erbâb*, İstanbul 1314, s. 3.

<sup>13</sup> Mehmed Fevzî Efendi, *Temessükü'l-ezyâl*, s. 29.

Edirne'deki müftülük görevi beş yıl süren Fevzî Efendi, yetmiş beş yaşında iken 28 Rebiü'l-âhir 1318'de<sup>14</sup> vefat etmiştir.<sup>15</sup>

Yaşadığı dönemin tanınmış şahsiyetlerinden ve âlimlerinden olan Mehmed Fevzî, edebî kişiliğiyle ön plana çıkmış bir isimdir. Fevzî Efendi'nin eserleri, onun İslâm dünyasının üç önemli dilini; Arapça, Farsça ve Türkçe'yi şiir yazabilecek ölçüde iyi bildiğini göstermektedir. Bunun en güzel örneği *Kasîde-i Bürde*'ye her üç dilde yazdığı *Miftâhü'n-necât* adlı tahmisidir.<sup>16</sup>

Fevzî Efendi'nin eserlerini iki kısımda değerlendirebiliriz: Dinî ilimlerle ilgili eserleri ve edebiyatla ilgili eserleri. Dinî ilimlerle ilgili eserlerinin büyük bir kısmını Arapça olarak kaleme aldığı şerh ve haşiyeler oluşturmaktadır.<sup>17</sup> Farsça ve Türkçe eserleri ise genellikle edebî ve manzum eserlerdir. Oldukça velûd bir edebî şahsiyet olan Mehmed Fevzî Efendi, "*Fihristü'l-âsâr*"da<sup>18</sup> altmış beş eserinin isminden bahsetmektedir. Mehmed Fevzî'nin *Fihristü'l-âsâr*'dan sonra başka eserler de telif etmesinden dolayı kaynaklarda eserlerinin sayısı hakkında farklı bilgiler verilmektedir. Fevzî Efendi'nin eserleri üzerine çalışma yapan Neriman Baybara yüksek lisans çalışmasında 66,<sup>19</sup> Ömer Yılmaz ise 76 eserini tespit ettiğini belirtmektedir.<sup>20</sup> Edebî eserlerinden Türkçe olanlarında göze çarpan en önemli özellik, kullandığı sade dildir. Mehmed Tahir'in deyimiyle "*Sudûrdan talâkat-ı lisâniyesiyle meşhur*"<sup>21</sup> olan müellif, Türkçe eserlerinin büyük bir bölümünü dinî türlerde yazmıştır. Bu çerçevede na't<sup>22</sup>,

<sup>14</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Cilt: 2 (haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatcı), Bizim Büro Basımevi, Ankara 2000, s. 248.

<sup>15</sup> Mehmed Fevzî Efendi'nin hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk.: Ömer Yılmaz, *Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi*, İlahiyât, Ankara 2008.; Neriman Baybara, *Kureyşî-zâde Mehmed Fevzî Efendi, Hayatı ve Eserleri*, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007.; Mustafa Uzun, "Fevzî Efendi Edirne Müftüsü", *TDVİA*, Cilt: 12, İstanbul 1995, s. 506-509.

<sup>16</sup> Mustafa Uzun, *Dinî Edebiyatımızın Son Temsilcilerinden Mehmed Fevzî Efendi ve Dinî Mesnevîleri*, Marifet Yay., İstanbul 1996, s. 11.

<sup>17</sup> Mehmed Fevzî'nin dinî ve edebî eserleri hakkında geniş bilgi için bk.: Ömer Yılmaz, *Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi*, İlahiyât, Ankara 2008.; Neriman Baybara, *Kureyşî-zâde Mehmed Fevzî Efendi, Hayatı ve Eserleri*, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007.

<sup>18</sup> Mehmed Fevzî Efendi, *Fihristü'l-âsâr*, (Eserin baskı yeri ve yılı yok), s. 8.

<sup>19</sup> Neriman Baybara, *agt*, s. 49-144.

<sup>20</sup> Ömer Yılmaz, *Age*, s. 82.

<sup>21</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Age*, s. 249.

<sup>22</sup> Mehmed Fevzî, na'tlardan oluşan bir divanı olduğunu söylese de divanı henüz ele geçmemiştir. Fakat divanından seçtiği münâcât ve na'tların yer aldığı *Müntehabât-ı Divân-ı Fevzî* adlı eseri elimizdedir. Eserin baskı yeri ve yılı yoktur.

regâibiyye<sup>23</sup> ve mirâciye<sup>24</sup> gibi dinî-manzum eserler yazan Fevzî Efendi, iki tane de Türkçe mevlit<sup>25</sup> te'lif etmiştir.

*Kudsiyetü'l-ahbâr fi Mevlid-i Ahmedî'l-Muhtâr* isimli mevlidi, Süleyman Çelebi'nin mevlidi gibi "Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün" vezniyle yazılmıştır. Fevzî Efendi, manzumenin 4 ve 12. beyitleri arasında mevlit okumanın faydaları üzerinde durmuştur. 174 beyit olan mevlidin der-kenârında mevlit esnasında okunacak beş ilâhî ve sekiz tevşih bulunmaktadır. 21 beyitlik bir mukaddimenin ardından nûr-ı Muhammedî'nin yaratılışı, Âmine Hatun'un önceki peygamberler tarafından ziyareti, Hz. Muhammed'in doğumu ve doğumu sırasında zuhûr eden dokuz mucizenin anlatıldığı mevlit; bir münacâtın ardından Arapça ve Türkçe birer mevlit duası ile bitmektedir. Üzerindeki bazı kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla yazıldığı dönemde çok sevilen mevlidi, Fevzî Efendi'nin 1298/1880 yılında te'lif ettiği anlaşılmaktadır.

Şairin ikinci Türkçe mevlidi *İcmâlü'l-keâm fi mevlidi'n-Nebî Aleyhi's-selâm*, müellifin Edirne naipliği sırasında 1309/1892 yılında yazılmıştır. Fevzî Efendi, eserin giriş bölümünde mevlidi, istek üzerine gayet kısa ve faydalı olacak bir şekilde herkesin anlayacağı dille yazdığını söylemektedir.<sup>26</sup> 87 beyit olan mevlit, aruzun "Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün" vezniyle yazılmıştır. Mevlit:

Ravzâ-i tâb-nâkine her subh u şâm

Eyle takdîm es-salâtü ve's-selâm

vasita beytiyle bağlanan üç bölümden oluşmaktadır. Mevlit okutmanın faydası ve yazılış sebebinin açıklandığı 16 beyitlik giriş bölümünün ardından Hz. Muhammed'in ve ailesinin tanıtıldığı beyitler gelmektedir. Hz. Âmine'nin ağzından doğum ve bu sırada meydana gelen mucizelerin anlatıldığı bölümün ardından 6 beyitlik "merhabâ" faslı ve 13 beyitli bir münacât bölümü ile mevlit son bulmaktadır.

<sup>23</sup> Mehmed Fevzî, edebiyatımızda diğer dinî türlere göre çok az örneği bulunan bir de regâibiyye yazmıştır. Fevzî Efendi'nin *Enverü'l-Kevâkib fi Leyleti'r-Regâ'ib* adlı regâibiyyesi ve edebiyatımızdaki diğer regâibiyyelerle ilgili olarak bk.: Hakan Yekbaş, "Klasik Türk Şiirinde Regâibiyye ve Mehmed Fevzî Efendi'nin Regâibiyyesi", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S: 42, Erzurum 2010, s. 69-95.

<sup>24</sup> Mehmed Fevzî Efendi, *Kudsiyyü's-Sirâc fi Nazmi'l-Mi'râc*, İstanbul 1307.

<sup>25</sup> Mehmed Fevzî Efendi, *Kudsiyetü'l-ahbâr, fi mevlid-i Ahmedî'l-Muhtâr*, (Basım yeri ve yılı yok.); Mehmed Fevzî Efendi, *İcmâlü'l-keâm fi Mevlidi'n-Nebî 'Aleyhi's-Selâm*, İstanbul 1307.

<sup>26</sup> Mehmed Fevzî Efendi, *İcmâlü'l-keâm fi Mevlidi'n-Nebî 'Aleyhi's-Selâm*, s. 3.



Fevzî Efendi'nin bu iki Türkçe mevlidinin yanı sıra bir de Arapça mevlidi olduğu söylenmektedir. Fakat eserin herhangi bir matbû veya yazma nüshasını tespit edemedik.

Fevzî Efendi, masraflarını kendisi karşılamak suretiyle Medine, Kayseri ve Edirne'de mevlitlerinin okunmasını sağlamıştır. Bu suretle mevlit geleneğine katkıda bulunan Mehmed Fevzî'nin yaşadığı dönemde mevlidi bid'at olarak nitelendiren çevrelere karşı yazdığı *İsbâtü'l-muhassenât li-tilâveti Mevlid-i Seyyidi's-sâdât* adlı eseri önem arz etmektedir.

23 sayfadan oluşan *İsbâtü'l-muhassenât*, risalenin sonundaki ifadelerle göre II. Abdülhamit zamanında 14 Cemâziyelâhir 1314 (1896) yılında yazılmıştır. Eserin "*Mevlit okutmak bid'atdır, ca'iz degildir diyenlere redd için*"<sup>27</sup> yazıldığını söyleyen Mehmed Fevzî, kendisinin mevlit okutmak ve dinletmekte pek çok iştiyâkı olduğunu söylemektedir. Daha sonra ilk olarak Manisa şehrindeki Hâtüniye Medresesinde iken hocası Evliyâ-zâde Alî Rıza Efendi'nin huzurunda mevlit okuttuğunu ifade etmektedir.<sup>28</sup>

Fevzî Efendi, Hz. Peygamber'i övmek ve günahlarına şefaât olması dileğiyle iki mirâciye ve üç mevlit yazdığını belirterek bunları, masraflarını kendi karşılamak suretiyle Medine, Kayseri ve Edirne'de okuttuğunu söyler.<sup>29</sup> Fakat son günlerde bazı kötü niyetli ve merhametsiz kişilerin mevlit okutmanın günah olduğuna dair sözlerine karşılık birkaç kelimeyle bunlara cevap vermek amacıyla bu risaleyi yazdığını belirtir. Mehmed Fevzî, daha önce yukarıda bizim de ifade ettiğimiz gibi ilk mevlit merasiminin 604/1207 yılında Melik Efdal Muzaffereddin isimli bir padişah tarafından Musul'da düzenlendiğini, 710/1310 yılından itibaren de Mekke, Medine, Şam, Kudüs, Halep, Belh, Buhara gibi birçok şehirde bu törenlerin yapıldığını söyler.<sup>30</sup> Bunun ardından Hz. Peygamber'in "*Ümmet dalâlet üzerine birleşmez*" hadis-i şerifini delil göstererek icmâ-yı ümmet ile mevlit merasimlerinin bid'at-ı hasene olarak nitelendirildiğini ifade eder. Çünkü İbnü'l-Cezerî ve İbn-i Hacer Haysemi gibi âlimler de Hz. Peygamber'i övmek için ne kadar eser yazılsa yine de hakkıyla bunun başaramayacağını söylemektedirler. Yine İmâm Busîrî'nin Kasîde-i Bürde'sinden bir beyit örnek vererek Hristiyanların Hz. İsa'ya dediklerini dememek şartıyla yani Allah'ın oğludur şeklinde

<sup>27</sup> Mehmed Fevzi Efendi, *İsbâtü'l-muhassenât*, s. 1.

<sup>28</sup> Mehmed Fevzi Efendi, *İsbâtü'l-muhassenât*, s. 2.

<sup>29</sup> Mehmed Fevzi Efendi, *İsbâtü'l-muhassenât*, s. 3.

<sup>30</sup> Mehmed Fevzi Efendi, *İsbâtü'l-muhassenât*, s. 4.

bir iddiada bulunmadıktan sonra Hz. Peygamber'in övülebileceğini ifade eder.<sup>31</sup>

Daha sonraki bölümlerde müellif, Hz. Peygamber'i sevmenin önemine dair bazı ayet ve hadisler örnek vererek mevlidinde bu amaca hizmet ettiğini söyler. Mehmed Fevzî, mevlidin bid'at olmadığını söylemekle yetinmeyerek Hz. Peygamber'e karşı duyulan muhabbeti artıracığını da ifade eder. Muhabbet-i Muhammediyye'nin de müslümanlara yedi faydası olacağını örnekleriyle ifade eder. Fevzî Efendi her maddenin sonunda konuyu özetleyen bir de mesnevi yazar. Buna göre mevlidi okumanın ve dinlemenin faydaları şunlardır:

1. Mevlidin Hz. Peygamber'e olan muhabbeti artıracığını söyleyen müellif, bunun karşılığının da cennette alınacağını söyler. Çünkü Hz. Peygamber, sünnetine ittiba edenin ve sünnetini sevenin cennette kendisiyle beraber olacağını söylemiştir.<sup>32</sup>

Her ki kalbinde anın var hubb-ı mahbûb-ı İlâh  
Cennet-i a'lâda komşusu olur bî-iştibâh  
Çün hadisinde buyurdu Hazret-i Hayrû'l-Beşer  
Ki ma'îşetde olur her kim beni cândan sever

2. Hz. Peygamber'i seven kişiler cennette aynı zamanda diğer peygamberler, sadıklar, salihler ve şehitlerle de beraber olacaktır. Buna örnek olarak da asr-ı saadetten bir olay anlatılır. Sahâbeden Sevbân, bir gün Hz. Peygamber'e gelir ve ahirette kendisini göremeyeceği için çok üzüldüğünü söyler. Bunun üzerine Allah'a ve Peygamber'e itaat edenlerin peygamberlerle sıddıklarla, şehidlerle ve salih kimselerle beraber olacağını ifade eden Nisâ Sûresi 69. ayeti nazil olur:<sup>33</sup>

Her ki Allah'a itâ'at hem Resûl'e inkıyâd  
Eyleye kalbin ider Mevlâ anın dâreyinde şâd  
Çün nebîler hem de sıddık u şehîd ü sâlihîn  
Hep olurlar bi'l-ma'îyye dâr-ı hulde dâhilîn

3. Hz. Peygamber'i seven, müslüman olmasa bile yine de karşılığını görecektir. Buna delil olarak ise Hz. Peygamber'in amcası Ebû Leheb gösterilir. Bilindiği gibi Ebû Leheb, Hz. Peygamber'in amcasıdır ve peygamberliği esnasında Hz. Muhammed'e en büyük

<sup>31</sup> Mehmed Fevzî Efendi, *İsbâtü'l-muhassenât*, s. 4.

<sup>32</sup> Mehmed Fevzî Efendi, *İsbâtü'l-muhassenât*, s. 8-9.

<sup>33</sup> Mehmed Fevzî Efendi, *İsbâtü'l-muhassenât*, s. 9-10.

kötülükleri yapanların başında gelmektedir. Bu yüzden hakkın-  
da Tebbet Sûresi'nde "Ebû Leheb'in elleri kurusun." şeklinde ayet  
nazil olmuştur. Fakat buna rağmen Hz. Peygamber'in doğumunu  
kendisine müjdeleyen Suveybe adındaki cariyesini çok sevinerek  
azat etmesi onun cehennemdeki azabının bir ölçüde hafiflemesine  
sebepe olmuştur. Ebedî cehennemle cezalandırılan Ebû Leheb, bu  
hareketinden dolayı her yıl Hz. Peygamber'in doğum gününde iki  
parmağı arasından akan sudan içermiş ki bu mükafatın sebebi Hz.  
Peygamber'e bir miktar muhabbet etmesidir. Fevzi Efendi, böylesi-  
ne bir inkârcının bu tür bir nimete nail olmasını örnek göstererek  
ümme-i Muhammed'in ödülünün daha da büyük olacağını ifade  
eder:<sup>34</sup>

Sâbıkân küffârdan bir kimse sevmişdi anı  
Şimdi nîrânda soguk su saky ider Rabb-i Ganî

...

Hubb-ı pâki mürde-i sad-sâleyi ihyâ ider  
Hem cehennemde yanan âteşleri itfâ ider

4. Muhabbet-i Muhammediyyenin bir diğer faydası ise sonra-  
dan müslüman olanlar hakkındadır. Bu konuda Fevzi Efendi bir kıs-  
sa anlatır. Buna göre Mısır'da yaşayan ve kalbi Hz. Peygamber'in  
muhabbetiyle dolu bir müslüman zat, her sene evinde mevlit oku-  
tur ve ziyafet verirmiş. Bu müslümanın Yahudi olan komşularından  
bir kadın, bu kutlama ve merasimin anlamını merak eder. Aynı ge-  
ce Hz. Peygamber'i rüyasında görür. Hz. Peygamber'in ahlakından  
ve söylediklerinden etkilenen Yahudi kadın bunun üzerine rüyasın-  
da müslüman olur. Kocasını da aynı rüyayı görmüştür. Her ikisi  
müslüman olarak komşularının tertip etmiş oldukları mevlid-i şerifi  
dinlemeye giderler:

Fevzi Efendi, bu hikâye üzerinden mevlidi dinleyenlerin etkile-  
yerek müslüman olabileceğini anlatmaya çalışmıştır:<sup>35</sup>

Kâfirin gönlinde olsa ger muhabbet zerre-vâr  
Cism ü cânını harâmdır eylemek ihrâk nâr  
Çünkü bî-şekk bâ-hidâyet olur encâm müslümân  
Dü-cihânda olur elbet meskeni dârü'l-emân

5. Mevlidin bir diğer faydası da mevlit tilâveti sırasında dinle-  
yenlerin Hz. Peygamber'e salavât getirmelerine sebep olmasıdır. Bu

<sup>34</sup> Mehmed Fevzi Efendi, *İsbâtü'l-muhassenât*, s. 10-11.

<sup>35</sup> Mehmed Fevzi Efendi, *İsbâtü'l-muhassenât*, s. 13-14.

sayede hem Allah'ın rahmetine hem Hz. Peygamber'in şefaatine nail olmak mümkündür. Bu konuda Süleyman Çelebi'nin ve kendisinin yazdığı miraciye ile mevlitlerden örnekler verir. Salavât-ı şerife getirmenin faydalarından bahseder:<sup>36</sup>

Sem'ine girdikçe nâm-ı hazret-i dost-ı Hudâ  
 'Aşkla di es-salâtu ve's-selâm yâ Mustafâ  
 Çünkü böyle dir isen vâsıl olup işbu haber  
 Hücre-i pâkinde mutlak şâd olur Hayrû'l-Beşer

6. Fevzî Efendi, mevlid-i şerif okunan belde ve hanenin Allah tarafından bereketlendirileceğini ifade eder. Bu sayede kıtlığın olmayacağını, sebze ve meyvenin bereketli olacağını, sağlık ve afiyetin tüm halkı kapsayacağını ve düşmanlara karşı her zaman galip gelineceğini söyler. Buna örnek olarak da Hz. Peygamber doğmadan önce Mekke civarında kıtlık olduğunu, doğumundan sonra ise bolluk ve bereketin gelmesini verir. Konuyla ilgili bazı ayetlerden de örnekler verilmek suretiyle Hz. Peygamber'e salavât getirmenin feyz ve bereket kaynağı olduğu söylenir:<sup>37</sup>

İsm ü cism-i pâkidir bâ'is-i füyûz 'âleme  
 Cânib-i Hak'dan 'atâdır nesl-i ibn-i âdeme  
 Kangı yirde bâ-lisân-ı 'aşk olınsa nâmı yâd  
 Bil azîzim hâsıl olur anda feyz-i bî-'aded

7. Mevlidin yedinci ve sonuncu faydası ise mevlid-i şerifin okutulduğu belde ve hanelerin her türlü bela, âfet ve çeşitli marazlardan emin olacağıdır. Fevzî Efendi, bir beldede kıtlık, veba veya düşman istilası gibi bir belâ veya korkular olursa temiz kalple okunacak mevlid-i şerifin bunları def edeceğini söyler:<sup>38</sup>

Olsa şâyed 'âlem-i kevn ü fesâdda bir belâ  
 Ya'ni ta'ûn u vebâ yâhûd ki çok kaht u galâ  
 Def'ine çâre budur kim 'aşk u şevk ile müdâm  
 Okına ol yirde her bâr mevlid-i Hayrû'l-enâm

### Sonuç

Türk-İslam kültüründe önemli bir yere sahip olan mevlit ve mevlit merasimlerinin keyfiyeti üzerine birçok tartışma yapılmıştır. Bu tartışmaların odağında mevlit okuma ve dinlemenin bid'at olup

<sup>36</sup> Mehmed Fevzî Efendi, *İsbâtü'l-muhassenât*, s. 15-17.

<sup>37</sup> Mehmed Fevzî Efendi, *İsbâtü'l-muhassenât*, s. 18-21.

<sup>38</sup> Mehmed Fevzî Efendi, *İsbâtü'l-muhassenât*, s. 21-22.

olmadığı yatmaktadır. Bazı âlimler bu merasimleri bid'at olarak nitelendirmiş, bazıları ise bid'at-ı hasene olarak vasıflandırarak günah olmadığını söylemişlerdir.

Bu tartışmaların içinde kendisi aynı zamanda müftülük ve müderrislik yapmış olan Mehmed Fevzi Efendi'nin yeri ayrıdır. Çünkü kendisi hem bir mevlit şairidir, hem de fetva makamında bir isimdir. Bu çerçevede mevlit okuma ve dinlemenin caiz olduğunu delil ve örnekleriyle açıklayan bir risale yazmıştır. Risalesini yer yer manzumelerle süsleyen Fevzi Efendi, mevlidin önemini dinî ve kültürel sebepleriyle açıklamıştır. Bir anlamda mevlit müdafası yapmıştır.

Müellif, risalesinin birçok yerinde Hz. Peygamber'e duyulan sevginin önemi ve gerekliliğinden bahsetmektedir. Kendisinin de iki miraciye ve üç mevlit yazarak muhabbet-i Muhammed'e katkıda bulunduğunu, mevlitlerini masraflarını karşılayarak değişik belde-lerde okuttuğunu ifade etmektedir. Bu sayede mevlit okutulması için herkesi teşvik etmek istemektedir.

Bu bağlamda Mehmed Fevzi Efendi'nin yazdığı şiirler ve risalelerle gerçek bir Hz. Muhammed âşığı olduğunu görmekteyiz. O, son devir Osmanlı ulemâsı içinde gerek edebî kişiliğiyle gerekse din adamı kimliğiyle takdire şayan bir şahsiyettir.

Metin

İşbâtü'l-Muḥassenât Li-tilâvet-i Mevlid-i Seyyidü's-Sâdât

(s. 1) İşbu risâle-i şerifenîñ ismi "*İşbâtü'l-Muḥassenât Li-tilâvet-i Mevlid-i Seyyidü's-Sâdât*"dır. Ve mü'ellifi daḡı Edirne Müfti-i esbakı el-ḡâc Mehmed Fevzi Efendi'dir. Ki cem'iyet yapup da mevlid-i şerîf okutmaq ve dinlemek bid'atdır ve günâhdır dimekde bulunân ba'zı kesânîñ kelâmılarını redd ü ibtâl için te'lif eylemişdir.

Mevlid okutmaq bid'atdır, câ'iz degildir diyenlere redd için "*İşbât-ı Muḥassenât*" nâm risâle-i mergûbedir.

Bi'smillâhi'r-raḡmani'r-raḡîm

(s.2) Her-bâr *lem-yelid ve lem-yüled* olan Ḥudâ-yı Kird-gâr'a ḡamd ü şenâ-yı bisyâr ve şükr-i şad-hezâr olsun ki Raḡmeten li'l-âlemîn olan Ḥabîb-i ekremîni bizlere iḡsân eyledi. Ve şalât u selâm-i bi-şümâr ol Resûl-i Mevlâ-yı âmürz-gâra olsun ki şefî'ü'l-müznibîn olarak teşrîf-i cihân buyurup bizleri şâdân eyledi. Ve âl ü aşḡâb-ı kirâm o livâü'l-iḡtirâmına tarzî-hâ-yı hezâr-ender-hezâr olsun ki her birisi mânend-i nücûm-ı âsumân tenvîr-i âlem ü âlemyân buyurup bizim için tarîḡ-i Ḥaḡḡ'ı ayân u beyân eyledi. Ba'dezâ işbu cümleden ednâ ve şâḡib-i zünûb-ı bî-add ü iḡsâ velâkin mü'min ü muvaḡḡid ve ez-cân u dil maḡabbet-i Ḥabîb-i Ḥudâ olan 'abd-i faḡîr ü ḡaḡîr Edirne Müfti-i esbakı el-ḡâc Muḡammed Fevzi ferraḡa'llâhu bâlehu ve aşlaḡa ḡâlehu bi-ḡürmetin men bihi 'azze.

İşbu “*İşbâtü'l-Muhasenât Li-tilâvet-i Mevlid-i Seyyidü's-Sâdâ'*” nâm risâle-i muhtaşara-i nâcizânesindedir ki bu 'abd-i 'âciz be-tevfikâ te'âlâ tâ şıgar-ı sinn-i 'âcizânemden beru mevlid-i şerîf okutmak ve diñlemekde pek çok 'aşk u iştiyâkıım vardır. Hatta bundan elli iki sene aqdem şağîrû's-sinn bulındığım hâlde Mekke-i Mükerreme'den 'avdetimde Ma'nîsâ şehrinde Hâfîniye Medresesinde li-ecli't- tağ-şîli'l-'ulûm hücre-nişîn iken min-ğayr-i haddin bir gece hücre-i 'âcizânemde muhtaşarca bir mevlid-i şerîf cem'iyeti teşkil ve üstâz-ı ekremim el-merhûm el-hâc Evliyâ-zâde el-hâc 'Alî Rızâ Efendi (s. 3) Hâzretlerini ve diğere ba'zı dersî'âm h'âce efendileri da'vet ve mevlid-i şerîf kırâ'at itdirmek hıdmetiyle ibtiğâ-yı rızâ-yı Mevlâ-yı celil eylemişdim. İşte tâ o zamândan bed' ile bu zamâna gelinceye kadar,

“<sup>39</sup>بلا ترك أينما كنت وحيثما سكنت” her sene mevlid-i şerîf kırâ'at itdirmekle şân-ı 'âlî-i Hâzret-i Peyğamber'i tebcil iderek mübâhât u iftihâr ve zünübuma istiğfâr ve duğûl-ı gül-zâr-ı ferağ u mesârr eylemekdeyimdir. Ve hatta sultânü'l-'âşîkîn şahib-i Muhammediye Yazıcı-zâde Mehmed Efendi (quddise sırruhu'l-azîz)

Düzülmüşdür niçe mevlid kitâbı

Yazılmışdır niçe evşâf-ı kübrâ

buyurduğı mişillu bu 'abd-i 'âciz dağı 'Arabiyyü'l-'ibâre Quddsiyyü'l-minhâc fi İcmâl-i Bahşi'l-mî'râc ve yine Türkiyyü'l-'ibâre Quddsiyyü's-sirâc fi Nazmi'l-mî'râc nâm mi'râciyye-i şerîfelerden başka 'Arabiyyü'l-'ibâre Quddsiyyü'l-keâm fi Mevlidi'n-Nebiyy 'aleyhi's-selâm ve yine Türkiyyü'l-'ibâre Quddsiyyetü'l-ağbâr fi Mevlid-i Ahmedî'l-Muhtâr ve kezâlik İcmâlü'l-keâm fi Mevlidi'n-Nebiyy 'aleyhi's-selâm nâm üç 'aded mevlid-i şerîf risâleleri te'lif eyleyüp vekillerim vâsıtalarıyla Medîne-i Münevvere nevvarahâ'llâhu Te'âlâ ilâ yevmi'l-âhîrede ve Kayseriyye ve Edirne beldelerinde maşâriflerini gönderüp beher-sene okutdurmağdayımdır. Ancak bu günlerde ba'zı aşhâb-ı kalb-i nâ-şâf ve eşhâş-ı bî-inşâf zuhûr idüp öyle mevlid-i şerîf okutmak bid'atdır ve günâhdır gibi tefevvuhât-ı nâ-sezâ ve mağâlât-ı nâ-revâda bulunurlar imiş diyerek mesmû'-'âcizânem olmağla hemân kalem-i diyânet-raqam-ı gayreti yedime alup lâ-'ale't-ta' yin ve't-teşhîz öyle hasâra ictisâr eyleyenleriñ kelimât-ı bâtıllarını redd ü inkâr vâdisinde bir kaç kelimecik tahrîr eylemege niyyet eyledim. Şöyle ki böyle mevlid-i şerîf-i Nebeviyyi teşkil-i cem'iyet eyleyüp de teberrüken okutmak gerçi aşhâb-ı güzîn (rıdvânü'llâhu te'âlâ 'aleyhim ecma'în) efendilerimiziñ zamân-ı 'âlilerinde ve daha soñra tâ altıyüz dört senesine gelinceye kadar de'b-i eşlâf-ı kirâmdan degil idiyse de târiğ-i mezkûrede ya'ni altıyüz dört senesinde Melik Efdal Muzañfere'd-dîn nâm bir pâdişâh âğâh-ı diyânet-penâh diyâr-ı Muşûl'da ol vaqtîñ kâffe-i 'ulemâ-yı 'ızâm ve meşâyih-i kirâmını (s. 4) ve şulehâ-yı ulu'l-ihtirâmını ve 'avâm u havâs-ı kâffe-i âhâlî-i İslâm'ını da'vet ve ta'âmlar ve şekerler ve şerbetler bezliyle bast-ı mevâ'id-i ni'met eyleyüp kemâl-i ta'zîm ve 'aşk u şevk-i 'azîm ile mevlid-i şerîf kırâ'at ve herkesiñ o cihetle me'vâlarını keenne bağı cennet ve dürçe-i derûnlarını pür-ferâğ u meserret eyledi. İşte ol-zamândan ya'ni yedi yüz on senesinden beru Mekke-i Mükerreme ve Medîne-i Münevvere'de ve Şâm-ı Şerîf ve Quddüs-i şerîf ve Haleb ve

<sup>39</sup> “Nerede olursam olayım, nerede ikâmet edersem edeyim hiç terketmeksizin” anlamında bir ibare.

sâ'ir kâffe-i bilâd-ı 'Arabistân ve Belh ve Buḥârâ'da ve dârü'l-ḥilâfetü'l-'aliyye olan İstanbul'da ve diyâr-ı Anaṭolı ve Rûm ili memâlikinde her sene mevlid-i şerîf kırâ'at itdirilmektedir. Bu taḳdîrce bunuñ ḥaḳḳında "لا تجتمع أمتي على الضلالة"<sup>40</sup> ḥadîs-i şerîfi muḳtezâsına bayağı icmâ'-ı ümmet vâḳi' olmuştur. Aşlâ 'ulemâ-yı dîn-i mübîn ve fuзалâ-yı güzîn ve muḥaḳḳıḳîn ve müdeḳḳikîn taraflarından bir zât redd ü i' tirâz yolına zâhib olmayup cümlesi ḳabûl ve taḥsîn eylemiştir. Fi'l-vâḳi' bida' vü bidâ'a ve bid'at bâların kesriyle şonradan ihdâs olunmuş bir şey dimekdir. Ancak bu bid'at iki dürlü olup birisine bid'at-ı seyyie ve bid'at-ı ḳabîḥa dinür ki bunuñ ḥaḳḳında

"كل بدعة ضلالة و كل ضلالة في النار"<sup>41</sup> buyurulmuştur. Ve birisine bid'at-i ḥasene ta' bîr olunur. Meşelâ ezḳâr için tesbîḥ ve ta'âm için ḳaşıḳ isti' mâl eylemek ve ezân için minâre yapmak gibi. İşte mevlid-i şerîf kırâ'at itdirmek bid'at-ı ḥasene-i mübârekedendir. Bunu taḳbîḥ eylemek ma'âza'llâh büyük ḥatâdır. Ḥaṭta 'ulemâ-i zamân İbnü'l-Cezerî ve İbn-i Ḥacer Haysemî buyururlar ki bu mevlid-i şerîf ḥaḳḳında ne ḳadar tekellüfler ve ta'zîm ü tekrîmler ve şarf-ı nuḳûd u mevcûdlar ve bezl-i mechûdlar idilse yine azdır, yine lâyıḳıyla ḥaḳḳı edâ olunamaz. Binâen 'aleyh İmâm Buşîrî ḥazretleri Ḳaşıde-i Bürde'niñ bir beytinde:

دع ما ادعتم النصارى في نبيهم

42 و احكم بما شئت مدحا فيه و احتكم

diye buyurmuştur ki ma'nâsı Naşârâ'niñ peygamberleri ya'ni Ḥazret-i 'İsâ 'aleyhi's-selâm ḥaḳḳında iddî'â eyledikleri ya'nî Allâh'ın oğludur didiklerini terk ile ya'ni onların iftirâ (s. 5) ve bühtân eyledikleri mişillu sen daḫi Muḥammed 'aleyhi's-selâm Allâh'ın oğludur dime. İşte bu sözi geçdikden şonra Ḥazret-i Muḥammed 'aleyhi's-selâmın ḥaḳḳında medḥ ü şenâ cihetinden her neyi murâd ider iseñ ḥükm eyle ki ne ḳadar medḥ eyleseñiz lâyıḳı vechle medḥ ü şenâsını edâ idemezsiniz dimekdir. Fi'l-vâḳi' ba'zî 'ulemâ inkâr eylediler ise de mevlid cem'iyyeti diyerek 'aḳd-i cem'iyet eyleyüp de anıñ zımnında birṭaḳım velîme-i izdivâc ve velîme-i ḥitânda 'avâm nâsın yaptıkları gibi defler ve ṭabullar ve sâ'ir âlât-ı lehvîyeler isti'mâl ve aşl-ı mevlid-i şerîf añlaşılmaz meretebe fâḫiş teğannîler eyleyenleri inkâr eylediler yoḫsa aşl-ı mevlid-i şerîf-i nebevîyi inkâr eylemediler. Çünkü bu mevlid-i şerîf kırâ'atini icrâ eylemek muṭlaḳa ol Resûl-i â'zam-ı Ḥudâ ve maḫbûb-ı ekrem-i Mevlâ'ya muḥabbetden nişân eyleyeñi ve aşlâ zımnında muḥâlif-i şer'-i şerîf bir şey'

<sup>40</sup> "Ümmet, dalâlet üzerine birleşmez." (Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, C: 14, Hadis no: 2167, Çağrı Yay., İstanbul 1992, s. 466.

<sup>41</sup> "Bütün bid'atler dalâlettir ve bütün dalâletler cehenneme götürür." *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, C: 1 (hızl.: Haydar Hatipoğlu), Kahraman Yay., İstanbul 1982, s. 69.

<sup>42</sup> "Hristiyanların nebilerine dediklerini dememek şartıyla Hz. Peygamber'i öv övebildiğin kadar." Bu beyitteki ifade Hz. Peygamber'in bir hadîs-i şerîfine dayanmaktadır: "Hristiyanların (peygamberleri) İsâ'yı övmeye aşırı gittikleri gibi siz de beni övmeye aşırı gitmeyin."

bulunmadığı “من أحب شيئا فقد أكثر ذكره”<sup>43</sup> medlûlınca bî-iştibâhdır. Ve ol Maḥbûb-ı Hudâ’ya maḥabbet ve sünnet-i seniyyesine imtişâl ve şerî’at-ı muṭahharasına itâ’at ise elzendir ki Allâhu Zü’l-celâl Süre-i Âl-i ‘İmrân’da: “قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم”<sup>44</sup> buyurmuşdur. Bu âyet-i kerîmeniñ ma’na-yı şerîfini güzelce bilmek sebeb-i nüzûlını bilmek ile hâsıl olur. Şöyle ki bir gün Resûl-ı âzam-ı Hudâ ‘aleyh-i efdâlü’t-tahâyâ efendimiz ḥazretleri kendüsine yeñice peygamberlik geldiği şıralarda Mescid-i Harâmda ḥuzûr-ı Ka’be-i mu’azzamaya varup gördi ki birtakım kefere-i Kureyş ‘ibâdet-i bâtila ile tapdıkları putlarını önlerine koyup üzerine deve kuşu yumurtaları aşup ve kulaqlarına küpeler takup secde etmekle meşgûl oluyorlar. Ol zamân Ḥazret-i Peygamber Efendimiz şalla’llâhu te’âlâ ‘aleyhi vesellem buyurdu ki “Ey Kureyş tâ’ifesi v’allâhu’l-‘azîm sizler pederiñiz Ḥazret-i İbrâhîm ve Ḥazret-i İsmâ’îl ‘aleyhimâ’s-selâmîñ millet-i pâkizesine muḥâlif idiyorsunuz. Bu vechle nefsu’l-emrde ma’bûdun bi’l-ḥaḳḳı li’l-ḥalḳ olan Allâh-ı zü’l-celâliñ ‘ibâdetini terk ve bâtil olarak bilâ-fâ’ide böyle kendü elleriñiz ile ḥacerden ve şecerden yapıdığınız putlara ‘ibâdet idiyorsunuz.” Ol-vaḳt ol kâfirler de didiler ki: “Bizim bu putlara tapdığımız mücerred, bizim Allâh-ı zü’l-celâli sevdiğimizdendir ki bunlar bizi Allâh’a yaḳîn eylesünler, yoḫsa nefsu’l-emrde aşıl bizim ma’bûdumuz Allâh-ı zü’l-celâldir.” Ol-vaḳt (s. 6) Cenâb-ı Rabbü’l-‘âlemîn işbu âyet-i kerîmeyi bi’l-inzâl buyurdu ki; Yâ Muḥammed cenâb-ı sa’âdet-me’âbiñ şu kâfirlere beyân idüp di ki: “Eğer sizler şaḫîhen Allâh’ı sever oldıñız ise baña ittibâ’ idiñiz. Eğer sizler baña tâbi’ olur iseñiz Allâhu Zü’l-celâl ḥazretleri daḫi sizlere maḥabbet eyleyüp sizlerden râzî ve ḥoşnûd olur, yoḫsa ‘ibâdetu’llâhı terk eyleyüp de puta tapdığınızdan râzî olmaz ve sizlere maḥabbet eylemez dimekdir.” Şimdi bundan bilâ-şübhe ma’lûm oldu ki kulların Ḥazret-i Resûlu’llâh’ı cân u dilden maḥabbet-i şaḫîha ile sevmeleri be-heme elzendir. Çünkü maḥbûba maḥabbet maḥbûba itâ’at ile olur ve maḥbûba itâ’at muḥabbetden neş’et ider ki insân ‘âşî oldığına maḥabbet eylemez ve sevdiğine ‘âşî olmaz. Belki yolına cânını fedâ ve ḳurbân ider. Nitekim Ḥazret-i Mevlânâ ḳuddise sırruhu’l-‘azîz Meşnevî-i Şerîf’inde:

An direm dâden şaḫîrâ lâyıkest

Cân süpürden ḥûd seḫâ-yı ‘âşîkest<sup>45</sup>

diye buyurmuşdur ki, ma’nası bir kimseniñ diger bir kimseye para virmesi seḫâ ve cömerdlere lâyıḳdır ancak cânını fedâ itmesi ‘âşîḳ-ı ḫaḳîḳî olan zâtların seḫâvetidir. Ya’ni ‘âşîḳ olan para nerede ḳaldı, maḥbûbı yolına cânına virir dimekdir. Ve kezâlik şâḫîb-i tefsîr Ebu’l-Leyş-i Semerḳandî ḥazretleri ba’zı şu’arâ-yı bülegâdan naḳle bu maḳâma münâsib bir ḳıṭ’a îrâd ider:

تعصى الاله وأنت تظهر حبه

<sup>43</sup> “Kim bir şeyi çok severse onu çokça zikeder.”

<sup>44</sup> “De ki; Eğer siz Allah’ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizleri sevsin.”

(Kur’an-ı Kerîm Meâlî (haz: Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin), 3/31, DİB Yay., Ankara 2001, s. 53.)

<sup>45</sup> “Herkesin başışı cömertliği nispetindedir. Mal cömerdine yakışan malından vermektir. Ancak âşıkların cömertliği canını feda etmesidir.”



فيع هذا الذى فى الفعال بد

لو كان حبك صادقاً لأطعته

46 إن المحب لمن يحب مطيع

ma'nâsi da "Ey Allah'a âsî olan kimse sen Allâh'a âsî olursañ hâl bu ise yine muhabbeti ızhâr ve du'â idersin ya'ni hem Allah'ı severim dersiñ ve hem de emr-i şerîfini tutmaz ve nehyinden ictinâb eylemezsiñ. İşte seniñ bu hâliñ ef'âl ü ahvâl içinde pek ağreb bir hâldir. Çünkü eger seniñ muhabbetiñ şâdıka olaydı emr-i şerîfini tutup nehyinden ictinâb ider idiñ." Zîrâ maḥabbet-i şahîḥa ile muḥibb olan kimse sevdiği zâta muḥîc olur demekdir. Ḥazret-i Faḥr-i 'Âlem şalla'llâhu te'alâ 'aleyh-i ve's-sellem Efendimiz bir gün ber-vech-i âtî bir ḥadîs-i şerîf buyurdılar ve bu ḥadîs-i şerîfi muḥarricîn kirâmından ba'zıları (s. 7) Enes bin Mâlik raḍıya'llâhu te'alâ 'anh ḥazretlerinden taḥric eyledi ise de İmâm Buḥârî ḥazretleri Ḥazret-i 'Ömer raḍıya'llâhu te'alâ 'anh ḥazretlerinden taḥric-i rivâyet eyledi. Şöyle ki:

وعن أنس رضي الله تعالى عنه انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يؤمن أحدكم حتى يكون أحب إليه من نفسه و ماله و ولده و الناس أجمعين وفي حديث عمر أنه قال أنت أحب إلي يا رسول الله إلا من نفسي التي بين جنبي فقال له صلى الله تعالى عليه وسلم لا تكون مؤمناً حتى يكون أحب إليك من نفسك فقال عمر والذي أنزل عليك الكتاب لأنت أحب إلي من نفسي التي بين جنبي فقال رسول الله له صلى الله تعالى عليه وسلم الآن يا عمر قد تم إيمانك

ma'nâ-yı münîfi de Enes bin Mâlik raḍıya'llâhu te'alâ 'anh ḥazretlerinden şöyle rivâyet olındı ki: Ḥazret-i Faḥr-i 'Âlem şalla'llâhu te'alâ 'aleyhi ve-sellem Efendimiz buyurdılar ki: "Ey benim aşḥâb-ı kirâmum siziñ hiç biriñiz mü'min olamaz tâ ki ben anıñ cânından mâlından ve veledinden ve vâlidinden ḥâşılı anasından ve babasından ve cümle insanlardan daha ziyâde sevgili olıncaya kadar." ve Ḥazret-i 'Ömer raḍıyallâhu te'alâ 'anhüñ rivâyet eylediği ḥadîs-i şerîfinde şöyledür ki: Ol zamân Ḥazret-i 'Ömer buyurmuş ki: "Yâ Resûla'llâh Cenâb-ı Sa'âdetiñ benim 'indümde herkesden ve her şeyden ziyâde sevgilisiñ." der. "Ammâ lâkin iki yanımıñ ara yirinde bulınan cânımdan daha ziyâde sevgili degilsin. Ya'ni bi't-tabîc cânım daha kıymetlidir." Ol vaḫt Ḥazret-i Peygamber şalla'llâhu te'alâ 'aleyhi ve-sellem Efendimiz Ḥazret-i 'Ömer'e ḥiṭâben buyurdı ki: "Yâ 'Ömer ben seniñ 'indiñde cânımdan daha ziyâde sevgili olıncaya kadar seniñ imâmıñ tamâm olmaz." Ol-vaḫt Ḥazret-i 'Ömer daḥi: "Yâ Resûla'llâh şol Ḥazret-i Allâh-ı Zü'l-celâl'e yemin iderim ki seniñ üzeriñe Kitâb-ı Qur'ân-ı 'Azîmü's-şâm inzâl eyledi. Cenâb-ı Sa'âdetiñ benim 'indimde iki yanımıñ ara yirinde bulınan cânımdan daha sevgilidir." Ol-vaḫt Ḥazret-i Peygamber şalla'llâhu te'alâ 'aleyhi ve-sellem: "Yâ 'Ömer işte şimdi imânıñ tamâm oldı" diye buyurdı demekdir. Ḥâşıl-ı kelâm cümle 'ibâdu'llâh Cenâb-ı Maḥbûb-ı Ḥudâ 'aleyhi ef'âlü't-taḥâyâ Efendimiz ḥazretlerini cânından ziyâde sevmek farzdır ve vâcibdir ve pek lâzımdır. Öyle ise zât-ı Muḥammediyyelerine ḥürme-

46 Ey Allah'a âsî kimse, Hem Allâh'a âsî olursun hem de Allâh'a muhabbetini ızhâr edersin. Senin bu hâlin, yaptıkların çok garip bir hâldir. Çünkü senin muhabbetin eğer sadık, gerçek sevgi olsaydı Allâh'ın emirlerini yerine getirir, ona itaat ederdin."

ten ve şân-ı (s. 8) ‘âîlerine ta‘zîmen menkabe-i vilâdet-i pâkizelerini yâd eylemek ya‘ni gerek manzûmen ve gerek mensûren te‘lif olmuş olan mevlid-i şerîf risâlelerini okutmak ve dinlemek ve anıyla kalbleri münşerih olmak ve derûnlarında nûrâniyyet ve mesrûriyyet ve memnûniyyet hâsıl olarak teyemmün ve teberrük eylemek lâzımdır. Zîrâ yukarıda zîkr olındığı gibi ol-vechle mevlid-i şerîfi tilâvet itdirmek zât-ı vâ-berekât-ı Muhammediyelerine maḥabbet eylemekden nişân ider, hemân cenâb-ı Rabbü'l-‘âlemîn Peyğamber ve Şefî‘imiz ve dü-cihânda Veliyyü’n-ni‘metimiz Efendimiz hazretlerine olan maḥabbet ü‘ubûdiyyet ve intisâblarını yevmen-fe-yevmen müzdâd ve gönüllerimizi pür-şâd eyleye, âmîn. Gelelüm bir miqdârda ‘alâ tarîkı’l-icmâl ve’l-icâz ol-vechle maḥabbet-i Muhammediyye üzerine terettüb edecek fâ‘ideleriñ terettüb-i maḥabbet-i mezkûra maḥabbet-i şâdıka vü şahîha olmağla meşrûtdur, yoḥsa yalnız lisân ile “Ben severim.” diyüp de “يقولونه بألسنتهم ما ليس في قلوبهم”<sup>47</sup> âyet-i kerîmesi mişillü kalbiñ muḥâlif bir hâlde bulunması câlib-i fevâ‘id olamaz. Zîrâ aña bir evliyâ-i kirâmdan Şeyḫ Şibli Hazretleri<sup>48</sup> “سميت المحبة محبة لأنها تمحو عن القلب ما سوى المحبوب” buyurur ki ma‘nâsı: Muḥabbete maḥabbet tesmiye olunmuşdur ki, aşl-ı maḥabbet muḥib olan kimseniñ kalbinden maḥbûbdan ma‘adâ seni maḥv ider dimekdir. Kuşaçalı meşhûr İbrâhîm Efendi’niñ ebyât-ı mürşidânesinden bir beyt Şibli’niñ kelâmını mü‘eyyed ve bu maḥâma pek münâsibdir. Lâkin mısrâ‘-ı evveli ḥâtırma gelemediğinden min gayri ḥaddin bir mısrâ‘-ı evvel tertib idiverdim. Şöyle ki:

Hazret-i Ḥaḫḫ’uñ cemâl-i pâkine ‘aşık olan

Ḥâne-i kalbinde Ḥaḫḫ’dan gayrı mihmân istemez

Şimdi bu maḥabbet-i şâdıka-i Muhammediyye üzerine ber-vech-i âti terettüb idecek fâ‘ideleriñ ta‘dâd u şübûtlarına kütüb-i mu‘tebere-i İslâmiyye’niñ kâffesinde bi’l-ittifâk ḥükm olunmuşdur. (Evelkisi) ol-vechle maḥabbet-i Muhammediyye ile maḥabbet olan kimseniñ cennet-i a‘lâda ol maḥbûb-ı Ḥudâ ‘aleyhi efḍalü’t-taḥâyâ Efendimiz hazretleriyle beraber olmasıdır, ya‘ni cennet-i (s. 9) firdevs-i a‘lâda pek yakîn komşu olmasıdır. Zîrâ Hazret-i Seyyidü’l-enbiyâ ‘aleyhi efḍalü’t-taḥâyâ Efendimiz Enes bin Mâlik raḍıya’llâhu ‘anhdan rivâyet olunan bir ḥadıṣ-ı şerîflerinde “من أحب سنتي فقد أحبني ومن أحبني كان معي في الجنة”<sup>49</sup> diye buyurmuşdur ki ma‘nâsı-ı münîfi: “Eger bir kimse benim sünnet-i seniyyemi sevse ya‘ni maḥabbet eylese beni sevmiş olur ve bir kimse beni sevse cennet-i a‘lâda benimle beraber olur.” dimekdir.

Meşnevî:

Her ki kalbinde amîñ var ḥubb-ı maḥbûb-ı ilâh

<sup>47</sup> “Onlar kalplerinde olmayanı dilleriyle söylerler.”. (Kur’an-ı Kerim Meâli, 48/11, s. 511.)

<sup>48</sup> “Muḥabbet, kalpten sevginin dışında olan herşeyi sildiği için muḥabbet diye isimlendirilmiştir.”

<sup>49</sup> “Kim benim sünnetimi sever ise beni sevmiş olur. Beni seven kimse ise cennette benimle beraber bulunur.” Tirmizî, Sünenü’t-Tirmizî, C: 14, Hadis no: 2678, Çağrı Yay., İstanbul 1992, s. 46.

Cennet-i a' lâda qomşusu olur bî-iştibâh  
Çün hadîşinde buyurdu Hazret-i Hayrî'l-beşer  
Ki ma'îşette olur her kim beni cândan sever  
Cennet-i firdevs-i a' lâdır maqâmı muqlakâ  
Andadır zîrâ maqâm-ı hazret-i döst-ı Hudâ  
Öyle ise mevlid-i pâki oğut var ' aâşkla  
Göresin tâ ki cemâl-i pâkini şad-şevkle  
Âh bu ' âlemde ne devlet ve ne ni' met Fevziyâ  
Kim oğutsaq mevlid-i pâk-i Resûl'i dâ'imâ

Ve ol fevâ'id-i şerifenîñ ikincisi Efendimiz şalla'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem ile ma'iyetden başka cümle nebîler ve şadıklar ve şehîdler ve şâlihler hazarâtıyla dağı ma'iyet ü murâfaqatda bulunmağdır ki cenâb-ı Hudâ celle ve 'alâ süver-i Qur'âniyye'den Sûre-i Nisâ'da “ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين ”<sup>50</sup> buyurmuşdur ki ma' nâ-yı şerîfi; şol kimse ki Allâh'a ve Resûl'llâh'a mağabbet ider, işte anlar ya' ni anlara itâ'at u mağabbet eyleyenler şol bir zâtlar ile cennet-i a' lâda ma'iyetde ve murâfaqatda bulunurlar ki anlarıñ üzerlerine Allâhu Zü'l-celâl cennet ü cemâl ni' metleriyle in'âm u ikrâm eyledi ve anlar peygamberler ve şadıklar ve şehîdler ve şâlihlerdir dimekdir. Ve bu âyet-i kerîmeniñ sebebi-nüzûlî şöyledir ki; Hazret-i Peygamber şalla'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem Efendimiz'in Şevbân nâmında bir kölesi var idi ki câmından ziyâde Hazret-i Peygamber Efendimiz'i sever ve aslâ huzûr-ı şerîfinden mufâreqata tağammül idemez. Hâşılı hiç ayrılamaz idi ki dâ'imâ huzûr-ı pür-nûr-ı şerîfinde ve hıdmetinde bulunmaq ve cemâl-i pâkini görmek ile mütesellî olur ve anıyla fağr u mübâhât ider idi. (s. 10) Hâl böyle iken günlerden bir gün Hazret-i Şevbân ağlayarak ve hüzün ü melâl âşarı vechinde nümâyân olaraq huzûr-ı Hazret-i Resûl'llâh'a geldiği ve Efendimiziñ dağı kendüsini ol hâl üzere gördüğü cihetle kendüsine Efendimiz şalla'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem “Yâ Şevbân saña ne olmuş ki ben seni bugün müteğayyirü'l-hâl ve mağzûn u münkesirü'l-bâl görüyorum.” buyurması üzerine Hazret-i Şevbân cevâbında: “Yâ Resûl'llâh kuluñuzuñ cism-i 'âcizânemden bir derd ü marâz ve diğeri gûyâ bir elem ü keder yoğdur. Ancağ bu 'abd-i memlûkuñuz Efendimize fevka'l-gâyê 'âşık ve mağabbet-i şâdik olmağla bir dağıka ve belki bir şâniye cemâl-i şerîfiñizi görmemege ve meclis-i pâkiñizden ayrılmaga tağammül idemiyorum. Hâl-bu ise şunu tefekkür eyledüm ki yarın rûz-ı kıyâmetde Efendimiz elbette cennet-i firdevs-i a' lâyâ bî'l-'izzî ve'l-iclâl dâhil olup kuluñuz aslâ cennete giremedigim ve şâyed gîrsem bile Efendimiz derece-i 'ulyâ ve kuluñuz derece-i süflide bulındığım hâlde cemâl-i nürâniyyet-i iştîmâl-i pâkiñizi her-bâr görememege nasıl müteğammil olacağım ve hasret ü iştîyâkıñıza ne vechle müteğammil olacağım.” didi. Ol-zamân cenâb-ı Hudâ celle ve 'alâ; “Yâ Muhammed Şevbân'a söyle ki ben Âzîmü's-şân

<sup>50</sup> “Kim Allah'a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, siddiklarla, şehidlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler.” (Kur'an-ı Kerim Meâlî, 4/69, s. 88.)

*kendüsini dünyâda cemâl-i pâkiñi müşâhede ve meclis-i pâkiñe müdâvemededen mah-rûm eylemedigim gibi rûz-ı âhîretde dañi cemâl-i pâkiñden mah-rûm ve meclis-i tâb-nâkiñden dûr ve mechûr eylemem.”* buyurmak için mağâm-ı tebşîr ü tesliyyede işbu âyet-i kerîme inzâl buyurdu.

Meşnevî:

Her ki Allâh'a itâ' at hem Resûl'e inkıyâd  
Eyleye qalbin ider Mevlâ anıñ dâreynde şâd  
Çün nebîler hem de şiddik u şehid ü şâlihîn  
Hep olurlar bi'l-ma' iyye dâr-ı hulde dâhilîn  
Âh ne devlet anlara bir kimse ger olsa refik  
Şavb-ı mağşûda hemîşe yolları ni' me't-çarîk  
Ni' met-i 'uzmâ ile Hakk kıldı in'âm anlara  
Hem de ikrâm-ı 'azîmle kıldı ikrâm anlara  
Enbiyâ vü evliyâ şeh-râhını tut Fevziyâ  
Tâ bulasın şübhesiz fevz ü necât rûz-ı cezâ

Ve ol fevâ'id-i şerîfeniñ üçüncisi mağabbet-i Muhammediyye'niñ hâliden ve muhalleden cehennemde yanup (s. 11) aşlâ cehennemden çıkmıyacak bir kâfirîñ bile iki parmağı arasından şoğuk şu peydâ olup içmesi ve anuñla sâ'ir ehl-i cehenneme nisbetle bir miqdâr harâreti teskîn olunmasıdır. Şöyle ki haqqında dâ'imâ cehennemde hâliden ve muhalleden kalması ve dâ'imâ 'alevli ve yalınlı ve şiddetli âteşler de yanması beyânında “تبت يدا أبي لهب”<sup>51</sup> sûre-i celîlesi nâzile olan şerrü'l-a'âmândan Ebu Leheb-i bed-mezheb 'aleyh-i mâ-yestahaqq Hazret-i Peygamber şalla'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem Efendimizin 'âlem-i dünyâyı teşrîf buyurdıkları zamân kendüsine Şuveybe nâm câriyesi müjde eyledikte ferahlanup câriye-i mezbûreyi âzâd eylediği cihetle her ne kadar şekâvet-i ezeliyyesi muktezâsı sonradan küfr ü şirkinde ısrâr ve zât-ı Hazret-i Peygamberî'yi ızrâr ve hayli hasârâta ictisâr eylediyse de hîn-i vilâdet-i pâkize-i Muhammediyyede ızhâr-ı meserret u memnûniyyet eylediğini câriyesini âzâd eylediği işbât eylemiş olduğundan Hazret-i Peygamber Efendimiz'in dünyâyı teşrîf buyurduğu işneyn gicesine müşâdif olan her hefte Pazar irtesi merkûmuñ iki parmağı ara yirinden zât-ı Peygamberî'ye hürmeten şoğuk şu peydâ olur ve kâfir-i merkûm dañi andan içer ve ol-vechle bir miqdâr harâreti teskîn olur, diyerek kütüb-i siyer ve tefâsiriñ ba'zılarında mestûrdur. Şimdi bundan 'ibret almalı ki muhalledün fi'n-nâr olan bir kâfir-i fâcir-i mâkir sâbıqan Hazret-i Mağbûb-ı Hudâ'ya bir miqdâr mağabbet itmiş olması sebebiyle hâlâ cehennemde ber-vech-i mefrûh şoğuk şu içmek ni' metine nâ'il olmuş. Yâ mü'min ü muvaḥḥid olan ümmet-i Muhammed zât-ı pâk-i Muhammediyye'ye mağabbet eyleyüp de muğabbeti muktezâsı mâh-ı mevlid-i şerîfde hâl u kudretince ta'âmı şekerler ve şerbetler bezl iderek cem' iyyet-i 'ağd eyleyüp kemâl-i ta'zîm ü tekrîm ile mevlid-i şerîf-i nebevîler kırâ'at itirdiği ve

<sup>51</sup> “Ebû Leheb'in elleri kurusun.” (Kur'an-ı Kerim Meâli, 111/1, s. 603.)

ızhâr-ı feraḥ u şâd-mânî eylediği hâlde ‘acabâ cânib-i celil-i Hâk’ dan ne derece ücûr u meşûbâtlara ve füyûz u berekâtlara ve yevm-i âhîretde ne dürlü derece-i ‘âlilere nâ’il olur. *Allâhümme yessir lenâ zâlike dâ’imen ma’a şıḥḥati’l-bedenî ve mezîdü’l-ferahî ve ’s-sürûrî ve ziyâdeti’n-ni’ amî ve ’l-ḥayri’l-mevfûrî.*

Meşnevî:

Şübhesizdir cân u dilde olsa ger ḥubb-ı nebî

Cümle âfât u belâyâdan ḥalâş eyler seni

(s. 12) Sâbıḳan küffârdan bir kimse sevmişdi anı

Şimdi nîrânda soğuk şu saḳy ider Rabb-i Ğanî

Bâ’ iş-i ‘izz ü sa’âdet oldı ḥubb-ı Muştafâ

Bâdî-i fevz ü selâmet oldı ḥubb-ı Muştafâ

Ḥubb-ı pâki mürde-i şad-sâleyi ihyâ ider

Hem cehennemde yanan âteşleri itfâ ider

Eyle taşdıḳ Fevziyâ çünki eşaḥdır bu kelâm

Hem de rûh-ı pâkine di eş-şalaṫü ve ’s-selâm

Ol fevâ’id-i şerîfeniñ (dördüncüsü) ḳalbinde şonradan maḥabbet-i Muḥammediyye peydâ olan kâfir ve kâfireniñ ol mâye-i maḥabbet sebebiyle şeref-i İslâm ile müşerref olup devlet-i ‘uzmâ-yı ebediyye ve sa’âdet-i kübrâ-yı sermediyyeye nâ’il olmuştur. Şöyle ki ‘ulemâ-yı ‘ıẓâm ve meşâyih-i kirâmdan Muḥammed bin Hâtem rahmetu’llâh ḥazretleri ḥikâye ider ki diyâr-ı Mısrıyye’de ümmet-i Muḥammediyye-i şâdıḳadan bir ‘aşık-ı zât-ı şerîf var idi ki dâ’imâ sünnet-i seniyye-i Muḥammediyye ve şerî’at-ı muşahhara-i Aḥmediyye üzre sülûk ider ve kemâl-i ‘aşḳ u muḥabbetinden nâşi Ḥazret-i Nebiyy-i zî-şânîñ ism-i mübâreki her nerede ve her ne zamânda yâd olınsa ‘aşḳ u şevḳından nâşi aḳlar ve şalât u selâm getirür idi. Bunuñla beraber her sene mâh-ı mevlid-i şerîf geldikde on ikinci gicesi ‘azîm ziyâfetler tertîb eyleyüp ‘ulemâ vü şulehâ vü meşâyih ve fuḳarâ vü zu’afâyı da’vet ve ta’âmlar ve şekerler yedirdikden ve şerbetler içirdikden ve şadâkalar ve iḥsânlar bezl eyledikden sonra cem’iyyet-i ‘azîme ve ta’zîmât-ı fevḳa’l-‘ade ile mevlid-i şerîf-i cenâb-ı Nebevî’yi tilâvet itdirmekle ol leyle-i mübârekeyi ihyâ ve ümmetiyyet-i şâdıḳalık âdâbını icrâ eyler idi. İşte ber-vech-i meşrûḥ bir mevlid gicesi bâ-‘aḳd-i cem’iyyet mevlid-i şerîf tilâvet itdirdi ise pek yakîn ḳomşusu bulınan bir Yahûdiyye ḥâtûn zevci olan Yahûdî’ye su’al idüp: “*Bu bizim ḳomşumuz bulınan Müslümân her zamân bu vechle tertîb-i cem’iyyet ve herkesi da’vet ve ḥânesiniñ dâḥil ü ḥâricinde pek çok ḳandiller ve fânûslar îḳâd u isrâc eyleyüp etrâf u eknâfi nûr ile münevver eyler. Bunuñ sebep ü ḥikmeti nedir?*” didi. Zevci daḥi cevâbında: “*Eved bunlar Müslümânlar’dır ve bu gece bunlarıñ nebîleriniñ dünyâya geldiği gicedir. Binâ’en-‘aleyh bu vechle bu geceyi ihyâ iderler.*” didi. Ba’dehü mezbûre Yahûdiyye firâşına yatup uyuduğı hâlde rû’yasında (s. 13) gördi ki; bir zât-ı şerîf zuhûr eyledi ki cemâl-i şerîfiniñ nûr ‘âlemi münevver ve mübârek râyiḫası cihâmı mu’atṫar eyledi ve birtaḳım âsumândaki yıldızlar gibi nûrlu yüzlü ve güzel ḳoḳulu zât-ı şerîfler daḥi etrâf-ı erba’asını ihâta eylemiş olarak gelüp ol mevlid oḳutan ḥâ-

neye dâhil oldılar ise ol hâtûn varup çapuda tûran bir kaç zâtlara: “*Bu hâneye dâhil olan zât-ı nûrânî-liqâ kimdir ve bu hâneye niçün gelmişdir?*” diyerek su’âl eyledikde anlar daği cevâbında: “*Ey hâtûn bu zât-ı ahsenü’s-sıfât âhir zamân Peygamberi ve cümle peygamberleriñ eşref ü enveri olan Hazret-i Muhammedü’l-Muştafâ ‘aleyhi efđalü’t-tahâyâ Efendimiz ve efrâfında bulınanlar daği haklarında*” أصحاب كالنجوم بأيهم

أصحاب كالنجوم بأيهم<sup>52</sup> buyurmuş oldığı aşhâb-ı güzîn rıdvanu’llâhu te’âlâ ‘aleyhim ecma’in hazarâtıdır. Bu hâneniñ şahibi bulnan zât daği kendüsiniñ ‘âşık-ı şâdik-ı ümmetlerinden birisi olup her sene bu vechle ol Nebî-i zî-şânîñ düyâyı teşrîfi gicesini ihyâ ve mu’âmelât-ı muqaddeseler icrâ eylediği cihetle hânesi münevver ü mu’athtar olmağla beraber cenâb-ı Hak’ın rahmeti ve bereketleri nâzil ü hâsıl olsun diyerek lutfen ve tenezzülen hânesini teşrîf buyurdu.” diye cevâb virdi. Ol zamân ol Yahüdiyye: “‘Acabâ ben bu çapuda bekleyüp tışaruya çıkdığı zamân mübârek el ve ayaklarını öpsem ve bir iki mes’elecik su’âl eylesem râzı olup cevâp virir mi?’” diyerek su’âl eylediyse anlar daği: “Çapuda beklemek ne hâcet zîrâ ol zât-ı hamîdetü’s-sıfât gâyet merhametlü ve tevâzu’lu ve ümmet-i şâdikalarını muhabbetlü bir zât-ı şerîfdir. Hâde hemân bî-muhabâ içerüye gir ve huzûr-ı şerîfine var ve her ne su’âl idecek iseñ su’âl eyle.” didiler. Ol vaqt mezbûre-i Yahüdiyye içerüye dâhile olup “Yâ Resûlu’llâh” diyince Efendimiz hazretleri daği “Lebbeyk yâ mer’etü” diye buyurdu. Ol vaqt Yahüdiyye-i merķûme didi ki: “Efendim bu câriyeleriñiz cümleden ednâ bir hâtûn-ı haķire bulndığım ve bâ-huşûş siziñ dîn ü milletiniñde bulunmadığım hâlde ne ‘inâyet ü ihsân ve ne tenezzül ü tevâzu’ dur ki ‘Lebbeyk’” diyerek cevâb virdiñiz. Efendimiz daği “Eved, lâkin ben seniñ cemâliñde nur-ı îmân-ı leme’ân ve lisâniñde (s. 14) zülâl-i tevhid-i nebe’ân ider oldığımı müşâhede eylediğim cihetle bu vechle iltifât eyledüm.” diye buyurdu ise Yahüdiyye-i mezbûre daği: “Öyle ise yâ Resûla’llâh bu câriye-i bî-çâreleriñizi ümmetlige kabûl buyurñiz ki ben ba’dehü hezihi’s-sâ’at Yahüdiligi bi’l-külliye terk eyleyüp dîn-i mübîn-i İslâm’ı kemâl-i aşk u şevkla kabûl eyledim. Eşhedü en lâ ilâhe illallâh ve eşhedü enne Muhammeden ‘abduhu ve Resûluhu” didikden sonra hemân uykudan uyandıysa zâhir ü bânînı feyz ü nûr ve ferağ u mesrûr ile mesrûr u şâdân ve qalbini ‘aşk u şevkle mel’ân bir hâlde buldı. Bunuñ üzerine mezbûre: “Âh şu zevcem olan Yahüdi bir maħalle gitse de hemân huzûr-ı hâkim-i şerî’ate varup İslâmiyyetimi ‘arz eylesem.” demekde iken bağıteten zevci kendüsine didi ki: “Benüm mübârek hâtûnum, baña emr eyle ki bu ‘ağd olunacak cem’iyyet-i mübâreke ve ziyâfet-i muqaddese de şarf olunacak ne kadar bâl ü şekerler ve kızılar ve tavuklar ve levâzım-ı sâ’ireler lâzım ise söyle de gidüp bi’t-tedârik cümlesini getüreyim.” Ol zamân hâtûn didi ki: “Naşıl cem’iyyet ve nasıl ziyâfet-i hayr ola.” Cevâbında zevci daği: “Bu gice seniñ ‘âlem-i rü’yâda müşâhede eylediğün aħvâli ben daği müşâhede eyledüm. Hazret-i Peygamber şalla’llâhu te’âlâ ‘aleyhi ve-sellem Efendimiz baña buyurdu ki: ‘Sen fuķaradansiñ kudretüñ yokdur, ancak zevceñe hıdmetde ve mu’âvenetde bulun da sen daği ücür u meşûbât-ı cezilede kendüsine müşârik olup Allâhu Zü’l-celâl hazretleriñiñ ‘ind-i ma’nevîsinde ve benüm ‘indimde maķbûl ve sa’âdet dârına mevşül evliyâu’llâh-ı kirâm zümresin-

<sup>52</sup> “Ashâbım gökteki yıldızlar gibidir. Hangisine tâbî olursanız hidâyete erersiniz.” Kütüb-i Sitte (hzl: İbrahim Canan), Cilt: 12, Akçağ Yay., İstanbul (tarihsiz), s. 246.

den olasın.” Ol-vağt ikisi birden Cenâb-ı Hakk’a hamd ü şükrlere iderek ve memnûn u mesrûr olarak ikisi birden huzûr-ı hâkimü’ş-şer‘e varup dâhil-i dîn-i mübîn-i İslâm ve ‘ulemâ vü şulehânîñ da‘veti ve mevlid-i şerîfiñ kırâ’ati ile dil-şâd u be-kâm ve nâ’il-i merâm oldılar.

Meşnevî:

Bâ‘ış-i nûr u sürûrdur şubhesiz hubb-ı Resûl  
Her ki cândan sevdi anı buldı maşşûda vuşûl  
Kâfirîñ gönlinde olsa ger mağabbet zerre-vâr  
Cism ü cânını harâmdır eylemek ihrâk nâr  
Çünkü bî-şekk bâ-hidâyet olur encâm müslümân  
Dü-cihânda olur elbet meskeni dârü’l-emân  
(s. 15) Niçe küffâr gördi rü’yâda cemâl-i pâkini  
İtdi îmân eyleyüp bûs dâmen-i tâb-nâkini  
Fevziyâ nûrdur haqîkatde o hubb-ı Muştafâ  
Şems-âsâ kanğı kalbe girse eyler pür-şafâ

Ol fevâ'id-i şerîfeniñ (beşincisi) mevlid-i şerîfiñ tilâveti ol meclisde hâzır bulunan istimâ‘ eyleyenleriñ kirâren mirâren şalavât-ı şerîfe getürmelerine sebep olması ve ol-sebeble ‘âmil ü sâmi‘ânîñ dü-cihânda mazhar-ı füyûzât-ı Rabbü’l-‘âlemîn ve nâ’il-i şefâ‘at-ı şefî‘ü’l-müznibîn olmasıdır. Çünkü mevlid-i şerîfiñ eşnâ-yı tilâvetinde Efendimiz’in ism-i şerîfi kirâren mirâren zikr olunacağı tabî‘dir ve her –çend ism-i şerîfi zikr olınduğça işiden kimseniñ şalavât-ı şerîfe getürmesi Hâşîye-i Beyzâvî’de Muhaşşî Şeyh-zâde’niñ: “الأحوط أن تعمل بما اختاره الجمهور وهو وجوبها كلما جرى وذكره صلى الله تعالى عليه وسلم وإن ذكر في مجلس واحد ألف مرة”<sup>53</sup> buyurduğu gibi vâcibdür ki ma‘nâsı ahvat olan seniñ cumhûr-ı ‘ulemânîñ ihtiyâr eyledikleri kavlı ile ‘amel eylemekliğidir. İşte o da Efendimiz şalla’llâhu te‘âlâ ‘aleyhi ve sellemiñ dâ’imâ zikr-i şerîfi cereyân eyledikçe şalavât-ı şerîfeniñ vâcibe olmasıdır dimekdür. Bâ-huşûş sulţânü’l-‘aşîkîn Süleymân Efendi hazretleriñ eşnâ-yı mevlid-i şerîf risâlesinde:

Ger dilersiz bulasız otdan necât  
‘Aşkla şevkle idiñ eş-şalavât  
Buyurduğu ve bu fakîriñ daği *Қудsiyetü’l-ahbâr fî Mevlid-i Ahmedü’l-Muhtâr*  
nâm Türkî mevlid-i şerîf risâlesinde:  
Ola bed’ ü hatm her hayrü’l-keâm  
Cân u dilden eş-şalâtü ve’s-selâm

<sup>53</sup> “Bir amelde ihtiyatlı olan görüş, cumhurun seçtiği ile amel etmendir. Bir meclisde bin defa da zikr olunsa şalla’llâhu ‘aleyhi ve sellemiñ zikrinin her geçtiği yerde ona şalavat getirmek vacibdir.”

Ve kezâlik *İcmâlü'l-kelâm fi Mevlidü'n-Nebî 'aleyhi's-selâm* nâm diger Türki mevlid-i şerîf risâlemizde:

Ravza-i tâb-nâkine her şubh u şâm

Eyle taqdim eş-şalâtü ve's-selâm

Ve kezâlik *Ḳudsiyyü's-sirâc fi Cemâl-i Bahşü'l-Mi'rac* nâm mi'raciyye-i şerîfe risâlemizde:

(s. 16) Biz ki olduk ümmet-i hayrî'l-enâm

Diyelüm gel eş-şalâtü ve's-selâm

Ve kezâlik *Ḳudsiyyü'l-minhâc fi İcmâl-i Bahşü'l-Mi'rac* nâm 'Arabî mi'raciyye-i şerîfe-i risâlemizde:

إن أردتم يا جماعة فتح أبواب المرام

حي قولوا اتفاقا الصلوة والسلام<sup>54</sup>

dinildiği maqâmlarda elbette cümle ile beraber şalavât-ı şerîfe getirilmesi elzemdir. Zîrâ Cenâb-ı Allâhu Zü'l-celâl “يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً”<sup>55</sup> buyurmuşdur ki ma'nâ-yı şerîfi: “*Ey benim vücüd-ı vâcibeme ve ferdâniyyet ü vaḥdâniyyetüme îmân eyleyen kıllarım, benim Peygamber-i zî-şânım üzerine şalavât-ı şerîfe getiriniz ya'nî 'Allâhümme şalli 'ala Muḥammed' diyiniz ve teslim eylemek ile teslim idiniz ya'nî 'Es-selâmu 'aleyke eyyühe'n-nebî'*” diyiniz dimekdir. Ve şalavât-ı şerîfe getürmenin ise pek çok fevâ'id ü menâfi'-i dünyevî ve uhrevîyye müstelzim olması muḥakkıktır. Ḥattâ ekâbir-i aşḥâb-ı güzînden 'Abdurrahman Ebû Hüreyye ve 'Ammâr bin Yâsir raḍıya'llâhu te'âlâ 'anhümâdan ve anlar daḥi Ḥazret-i Faḥr-i 'Âlem şalla'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem Efendimizden rivâyet eylediklerine nazaran Efendimiz şöyle buyurmuşlar ki: “*Allâhu Zü'l-celâl bir melek ḥalk eyleyüp kendüsine cümle işidici olan maḥlûkâtın işitmesi kadar kuvvet-i simâ' i'tâ eyledi ve ol melek benim kabr-i şerîfim üzerinde dâ'imâ kâ'im ü mevcûddur. Benüm üzerime hiç bir kimse yokdur şalavât-ı şerîfe getüre illâ şalavât-ı şerîfe getürdigi zamân ol melek ol kimseniñ ismini ve babasınıñ ismini zikr iderek dir ki: Yâ Muḥammed, fülân oḡlı fülân ya'nî seniñ meşelâ İslâmbol'da yâḥûd Bağdâd'da ümmetleriñden falân oḡlı falân nâmında bir kimse Cenâb-ı sa'âdet-me'âbın ism-i şerîf-i pâkini yâd iderek üzeriñize şalvât-ı şerîfe getürdi.*” Ve kezâlik şahib-i tefsîr Ebû's-Su'üd'un beyânına göre diger bir ḥadîs-i şerîfde Ḥazret-i Peygamber şalla'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem Efendimiz buyurdılar ki: “*Allâhu Zü'l-celâl ḥazretleri baña iki melek yaḳîn eyledi ki benüm ism-i şerîfim hiç bir kimseniñ yanında zikr olnup ol daḥi benüm üzerime şalavât-ı şerîfe getürmez illâ ol melekler ol kimseye cevâb olarak: 'Ey şalavât-ı şerîfe getüren zât, Allâhu Zü'l-celâl seniñ günâhlarıñı 'afv u maḡfîret eylesün.' diyüp sâ'ir melâ'ike-i kirâm daḥi (s. 17) âmîn dirler.*” Ve kezâlik İmâm Suyûtî ḥazretleriniñ “*Ed-Dürre'l-Mensûr*” nâm kitâbında

<sup>54</sup> “İstek kapısını açmak isterseniz, haydi hep birlikte es-salâtü ve's-selâm deyiniz.”

<sup>55</sup> “Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selâm edin.” (Kur'an-ı Kerim Meâli, 33/56, s. 425.)



şöyle mezkûrdur ki İmâm Beyhaķî “Şu‘abu’l-İmân” nâm kitabında ve İbn-i ‘Asâkir ve İbnü’l-Manzur târihlerinde Enes bin Mâlik rağıyallâhu te‘âlâ ‘aleyhi ve sellem Efendimiz: “Siziñ kıyâmet güninde baña pek ziyâde yakîn olamıñız dünyâda benüm üzerime eñ çok şalavât-ı şerîfe getüreniñizdir. Bir kimse benüm üzerime cum‘a güninde ve cum‘a gıcesinde yüz kere ‘Allâhümme şalli ‘ala Muħammed’ diyerek şalavât-ı şerîfe getürmiş olsa Cenâb-ı Kâdıyu’l-Hâcât ol kimseniñ yüz hâcetiñi kaža ider, ya‘ nî yüz dürlü işini her ne ise bitürivirir, ol yüz hâcetiñ yetmişi âhîret hâcetlerinden ve otuzı dünyâ hâcetlerindedir. Bundan soñra bir melek mü‘ekkil ü me‘mür iderek ol melek ol şalavât-ı şerîfeleri benüm kabr-i şerîfime siziñ üzeriñize hediye idhâl idildiği ya‘ nî getirüldüğü mişillü getirüp ve idhâl eyleyüp ol şalavât-ı şerîfeleri getürmiş olan kimseye ismiyle ve on bañın nesebiyle baña haber virür ve ba‘dehu benüm yanumda bir beyâz şahîfe üzerinde sâbit kılar. Hâşılı ‘indimde ve huzûrumda bıraķur” diye buyumuşlar. ‘Âzîzim şalavât-ı şerîfeniñ fezâ‘ili hakkında buyurulmuş olan hadîş-i şerîfler ve nakl olınan aħbâr ve âşâr-ı münife ve hikâyât-ı şahîhalarıñ hadd ü hesâbı yokdur ve her ne kadar tahrîr ü taķdîr olınsa andan çokdur, ancak bu fakîr işbu risâle-i muħtaşarada nümüne olarak bir ikisini zıkr eyledüm ki: “العارف تكفيه الإشارة وأما البليد فلا يفهم بألف شهيد”<sup>56</sup> Şimdi işbu mezkûrât u mestûrâtıdan ma‘lûm oldu ki okınan mevlid-i şerîfler ve eşnâsında getirilen şalavât-ı şerîfeleriñ cümlesi Efendimiziñ ravza-i muħtaħhara ve hücre-i mu‘aţtaralarına me‘mûrlar vâsiţasıyla tebliğ ü işâl olunur.

Meşnevî:

Sem‘iñe girdikçe nâm-ı hâzret-i döst-ı Hudâ

‘Aşķla di eş-şalâtı ve’s-selâm yâ Muştafâ

Çünkü böyle dir iseñ vâşıl olup işbu haber

Hücre-i pâkinde muţlak şâd olur Hıyru’l-beşer

Çün buña me‘mür olur ba‘zı melâ‘ik dâ‘imâ

İsm ü resmüñle seni ihbâr iderler muţlaķa

(s. 18) Şöyle dir ki yâ Resûla’lâh fülân ibn-i fülân

‘Aşķ u şevķ ile şalât itdi eyâ Fahr-i Cihân

Fevziyâ şubh u mesâ di eş-şalâtı ve’s-selâm

Tâ ki râzı ola senden Hâzret-i Fahrü’l-enâm

Ve ol fevâ‘id-i şerîfeniñ (altıncısı) mevlid-i şerîf okutmaķ ve okutan beldeye ve hâneye Cenâb-ı Rabbü’l-‘âlemîn tarafından semâvî ve arzî feyz ü bereketler nâzil ve hâsıl olmaķdır. Bu taķdîrce her sene mâh-ı mevlid-i şerîf geldiği zamân bilâd-ı müslîminden her beldede ve büyüt-ı muvaħhidinden her hânede ‘alâ kadri’l-mekân bezl-i nuķûd ve şarf-ı mechûd eyleyüp mevlid-i şerîf kıra‘at itdirmege sa‘y u ğayret

<sup>56</sup> “Bilene işaret yeterlidir. Ahmağ’a ise bin delil getirsen yine anlamaz.” Türkçemizde bu sözü “Anlayana sivrisinek saz, anlamayana davul zurna az” şeklinde karşılamak mümkündür.

ve i' tinâ vü dikkât ve himmet olunmalıdır. Ki yağmurlar ve karlar yağmak ve ağaçlar ve bâğlar meyve virüp ucuzluk olmak ve mevrû'ât ve nebâtât güzel güzel bitmek ile insânlar ve berrî vü bahrî hayvânların erzâk u ma'îşetlerinde kesret ü sühûlet ve feyz ü bereket ve vücûdlarında şihhat u 'âfiyet ve her hâlde emn ü selâmet ve düşmânlar üzerine gâlibiyyet ü manşûriyyet ü muzaferiyyet hâsıla olup aslâ müzâyaka çekilmesün. Çünkü Şifâ-i Şerîfde ve sâ'ir kütüb-i ehâdis ü siyer ve tevârihde mestûr u mezkûr olduğu üzere meşhûr ve mütevâtirdir ki Hâzret-i Fahr-i 'Âlem şalla'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem Efendimiziñ dünyâyı teşrifleri vaktinde mu'addemce ortalıkda inkıtâ' -ı matâr sebebiyle kaht u galâ olup herkes gâyet tarlıkda ve zaahmetde iken bir de vilâdet-i seniyye-i Muhammediyye vukû' bulduğu anda hemân âsumân güzel güzel rahmetler yağmış olması ve rüy-ı arzda güzel güzel nebâtât bitmiş ve ağaçlar yeşillenüp meyveler virmiş ve koyunlar ve keçiler çifte çifte kızılar oğlaqlar toğurmuş olması ve hatta ol Hâbib-i Hudâ'nın murzi'ası ya' nî sūd vâlidisi Hâlime-i Sa'diye'nin beyânına göre Hâzret-i Peygamber Efendimiz yanında bulunmadığı hâlde zevciyle bi'l-ma' iyye Mekke-i Mükerrime cânib-i şeref-câlibine gider iken bi'l-münâvebe râkib oldukları etân ya' nî dişi himâr yürümeğe mu'ktedir olamaz derecede gâyet za'if ve südiyle gıdâlatmak için beraber aldıkları nâka ya' nî dişi deve sūd viremez iken Mekke-i Mükerrime'ye bi-eyyi hâlin muvâşalat ve be-tâkdir-i Hudâ Nebî-i zî-şânın sūd analığı devletine nâ'ile-i mazhariyyet olup ol rahmete'n-li'l-âlemîni (s. 19) bağına başarılar yine mahâllerine 'avdet eylediklerinde mu'addemâ meşy ü harekete gayr-i mu'ktedir olan hayvanları beraber yolda refikleri olan 'Arabların hayvânlarının cümlesini geçmiş olması ve sūd virmiyen nâkalarınıñ memelerinden çeşme gibi sūdler akması muhakkaktır. İşte böyle bâ'îş-i füyûz u berekât olan Peygamber-i zî-şânın menkabe-i vilâdet-i seniyyeleri sebab-i füyûz u berekât olması müsteb'id degüldür. Şurası da ma' lûm olsun ki ol sebab-i âferîniş-i âsumân u zemîn ve bâ'îş-i vücûd-ı kâffetü'l-enbiyâ ve'l-mürselîn Efendimiz hâzretleri kendi zamân-ı sa'âdetlerinde hâsıla olan feyz ü bereketlere ve kendinden şâdıra olan kerâmât u mu'cizelere sebab-i müstakîl olduğu gibi kendinden mu'addem güzerân-ı cîsr-i cihân eylemiş olan enbiyâ vü mürselîn Efendilerimizden şâdıra olan mu'cizelere dahî kıyâs-ı müsâvât ka'idesince sebab olmuşdur. Çünkü cümlesiniñ vücûdlarına sebab olmak kendülerinden şudür eyleyen hâlât-ı 'aliyye ve kerâmât ve mu'cizât-ı seniyyelere dahî sebab olmağı müstelzemdir. Binâen-'alâ-zâlik İmâm Buşîrî Hâzretleri "*Kaşide-i Bürde*"sinde:

وكل اى أتى الرسل للكرام بما

فإنما الصلت من نوره بهم<sup>57</sup>

diye buyurmuşdur ki ma' nâsı her bir âyet ü 'alâmet ve mu'cize vü kerâmetler ki mu'addemâ geçen mürselîn-i kirâm anları getürmüşlerdir ya' nî anlardan şâdıra olmuşdur. Hemân ancak ol âyetler anlara Hâzret-i Peygamber Efendimiziñ nûrundan ittîşâl eylemişdir, demektir. Hatta Cenâb-ı Rabbü'l-'Âlemîn Süre-i Qur'âniyye'den Süre-i Şu'arâ'da:

<sup>57</sup> "Ve mükerrrem olan peygamberlerin halka gösterdiği mucizeler O'ndandı, O'nun nurundandı."

فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانقلب فكان كل فرق كالطود العظيم وأزلفنا ثم الآخرين

وأنجيناً موسى ومن معه أجمعين ثم أغرقنا الآخرين<sup>58</sup>

diye buyurmuşdur ki ma'nâ-yı şerîfi; biz 'azîmü's-şân Hazret-i Mûsâ'ya yediñde bulunan 'aşâ-yı mübârekiñ ile şu deñizi ur diyerek vahy eyledik, ol dañi mübârek 'aşâsıyla deñizi darb eyledi ise der-'aķab deñiz yarıldı ve her bir parçası büyük tâğ gibi oldu. Ol zamân Hazret-i Mûsâ mezkûr deñizden açılan yola dañil olur olmaz Fir'avn'ı ve kavmini dañi kavm-i Mûsâ'nıñ girdiği yolda cem' eyledik ve ba'dehu hemân yalnız Hazret-i Mûsâ ve ma'iyetinde bulunan Mü'minleri bi-ecma'ihim ğarķ olmaķdan ħalâs eyleyüp Fir'avn'ı ve kavmini iĝrâk u helâk (s. 20) eyledik demekdir. Risâle-i Kuşeyriyye'de bunun tafşilinde şöyle zıkr ider ki Hazret-i Mûsâ kendüsine ezâ vü cefâ ve küfr ü 'işyân ve şirk ü tuĝyân itmekte bulunan Fir'avn ile kavminiñ deñize ğarķ u helâk olmalarını ârzü ve temenni eyledikde Cenâb-ı Haķķ'dan: "Yâ Mûsâ 'aşâñ ile deñizi darb eyle." diyerek emr buyurıldıĝı zamân deñizi darb eylediye de deñiz yarılmadı. Ol zamân Cenâb-ı Haķķ buyurdu ki: "Yâ Mûsâ eger 'aşâ-yı şerîfiñ deñize te'sîr eylesini ister iseñ âñir zamân peygam-beri Hazret-i Muħammed 'aleyhi's-selâm üzerine şalavât-ı şerîfe getir." Ol dañi ol-vechle: "Allâhümme şalli 'alâ Muħammed" diyerek şalavât-ı şerîfe getürdi ise der-'aķab deñiz yarılıp düşmânlar ğarķ u helâk oldılar ve Hazret-i Mûsâ kavmi bi-ecma'ihim deñizde qaraya selâmetle geçüp Fir'avn ve 'avenesi helâk oldılar. İşe ez-cümle Hazret-i Mûsâ'nıñ bu mu'cizesi Nebiyy-i âñir zamânıñ hürmet ü berekâtıyla huşûle geldi. Böyle oldıysa Sûre-i Bakara'da:

وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا<sup>59</sup>

ve kezâlik Sûre-i A'râf'da:

وأوحينا إلى موسى إذ استسقاها قومه أن اضرب بعصاك الحجر فانجست منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس

مشربهم و ظللنا عليهم الغمام وأنزلنا عليهم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم<sup>60</sup>

âyet-i kerîmelerinde dañi ber-vech-i meşrûh mu'âmele cereyân itmiş olması muhtemeldir. Evelkisiniñ ma'nâ-yı şerîfi; Hazret-i Mûsâ'nıñ kavmine inķıtâ'-ı maṭar ve yübüset-i 'uyûn ve kaḫt u ĝalâ âfetler 'ârîz olduĝı ve Hazret-i Mûsâ dañi dergâh-ı Rubûbiyyet-penâhımdan kavminiñ şulanmasını taleb ü istirhâm eylediği zamân kendüsine buyurduķ ki: "Yâ Mûsâ yediñde bulunan 'aşâ-yı şerîfiñ ile şu taş u ur." Ol dañi ol taş u 'aşâsıyla urdı ise der-'aķab ol taşdan on iki şu gözi zuhûr u inficâr eyledi,

<sup>58</sup> "Bunun üzerine Mûsâ'ya 'Asan ile denize vur' diye vahyettik. Deniz derhal yarıldı. Her parçası koca bir dağ gibiydi. Ötekileri de oraya yaklaştırdık. Mûsâ'yı ve beraberindekilerin hepsini kurtardık. Sonra ötekileri suda boğduk." (Kur'an-ı Kerim Meâli, 26/63, 64, 65, 66, s. 369.)

<sup>59</sup> "Hani Mûsâ kavmi için su dilemişti. Biz de 'Asanı kayaya vur' demiştik; böylece kayadan on iki pınar fışkırmış." (Kur'an-ı Kerim Meâli, 2/60, s. 8.)

<sup>60</sup> "(Tih sahrasında susuzluktan sıkışan) kavmi Mûsâ'dan su istediğinde biz ona, 'Asanı taşa vur' diye vahyettik. (Vurunca) taştan on iki pınar fışkırdı. Herkes (kendisi) su içeceği yeri bildi. Üzerlerine bulutu da gölgelik yaptık ve onlara kudret helvası ve bıldırcını indirdik. 'Size rızık olarak verdiğimiz şeylerin iyi ve temiz olanlarından yiyin' dedik." (Kur'an-ı Kerim Meâli, 7/160, s. 170.)

dimekdir. Ve ikincisiniñ ma'nâ-yı münîfi Hazret-i Mûsâ'dan kavmi taleb-i saky eylediklerinde biz 'azîmü's-şân Hazret-i Mûsâ'ya; "Yâ Mûsâ yediñde bulnan 'aşâñ ile şu taşu ur diyerek vahy eyledik, ol dañi 'aşâ-yı şerîfiyle ol taşu urdu ise der-'ağab ol taşdan on iki esbât 'adedlerince on iki şu gözi zuhûr eyledi ise herkes şu alacakları ve şu içecekleri mağalleri (s. 21) bildi ve dañi 'Azîmü's-şân ol kavm-i Mûsâ'nın üzerlerini bulutlar ile gölgelendirdik ve yine üzerlerine *menn* ya'ni kudret helvâsı ve *selvâ* ya'ni lahmi gâyet tatlı ve lezîz kuşlar indürüp; "Ey kavm-i Mûsâ biz 'Azîmü's-şânñ sizleri rızıklandırdığımız şeyleriñ güzellerinden ekl eyleyiñiz" diye emr buyurduğ dimekdir. Bu mağâma münâsib olarak *Müntaḥabü'n-Nefâ'is* nâm kitâbda şöyle meşûrdur ki Cenâb-ı Rabbü'l-'Âlemîn Hazret-i Mûsâ 'aleyhi's-selâma: "Yâ Mûsâ sen ister misin ki ben saña kelâmuñ lisânña ve rûhuñ bedenñe ve gözünñ nûru göziñe yakîn olduklarından daha ziyâde yakîn olayım" diye buyurdu ise cevâbında Hazret-i Mûsâ 'aleyhi's-selâm "Na'am isterüm Yâ Rabb" dedi. Cenâb-ı Rabbü'l-'Âlemîn dañi: "Mâdâm ki yâ Mûsâ öyle istersen âhir zamân Peyğamberi *Habîbim Hazret-i Muhammed üzerine çok çok şalavât-ı şerîfe getir ki ol-vechle ben 'Azîmü's-şân kurb-ı ma'nevî ile saña yakîn olayım.*" diye buyurdu. Hâşılı'l-kelâm evvel ve âhirde Raḫmeten li'l-'âlemîn olan Hazret-i Peyğamber 'âlî-şân Efendimiziñ kendüsine muḫabbeten teberrüken ve teyemmünen mevlid-i şerîfini oğutmaq sebeb-i raḫmet ve bâ'ış-i ḫuşûl-ı feyz ü berekettir.

Meşnevî:

Raḫmete'n li'l-'âlemîn geldi cihâne şübhesiz

Ḳadr-i 'âlî-şânı bilüp ri'âyet idiñiz

Ol Muhammed Muştafâ döst-ı Hudâ-yı zü'l-kerem

Ol Resûl-ı a'zam-ı 'âlî-mağâm u muḫterem

İsm ü cism-i pâkidir bâ'ış-i füyûz 'âleme

Cânib-i Haḫ'dan 'aḫâdir nesl-i ibn-i âdeme

Ḳangı yirde bâ-lisân-ı 'aşḫ olınsa nâmı yâd

Bil 'azîzim ḫâşıl olur anda feyz-i bî-'idâd

Ben bu ḫâli böyle bildüm böyle buldum Fevziyâ

Bâ'ış-i feyz ü sürûrdur ḫubb-ı pâk-i Muştafâ

Ve ol fevâ'id-i şerîfeniñ (yedincisi) Hazret-i Resûl-i Hudâ ve Habîb-i Mevlâ'nın mevlid-i pâk-i şerîfini bilâ-riyâ 'aşḫ u şevḫle oğutmaq oğunan belde ve ḫâne meşâ'ib ü belâyâ ve âfât u âhât u derk-i şeḫâ ve emrâz-ı şettâdan maşûn ve maḫfûz olmağdır. Şöyle ki meşelâ bir beldede ne'üzü bi'llâh-ı te'alâ ḫaḫt u galâ ve tâ'ün u vebâ ve hücum u istilâ-yı a'dâ gibi belâlar ve ḫorḫular veya ḫôd bir ḫânedede ḫastalık ve geçinmekde güçlük ve tarlık (s. 22) gibi âfetler zuhûr eylese ol belde veya ḫôd ol ḫânedede o maḫûle meşâ'ib veya belâyânın indifâ'ı için niyyet olunupda pâk i'tikâd ile ve 'aşḫ u şevḫle mevlid-i pâk-i Muhammed kırâ'at itdirilse Cenâb-ı Hudâ celle ve 'alâdan mercûdur ki ol maḫzûrlar her ne iseler def' ü ref' ider inşa'llâhu te'alâ çünki ol Raḫmeten li'l-'âlemîniñ mübârek kelâm-ı şerîflerini câmi' olan kitâb-ı *Buḫârî*-i şerîf niyyet-i mezkûre üzerine kırâ'at olınmış ise bi-izni'llâhi te'alâ der-'ağab

mahzûrât-ı mezkûreniñ mündefi' olması ve başka her ne niyyet üzerine okunmuş olsa vücûda gelmesi şahîhdir ki mücerredir. Ve kezâlik menkabe-i vilâdet-i şerîfesini hâkî ve mübârek ism-i şerîfini hâvî olan mevlid-i şerîf kitâblarında dañi ol hâşşanıñ bulunması çok kerre tecrübe olındığı üzre muhakkaktır. İşte aña binâ'endir ki şârih-i Delâ'il-i Hayrât el-merhûm v'el-magfûru'n-leh Dâvûd Efendî Hazretleri imdi her mü'mine lâyıq olan ol gıceyi ve ol mâhı ta'zîm eyleyüp Resûlu'llâh şalla'llâhu te'âlâ 'aleyhi vesellemin vilâdet-i şerîfelerini ızhâr-ı mañabbet eyleyüp ta'zîm gerekdir diye buyurmuşdur.

Meşnevî:

Olsa şâyed 'âlem-i kevn ü fesâdda bir belâ  
Ya'ni tâ'ün u vebâ yâhûd ki çok çaht u galâ  
Def'ine çâre budur kim 'aşk u şevk ile müdâm  
Oķına ol yirde her bâr mevlid-i Hayrû'l-enâm  
Ey birâder şanmañız bu kavlimi huşk-ı maķâl  
Çün mücerredir şahîhdir muţlakâ böyle bu hâl  
Böyle tenbîh eylemişlerdir selefde ehl-i pend  
İtme inkâr qalbiñi sen de bu hükme eyle bend  
İndifâ'-ı şerre bâ' iş mevlid-i pâkdir inan  
İ' tîkâdım böyledür Fevzi benümde bî-gümân

*Ķudsîyetü'l-ahbâr fî Mevlid-i Ahmedî'l-Muhtâr* nâm mevlid-i şerîf risâlemiziñ dibâcesinde ber-vech-i âtî işbu risâle-i şerîfeniñ âhirinde muharrer olan beytler risâle-i mezkûreniñ kâffe-i mündericâtınıñ zübdeleri ve hulâşaları ve anları mü'ekkid ü muşaddıķ gibi vâķı' olmuş olduğından teberrûken bu maķâma derc olunmuşdır.

Başlamazdan maķşada eñ ibtidâ  
Ola bir müjdem kelâma mübtedâ  
(s. 23) Hem de gelmez aña aşlâ bir belâ  
Hem dañi bir derde olmaz mübtelâ  
Her ne maķşûdı olursa çok u az  
Luţf ider ihsân ider ol bî-niyâz  
Diñleyenler dañi anı bi's-selâm  
Muţlak olur nâ'il-i kâm u merâm  
Ol ki geldi Raħmete'n li'l-'âlemîn  
Olur elbette muħibbi kâm-bîn  
Müjde-i mezkûruñ ancaķ şartı var  
Evvelâ îmânıñ ola üstüvâr  
Şâniyen tut şer'-i pâki muķtedâ  
Sünnet-i tâb-nâke kı l hem iķtidâ

Ger hilâfında iseñ bunuñ hemân  
Tevbe it tâ olmaya hâliñ yaman  
Çün cihânıñ intizâmına bütün  
Şer' -i pâkidir anıñ üss ü sûtûn  
Ola bed' ü hatm her hayrû'l-keâm  
Cân u dilden eş-şalâtu ve's-selâm

İşbu risâle-i şerîfe biñ üçyüz on dört senesi Cemâziye'l-âhiresiniñ on dördinci işneyn günü bi-izni'llâhî te'âlâ muhibb-i Resûlu'llâh ve muqrî-i mevlid-i Habîbu'llâh olan sâye-i sübhân es-sultân bin es-sultânü's-sultân el-gâzî 'Abdü'l-hamîd Hân naşarahallâhu te'âlâ ve ebqâhu fî serîr-i hilâfetehi'l-kübrâ ilâ yevmi'l-mîzân ve refa'a ve defa'a 'an-memâlikihî şerren ehli'l-'adâveti ve'l-fesâdi ve't-ıtyânî bi-hürmeti kitâbihî'l-Kur'ân ve bi-hürmeti mevlid-i Habîbihî'l-kerîmi min benî 'Adnân Efendimiz hazretleriniñ zamân-ı hilâfetlerinde bed' eyledigim hâne-i 'âcizânemde hitâm bulmuşdur. *El-hamdü lillâhî'llezî hedânâ li-hâzâ ve mâ kunnâ li-nehtediye levlâ en hedânâ'llâh.*<sup>61</sup>

Temmet

<sup>61</sup> "Hamd, bizi buna eriştiren Allah'a mahsustur. Eğer Allah'ın bizi eriştirmesi olmasaydı, biz hidâyete ermiş olmazdık." A'raf Suresi 7/43. (Kur'an-ı Kerim Meâli, s. 154.)

## İlk Dönem Farsça Kur'an Tercümelerine Giriş\*

Muhammed Cafer YAHAGHİ\*\*

Çev.: Mustafa ÖZEL\*\*\*

[Sunuş

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim'in tercüme edilmesi konusu oldukça eskiye dayanmaktadır. Kur'an-ı Kerim son birkaç yüzyılda Arapça bilmeyen Müslüman veya gayri Müslimler anlasın diye birçok dile çevrilmiştir. Bu konunun tarihi kökenlerine ışık tutan aşağıdaki makalenin Türkçe çevirisinin ülkemizde konuyla ilgili olan zevata faydalı olacağını düşünerek tercüme etmeyi yararlı gördük. (Çev.)]

İslam âlimleri, Kur'an'ın başka bir dile tercüme edilmesinin caiz olup olmadığı konusunu uzun süre tartıştılar. Birçok kişinin bu tür teşebbüslere karşı çıkmasına rağmen, Arapça konuşmayan milletlerde İslam düşüncesinin açıklanması ve gelişmesi pratik bir sorun olarak kaldı. İlk Kur'an tercümesinin tarihi, bir rivayete göre bizzat Peygamber'in çağına kadar geri gider. Bazı kaynaklara göre Peygamber'in yakın ashabı Selmân-ı Fârisi'ye<sup>1</sup>, Kur'an'ı Farsçaya tercüme etmesi için izin verildi<sup>2</sup>. Zürkânî şöyle demektedir: "Riva-

\* "An Introduction to Early Persian Qur'anic Translations", *Journal of Qur'anic Studies*, 2002, C.: 4, No.: 2, s. 105-109.

\*\* Meşhed Firdevsi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Fars Dili Edebiyatı Profesörü.  
<http://www.cef.ir/coms/yahaghifa.php/>

\*\*\* (Doç. Dr.), Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

<sup>1</sup> İnsan, hadisler arasında Selman'ın Peygamberle dostluğunu vurgulayan çeşitli Farsça sözcükler bulabilir. Örnek olarak bkz.: Ebû Bekr Narşahi, *Târih-i Buhârâ*, Çev.: Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Nasr el-Kabâvî, ed.: Muhammed Takî Müderres Razavî (Tehran: Tûs 1362/1983), s. 67. Ayrıca bkz.: Refiuddin İshâk b. Muhammed Hemedânî, *Siret-i Rasûlillâh*, ed.: Asğar Mehdevî (Tehrân: Bünyâd-i Ferheng-i İran, 1359/1980), c. 2, s. 729.

<sup>2</sup> Cevâlikî'nin *Muarreb*'inde çeşitli hadisler zikredilmektedir. [Muhammed Muhammedî Malâyârî'nin *Târih-i ve Ferheng-i Îrân der Devrân-i İntikâl ez Asr-i Sâsânî be Asr-i İslâmî* adlı eserinden nakledilmiştir, 1. baskı, (Tehrân: İntişârât-ı Yezdân, 1372/1993) c. 1, s. 302, dn. 37]. Ayrıca bkz.: Muhammed Cafer Yahaghi & Muhammed Mehdi Nâsîh (ed.), *Ravzu'l-Cinân ve Ravhu'l-Cenân fî Tefsiri'l-Kur'ân* (Meşhed: Bünyâd-i Pejuheş hâ-i İslâmî, 1371/1992), c. 1, s. 258.

yete göre, İranlılar, Selmân-ı Fârisî'ye mektup yazarak, Fâtiha suresini kendileri için Farsçaya tercüme etmesini istediler. O, Farsça olarak "Rahman olan Allah Adıyla" ifadesini yazdı ve bunu Peygambere gösterdi. Daha sonra İranlılar bu tercümeyle, Arapça telaffuza aşına oluncaya dek namazlarında okudular."<sup>3</sup> Benzer bir rivayet ilk Farsça tefsirde de yer almaktadır<sup>4</sup>. "(Selmân) Muhammed'den İranlılar için Kur'an'ın Farsça tercümesini yapmak için izin istedi, o da ona müsaade etti."<sup>5</sup> Selmân'ın önce Kur'an'ı yazdığı, sonra da anlamı göstermek için orijinal metnin (satırları) arasına Farsça tercümeyle koyduğu zikredilmektedir. Sonunda şöyle yazmıştır: "Bu, Muhammed'e vahiy edilen Kur'an'dır." Biz bu rivayetleri tarihi olarak sahih kabul edersek, bunlar Kur'an'ın ikinci bir dile tercüme edilmesi çalışmalarının başlangıcı olarak kabul edilebilir.

Peygamber hayattayken başlayan ve dördüncü/on birinci yüzyılın ortalarına kadar devam eden başlangıç dönemi, kısmi ve şifahi tercüme dönemidir. Kur'an'ın Farsçaya tercümesi, iki müstakil döneme ayrılmaktadır: gayri resmi ve resmi Kur'an tercümelerini içeren ilk dönem; daha gelişmiş kapsamlı Kur'an tercümeleriyle öne çıkan olgunluk dönemi. Bunlara İslam âlimlerinin çoğunluğunca çok az dikkat sarf edildiğinden, maalesef biz onlar hakkında şuan detaylı bilgiye sahip değiliz. Yukarıdaki rivayetlere ilaveten bize, 8./1. yüzyıl Buhara'sında halkın, namazlarında Arapçayı (Kur'an'ı) ezberleyememesinden dolayı Kur'an'ı Farsça okuma alışkanlıklarının olduğu söylenmektedir.<sup>6</sup> Bize ayrıca 8./2. yüzyıl şahsiyetlerinden olan ve iki dili akıcı bir şekilde konuşan Musa b. Sayyâr Asvârî'nin Arapları sağ tarafına, İranlıları da sol tarafına alarak oturduğu, Kur'an'dan bir ayet okuyup bunu Araplara Arapça, sonra yüzünü solundaki İranlılara dönerek onlara da Farsça tefsir ettiği bilgisi de

<sup>3</sup> *en-Nefhâtü'l-Kudsiyye*'den nakledilmiştir. Kur'an'ın ikinci bir dile tercüme edilmesi hakkındaki tartışma sırasında. Bkz.: Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 2. baskı, (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1373/1953), c. 2, s. 55.

<sup>4</sup> Ebu'l-Muzaffer Şahfûr İsferâyinî, *Tâcüt-Terâcim fî Tefsiri'l-Kur'âni li'l-Eâcim*, ed.: Necîb Mâyil Hirevî & Ali Ekber İlâhî Horasânî (Tehrân: Sâzemân-ı Amûzeş-i İnkılâb-i İslâmî, 1375/1996), c. 1, s. 8.

<sup>5</sup> Peygamber Muhammed'in kendisi tarafından verilen bu izin, Kur'an'ın ikinci bir dile tercüme edilmesi konusunda bazı imalar içermektedir. Bu konuda aşağıda daha fazla bilgi vardır.

<sup>6</sup> Bu olay, Kuteybe b. Müslim Buhara Camiini inşa edip halkı Cuma namazına katılmalarını istediğinde meydana gelmiştir. Bkz.: Amr b. el-Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, ed.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 2. baskı, (Kâhire: Mektebetü'l-Hâneci bi Mısır), c. 1, s. 368.



verilmektedir<sup>7</sup>. Büyük âlimlerden biri olan Ebu Hanîfe (ö. 150/767), Kur'an'ın tercüme edilmesi konusunda özel müsamaha göstermiştir. Onun hiçbir şart olmaksızın Fâtiha suresinin (namazda) Farsça okunmasına izin verdiği söylenmektedir. Gerçi daha sonra bunu Arapça konuşamayan (okuyamayan) namaz kılan kişilerle sınırlandırmıştır. Tedricen bu, diğer dillere de uygulanan genel bir kural haline gelmiştir. Ebu Hanife'nin bu konudaki müsahasının nedenlerinden biri, babasının aslen İranlı olması olabilir<sup>8</sup>. 10./3. yüzyılın meşhur seyyahı İbn Şehriyar, *Acâibü'l-Hind* adlı eserinde Keşmir'de 270/883-4 yılları civarında yazılan kısmi bir Kur'an çevirisinden bahsetmekte, fakat bu çeviri veya dili hakkında fazla bilgi vermemektedir<sup>9</sup>. Formel tercüme döneminden önce Kur'an'ın bazı sure ve bölümlerinin hutbe, vaaz ve genel konuşmalar sırasında İranlılar için Farsçaya tercüme edildiği konusunda bizi inanmaya götürecek yeterli delil vardır. *Pulî Miyân Şî'ri Hicâi ve Arûzî-yi Farsî der Kurûn-i Evvel-i Hicrî*'nin editörü Ahmed Ali Recâi Buhârî, 3./10. yüzyılın sonlarında veya 4./11. yüzyılın başlarında Kur'an'ın en azından bir tane serbest kısmi tercümesinin bulunduğunu düşünmektedir<sup>10</sup>.

İkinci dönemin, Farsçaya formel ve tam tercüme çağının 4./11. yüzyılın ortalarında başladığı kabul edilebilir. Hilafet merkezinden bayağı uzakta olan Buhara'da Kur'an'ın tercüme edilmesi hakkındaki bazı şüphelerin ardından Samani Emiri Mansûr b. Nûh I, Ebû Sâlih (350-60/961-76) Maverâünnehir ulemasına Taberî'nin muhteşem Kur'an tefsirinin tam bir tercümesini yapmalarını emretti. Kur'an'ın ikinci bir dile tercüme edilmesiyle ilgili bazı şüpheler kitabın ilk bölümünde şu şekilde kaydedilmiştir<sup>11</sup>:

<sup>7</sup> Krş.: Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, s. 3, *Dâiretü'l-Meârif-i İslâm*, 'Qur'an', XXX, Bahâüddin Hurremşâhi, ed.: *Dânişnâme-i Kur'an ve Kur'an Pejûhi* (Tehran: Dostân-Nâhid, 1377/1998), c. 1, s. 514.

<sup>8</sup> Sultân Veled, *Rebâbnâme*, ed. Ali Sultânî Gird Fermerzî (Tehrân: Müessese-i Mutâleât-i İslâmî Dânişgâh-i McGill, 1359/1980), s. 413-414.

<sup>9</sup> Ebû'l-Kâsım Râdfar 'Tercüme ha-i Urdû-i Kur'an-i Kerîm', *Dânişnâme-i Kur'an ve Kur'an Pejûhi* içinde, c. 1, s. 519.

<sup>10</sup> Bkz.: Ahmed Ali Recâi Buhârî, ed.: *Pulî Miyân Şî'ri Hicâi ve Arûzî-yi Farsî der Kurûn-i Evvel-i Hicrî* (Tehran: Bünyâd-i Ferheng-i İrân, 1353/1974), 'Giriş' s. 37. Bu kitabın dağınık yaprakları Meşhed'deki İmam Rıza'nın türbesinin kubbesinde keşif çalışmaları sırasında bulunmuş ve Ahmed Ali Recâi Buhârî'nin sunuşu ile basılmıştır (Tehran: Bünyâd-i Ferheng-i İrân, 1353/1974).

<sup>11</sup> Habîb Yağmaî, (ed.), *Tercüme-i Tefsîr-i Taberî*, (Tehrân: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân), c.: 1, s. 5. Bu metinde özel dikkat isteyen bazı noktalar vardır. İlk olarak *tercüme* (çeviri) kelimesinin kullanılması sorunludur: Bir sözlük incelemesi yapıldığında, ikinci bir dile çevirmek demek olan *tercüme* sözcüğü, Arapçada kullanılmakla birlikte Farsçada kullanımı nadirdir. [Azarteş Âzarnûş, *Târih-i Tercüme ez Arabî be Fârisî, ez Ağâz tâ Asr-i Safevî*, (Tehrân: Sürûş 1357/1978), s.

Bu, Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin yaptığı, Allah kendisine rahmet etsin, büyük bir tefsirdir, açık bir Farsça ile (çevrilmiştir). Bu kitap, Emir Ebû Sâlih Mansûr b. Nûh b. Nasr b. Ahmed b. İsmail'e, Allah'ın rahmeti hepsinin üzerine olsun, Bağdat'tan getirilmiş olup Arapçadır, rivayet zincirleri tamdır ve kırk ciltten oluşmaktadır. Emir'in bu kitabı Arapça olarak okuması ve anlaması zor olduğundan onun Farsçaya tercüme edilmesini emretti. Emir, Maverâünnehir ulemasını çağırdı ve onlara, "Bu kitabı Farsçaya tercüme edebilir miyiz?" diye sordu. Onlar da, Allah'ın 'Her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik' ayetine dayanarak, "Evet, Arapça anlayamayan herkes Kur'an'ın Farsça tercümesini okuyup yazabilir" cevabını verdiler.

O, aralarında Buhara'dan Ebû Bekr b. Ahmed b. Hâmîd ile Halil b. Ahmed es-Sicistânî, Belh'ten Ebû Cafer b. Muhammed Ali, Hasan b. Ali Mindüs, Bâbü'l-Hind'den Ebü'l-Cehm Hâlid b. Hânî el-Müttefika Semerkand, İsbîcâb ve Fergana'dan başka âlimlerin de bulunduğu Maverâünnehir ulemasını çağırdı. Bunların hepsi Kur'an'ın tercüme edilmesine fetva vermiştir. Sonra o, bu gruba o kitabın tercüme etmeleri emrini verdi.

Maverâünnehir ulemasının bu fetvası, Kur'an tercümelerinin yazılmasına imkân sağladı ve Kur'an ilimlerinde yeni bir ufuk açtı. 4./11. yüzyılın ortalarından sonra Farsça bir tercüme dalgası görmektediriz: Sadece günümüze kadar gelen çalışmalar bile tek başına oldukça kayda değerdir, ayrı bir konu ve bağımsız edebi bir tarz olarak incelenmelidir. Diğer taraftan Meşhed'deki Astân-i Kuds Kütüphanesi on binden fazla yazma eserle büyük bir Kur'an koleksiyonuna sahiptir. Bunlar arasında yüzlerce Farsça tercüme vardır.

61] Âzarnûş gibi âlimlere göre *tercüme*, *tercümân* ve bu kökten türeyen diğer kelimeler o vakit kullanılmamaktaydı [Azarteş Âzarnûş, 'Âya Tercüme-i Tefsir-i Taberî be Râstî Tercüme-i Tefsir-i Taberî est?' Ahmed Tefâzzulî (ed.), *Yeki Katre Bârân, Çeşn-nâme-i Üstâd Abbâs Zeryâb Hûi* içinde, (Tehrân: 1370/1991), s. 558]. Örneğin *tercüme* kelimesi Halil b. Ahmed tarafından *Ayn'da*, İbn Düreyd tarafından *Cemhere* veya *İştikâk'ta*, Ezherî tarafından *Tehzîb'inde* zikredilmektedir [a.g.e., s. 559]. Kapsamlı sözlüklere bakıldığında *tercüme* kelimesinin Arapçada 3./10. yüzyıldan itibaren bir metni diğer dile aktarma anlamında kullanıldığı, bunun Farsçada 5./12. yüzyıla kadar kullanılmadığı sonucuna varırız: Birçok yerde *tercüme* yerine *tefsir* kullanılmıştır [Âzarnûş, *Târih-i Tercüme ez Arabî be Fârisî*, s. 61]. Metnin bozulmuş olması muhtemeldir, bu ve diğer konuların ışığında, *Tercüme-i Tefsir-i Taberî*, Taberî tefsirinin asıl Arapça metniyle karşılaştırılmasının sonuçları da dikkate alındığında, bazı âlimler, hakikatte bu metnin Taberî'nin çalışmasının gerçek bir tercümesi olmadığı, Taberî'nin tefsirinden alıntılanan ve ondan etkilenilen serbest bir Kur'an kıssaları seçkisi olduğu sonucuna varmışlardır. [Bu iddia, Abbâs Zeryâb Hûi tarafından ileri sürülmüş, Azarteş Âzarnûş ve diğerleri tarafından desteklenmiştir. Bkz.: *Yeki Katre Bârân*, s. 437].

Bunlardan yalnızca 323 tanesi kataloglanmıştır<sup>12</sup>. Farsça tefsir çalışmaları da birçok yeni yorum içermektedir. Doğrusu ben sadece Astân-i Kuds koleksiyonunun 142 Farsça yazmasına dayanarak beş ciltlik ve 2500 sayfayı aşan Farsça Kur'an Sözlüğü yazdım<sup>13</sup>.

Mevcut çalışmalara bakarak erken dönem Farsça tercüme, teknik olarak üç gruba ayrılabilir:<sup>14</sup> kelime kelime tercüme<sup>15</sup>, kafiyeli (*rhythmic*) tercüme<sup>16</sup>, lehçeye dayalı tercüme<sup>17</sup>. Bu kategorilerin en geniş ve sonuç olarak da en önemlisi ilk gruptur, yani kelime kelime tercüme<sup>18</sup>. Bunun ilk resmi örneği, daha sonraki çalışmaların başvuru kaynağı olan *Tercüme-i Tefsir-i Taberî*'dir. Gerçekten belirli bir ölçüde bu esere başvurmayan sonradan yazılmış bir tercüme bulmak zordur<sup>18</sup>.

İlk Kur'an tercüme<sup>18</sup>, özellikle de Maverâünnehir ve Horasan bölgelerinde yapılanlar, dini sözlükte bile arı Farsça kullanmışlardır. Örneğin 6./12. ve 7./13. yüzyıllarda Farsça nesrin ana özelliği, belagatin üst düzeyleri ve süslü yazmak iken, Farsça Kur'an çalışmalarındaki tarz, düzgün bir Farsça ve sade kelimelerdir. Bu tercüme<sup>18</sup>lerin yapıldığı hedef kitlenin bilgi düzeyinin, bu sade üslubun güçlü bir nedeni olduğu söylenmelidir. Bundan dolayı ilk Farsça tercüme ve tefsirler, Farsça nesir alanında ayrı ve bağımsız bir kategori olarak tasnif edilmelidir.

<sup>12</sup> Muhammed Âsif Fikret, *Fihrist-i Nüshah-i Hattî-i Kur'ân-hâ-y-i Mütercem-i Kütüphanê-i Merkezî-i Astân-i Kuds-i Razavî* (Meşhed: İntişârât-i Kitâbhâne-i Astân-i Kuds-i Razavî, 1363/1984).

<sup>13</sup> Muhammed Cafer Yahaghi, *Ferheng-nâme-i Kur'ânî* (Meşhed: Bünyâd-i Pejüheş-hâ-y-i İslâmî-i Astân-i Kuds-i Razavî, 1372-6/1993-7), 5 cilt.

<sup>14</sup> Bu üç ana kategoriye ilaveten muhtasar tefsirlere benzeyen ve asıl metnin sade tercümesinden ayrılan bazı başka tercüme<sup>18</sup>ler de vardır. Aslında bunlar tercüme<sup>18</sup>den ziyade tefsirdirler. Örnek olarak Meşhed'deki Astân-i Kuds Kütüphanesi 144990 ve 1924 nolu eserlere bakınız (Muhammed Âsif Fikret, *Fihrist-i Nüshah-i Hattî-i Kur'ân-hâ-y-i Mütercem-i*, s. 52, 74, 110).

<sup>15</sup> Astân-i Kuds Kütüphanesinde, no. 4'teki ve birçok yerdeki *Tercüme-i Tefsir-i Taberî*; *Kur'ân*, gibi.

<sup>16</sup> *Pulî Miyân Şî'ri Hicâi ve Arûzî-yi Farsî* tercümesi ve bir noktaya kadar *Tefsir-i Nesefî*, [ed.: Azizullâh Cüveynî (Tehrân: Bünyâd-i Ferheng-i İran, 1353/1974)] gibi.

<sup>17</sup> *Kur'ân Kuds* [ed.: Ali Revâki (Tehrân: 1366/1987)] adı verilen meşhur örnekler ve *Tefsir-i Şunguşî* [ed.: Muhammed Cafer Yahaghi (Tehrân: Bünyâd-i Ferheng-i İran, 1355/1976)] gibi.

<sup>18</sup> Bazı karşılaştırmalı araştırmalar bulunmaktadır. Örnek olarak bkz.: Ahmed Ali Recâi Buhârî, *Metnî Parsî es Asr-i Çahârum-i Hicrî?* (Meşhed: 1349/1970), s. 40. Bu çalışma, klasik tefsirler de dâhil olmak üzere meşhur yazma tercüme<sup>18</sup>ler arasındaki birçok benzerliği ortaya koymaktadır.



TOPLANTI/KİTAP TANITIMI  
MEETING/BOOK INTRODUCTION

C.Ü. İlahiyat  
Fakültesi Dergisi  
XIV/1 - 2010, 405-408

Abdulaziz Muhammed AWADULLAH, *eş-Ş'irû't-Turkî fî Asri'l-Cumhuriyye*, 268 sayfa.

Doç. Dr. Yusuf DOĞAN\*

Türkiye'nin dış politikasındaki etkinliğine paralel olarak her geçen gün çeşitli ülkelerde Türkoloji bölümü sayısı artmaktadır. Geçmişten günümüze köklü ilişkilerimizin olduğu Mısır'da da birçok üniversitede Türkoloji bölümü bulunmakta, çok değerli Türkolog hocalar yer almakta ve bu hocalar Türk dili ve edebiyatı ile ilgili kıymetli çalışmalar yapmaktadırlar. Bu üniversiteler ve değerli profesör hocalarını şöyle sıralayabiliriz: Ayni Şems Üniversitesi'nden Prof. Dr. Muhammed Abdullatif Herîdî, Ayni Şems Üniversitesi'nden Safsâfî Ahmed el-Mursî, Ezher Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden Abdulazîz Awadullah, Ezher Üniversitesi'nden Prof. Dr. Mekrem Nevfel, Ayni Şems Üniversitesi'nden Macide Mahlûf, Ayni Şems Üniversitesi'nden Prof. Dr. Abdurrâzık Bereket, Ayni Şems Üniversitesi'nden Prof. Dr. Abdulmunsif Bekr, Ayni Şems Üniversitesi'nden Azze es-Sâvî, Kahire Üniversitesi'nden Zeyneb Sa'd Za'lûl, Ezher Üniversitesi'nden Prof. Dr. Abdullah el-Azeb. Mısır akademi dünyasında bu bölüm hocalarının yukarıdaki şekilde sırlanmasının önemli olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca buralarda hatırı sayılır oranda öğrenci de okumaktadır. Biz de şu anda okutman olarak görev yaptığımız Kahire'de fırsat buldukça bu hocaları ve eserlerini tanıtmayı istedik. Bu amacı gerçekleştirmek amacıyla ilk olarak Ezher Üniversitesi'nde Türkolog olarak görev yapan Prof. Dr. Abdulaziz Muhammed

---

\* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Öğretim Üyesi.

AWADULLAH<sup>1</sup> ve *Cumhuriyet Döneminde Türk Şiiri* adlı kitabıyla başladık.

**eş-Şi'rü't-Türkî fî Asri'l-Cumhuriyye**  
(Cumhuriyet Döneminde Türk Şiiri)

Eser mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır (268 sayfa). Mukaddimede kısaca Türk tarihi ve edebiyatı özetlenmektedir. Özellikle Türklerin anayurtları Orta Asya'dan Anadolu'ya göçleri sırasında kurdukları devletler, bu sırada İslam'ın etkisiyle oluşturdukları edebiyatın öneminden, kendilerine mahsus edebî zevki ortaya koyan eserler ve bunların telifine imkan sağlayan ortamdan bahsedilmektedir. Ayrıca farklı kesimdeki Türk edebiyatçıları ve şairlerini sunarak ve değerlendirerek Türk şiiri hakkında bir fikir verme amacı güdüldüğü de belirtilmektedir. Yazar kitabında İlhan Geçer'in *Cumhuriyet Dönemi'nde Türk Şiiri* ve Atilla Özkırımlı'nın *Türk Edebiyatında Akımlar* olmak üzere iki önemli kaynağı esas aldığını ifade etmektedir. Mukaddimeyi şu içten samimi cümlelerle bitirmektedir: "Bu kitabın, bundan sonra benim veya başkaları tarafından yapılacak değerli çalışmalara kapı açmasını; İslâm edebiyatı, sanat ve medeniyetinin bir kanadını oluşturan bu kardeş halkın edebiyatını, Arapların öğrenmelerini ve bunun için kolaylık sağlamasını temenni ediyoruz."

Birinci bölüm, Türk edebiyatının XIII. asırdan yani ilk Türk devleti Karahanlılardan başlamak üzere Türk Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar olan dönemi kapsar. İlk dönem kısaca özetlenir ve Osmanlı dönemine gelinir. Osmanlı döneminde genelde aydınlar arasında yaygınlaşan, Arap ve Fars edebiyatı ile ilişkili olarak doğan Divan Edebiyatı'na özel bir yer verilerek edebiyatı oluşturan etkenler, özellikleri, edebî türleri; Fuzûlî, Nesîmî, Süleyman Çelebi gibi meşhur edebiyatçıları ve eserleri incelenir. Tanzimat'la birlikte *Divan Edebiyatı* sona erer; büyük ölçüde Fransız edebiyatının etkisinde kalan yeni bir dönem başlar. Bu dönemde yeni edebî akımlar birbirini takip eder. Bu akımların bir kısmı Osmanlı döneminde, diğeri de Cumhuriyet dönemi edebî olmak üzere şunlardır: Tanzimat, Servet-i Fünun, Fecr-i Âtî, Millî Edebiyat, Genç Kalemler, Beş Hececiler. Söz konusu edebî akımların dönemleri, kuruluşları, gelişmeleri, edebî türleri ve meşhur edebiyatçıları ele alınır. Daha sonra Cumhuriyet dönemi *Yedi Meşaleciler*, *I. Yeniciler*, *Maviciler*, *II. Yeniciler* olmak üzere akımlar, yukarıdaki benzer üslupla ele alınır ve incelenir. Ayrıca bu akımların neden bu isimleri aldıkları ve

<sup>1</sup> Prof. Dr. Abdulaziz Muhammed AWADULLAH, Ezher Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölüm başkanı.

batının çok yoğun tesiri sebebiyle ilk defa tiyatro gibi edebî türlerin Osmanlıya girişi de açıklanır. Tasavvufun gölgesinde gelişen ve ürünler veren *Divan Edebiyatı*'ndaki platonik aşk gibi konular yerine gerçek aşk, toplumsal konuları içeren ürünler verildiği ifade edilir. Aslında sadece bu konular değil, o dönemde *Osmanlılık*, *Milliyetçilik* ve *İslâmcılık* gibi fikrî akımların bu edebî akımların oluşmasında önemli etkisi olduğu dile getirilir; temsilcileri ve edebî ürünleri sunulur.

Birinci bölüm içerisinde önemli bir başlık da *Cumhuriyet Dönemi*'dir. Cumhuriyet dönemi şiirinde Yahya Kemal, Ahmed Haşim gibi aruz geleneğini sürdürenler olmasına karşın genelde hece vezninin ağırlığının sürdüğü ve daha çok *Milli Edebiyat* akımına bağlı kalındığı ifade edilir. Ancak bunlar arasında Necip Fazıl ve Cahit Sıtkı Tarancı gibi farklı akımlarda yer alanlar da olmuştur. Özellikle Necip Fazıl tasavvuf etkisi altında daha çok dini temalı şiirleri kaleme aldığı belirtilmiştir.

*İkinci bölüm*, iki ana başlıktan oluşur: Cumhuriyet Döneminin öncü edebiyatçıları ele alan *birinci* ve önemli şairleri ele alan *ikinci* kısım. Birinci kısımda edebî, dini ve siyasi açıdan cumhuriyet dönemindeki edebiyat başta olmak üzere birçok konuda liderlik yapmış şahsiyetler ele alınarak incelenmiştir. Yazar, şairleri ve şiirlerini verirken belli bir metoda bağlı kalmıştır. Önce şairin hayatı, dünya ve edebî görüşü, eserleri incelenmiş; zaman zaman bazı şiirlerin tahlilleri yapılmış ve sonunda da şiirlerinden örnekler sunulmuştur.

İkinci bölüme, Osmanlı döneminin sonuna kadar bütün yaşananlara tanıklık etmiş ve geçirdiği keskin dönüşle Osmanlı'nın manevî değerlerinden kopmuş, güçlü kalem ve şairlerinden Tefik Fikret'le başlanmıştır. Burada Tefik Fikret'le başlamasının nedenleri arasında –yazarın bizzat şifahi bize söylediği gibi- şairin Ermeniler tarafından Sultan Abdülhamit'e yapılan suikasttan kurtulmasından duyduğu pişmanlıktan öte onu yerden yere vuran kasideidir. Yukarıda da belirtildiği gibi Abdülaziz hoca, Tefik Fikret ve Ahmed Şevki'yi karşılaştıran bir makale yazmıştır. Söz konusu makaleye burada da yer vermiştir (s. 89-91).

Yazar ikinci olarak milli şair Mehmet Akif Ersoy'u incelemiştir. Burada hayatı, görüşleri, nesir ve şiirleri; şiirlerinde izlediği metodu değerlendirmiş ve istiklal marşını da Arapçaya çevirmiştir.

Bu iki şairle birlikte bu bölümde şu on bir şairin hayatı ve şiirleri yer alır: Ziya Gökalp (s. 103-107), Ahmet Haşim (108-115), Ahmet Kutsi Tecer (s. 116-119), Halide Nusret Zorlutuna (s. 120-

125), Nazım Hikmet Ran (s. 126-136), Cahit Sıtkı Tarancı (s. 137-142), Hulusi Daredevî (s. 143-154), Aziz Nesin (s. 155-165), Melih Cevdet Anday (s. 166-169), Behcet Necatigil (s. 170-173).

Bu liste dikkatle incelendiğinde edebiyat, din ve siyaset alanında Türkiye'nin yetiştirdiği önemli şahsiyetlerin olduğu görülür. Burada sağ, sol ve diğer kesimlerden edebî yönleri olanlar seçilmiş; objektif ve akademik bir bakış açısıyla şiirleri ile ilgili edebî değerlendirmeler yapılmıştır. Kitapta Hulusi Daredevî, Sezai Karakoç gibi şahsiyetlere özel bir ilgi gösterildiğini söylememiz gerekir.

İkinci kısımda önemli kişiler ele alınır. Bunlardan ilki Türk siyasi hayatında bir dönem etkili olmuş olan Bülent Ecevit'tir (s. 177-184). Diğerleri ise Ece Ayhan (s. 185-195), Cahit Zarifoğlu (s. 205-212), Ataul Behramoğlu (225-213), Lale Müldür (s. 244-248), Abdullah Tümsel'tir (s. 249-254).

Sonuçta, özellikle Türk edebiyatının büyük bölümünü İslam edebiyatının teşkil ettiği vurgulanır. Bu edebiyatın oluşmasında Ali Şir Nevâî, Ahmet Yesevî, Mevlânâ Celâleddin Rûmî gibi önemli şahsiyetler olduğu ifade edildiği gibi söz konusu şahsiyetlerin Osmanlı döneminde Divan Edebiyatının oluşmasında önemli etkileri olduğu da belirtilir. Osmanlının son döneminde batı edebiyatının etkisiyle buradaki edebî akımlardan edebiyatçıların etkilendiği ve Cumhuriyet dönemi ile birlikte serbest şiir döneminin başladığı ifade edilir. Benzer değerlendirmelerle kitap sona erer.

Kitabın sonunda kaynakça ve fihristin olmamasının bir eksiklik olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bazı edebiyatçılara gösterilen ilgi ve alakanın diğerlerine gösterilmediği de gözlemlenmektedir. Türk İslam edebiyatının çok önemli şahsiyetlerinden Necip Fazıl incelenmeyenlerden birisidir.



**Uluslararası Kerbela Sempozyumu  
(20-22 Mayıs 2010)**

Yrd. Doç. Dr. Ali Osman KURT\*

Sivas'ta Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 20-22 Mayıs tarihleri arasında "Kerbela" konulu uluslararası nitelikte bir sempozyum gerçekleştirilmiştir. Böylece üçüncü uluslararası sempozyumunu yapmış olan fakülte, daha öncekilerde olduğu gibi bunu da başarılı bir şekilde tamamlamıştır. Bunlar sırasıyla, 12 Eylül 2002 tarihinde "Barış İçin Diyalog –Dinlerin bir arada Yaşamaya Katkısı-", 9-10 Ekim 2008'de "Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu- İbn Rüşd" ve "Kerbela" konulu uluslararası sempozyumlardır. Özellikle ikinci ve üçüncüsü çok kapsamlı ve çok katılımlı olmuştur. İlk iki toplantının metinleri kısa zaman içinde kitaplaştırılmıştır. Kerbela sempozyumu bildirilerinin basımı da başlamış, çok yakında okuyucuların hizmetine sunulacaktır.

"Kerbela" olayının sempozyum konusu yapılmasını yadırgayanlar çıkabilir. Bu tatsız olayın gündeme getirilmesinin, yeniden hatırlanmasının kimseye yarar sağlamayacağı, aksine zarar vereceği düşünülebilir. Ancak bu olayın, tarihin hiçbir döneminde unutulmadığı, özellikle ülkemizde toplumun belli bir kesiminin dinî ve kültürel değerlerini şekillendirdiği düşünülürse, ne demek istediğimiz daha iyi anlaşılacaktır. Bu insanlar, anakronizm yaparak, kendileri ile Hz. Hüseyin arasında etnik bir bağ kurar, Hz. Hüseyin'i kendi ataları kabul ederler.

Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet ve Şia arasında yüz yıllar boyunca önemli bir ayrışma noktası olan ve İslam tarihinin kara sayfalarından biri olarak kabul edilen Kerbela hadisesi üzerine şimdiye kadar çok konuşulmuş ve çok yazılıp çizilmiştir. Ancak bugüne kadar ülkemizde ve belki de dünyada konunun her yönüyle ele alındığı ve tartışıldığı geniş kapsamlı bir toplantı yapılmamıştır. Kerbela sempozyumu bu yönüyle bir ilktir denilebilir.

---

\* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi ([akurt@cumhuriyet.edu.tr](mailto:akurt@cumhuriyet.edu.tr))

Kerbela olayı, tebliğleriyle katılan Sünnî ve Şîî ilim adamları tarafından, başta tarih ve edebiyat olmak üzere, kelam, felsefe, mezhepler tarihi, dinler tarihi, tefsir, hadis, tasavvuf, musiki gibi farklı yönlerden ele alınmıştır. Düzenleme kurulu olarak, bu konunun akademik olarak ele alınması, bilimsel bir çerçevede değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Polemik ve tartışma yaratacak, tekrar olacağı düşünülen benzer bildiri başlıkları değerlendirme dışı bırakılmıştır. Bunun dışında tamamen zaman ve imkân yetersizliği nedeniyle kabul edilemeyenler de olmuştur. Zira başlangıçta sempozyuma bildiriyle katılmak isteyen yerli ve yabancı bilim insanlarının sayısı oldukça fazlaydı. Yaklaşık iki yüzü aşkın başvuru vardı. Bunlardan yalnızca yetmiş iki tebliğe yer verilebilmiştir.

Yurtdışından, İran, Mısır, Azerbaycan, Pakistan, Ürdün ve Makedonya'dan on beş, yurt içinden ise yüz beş olmak üzere toplam yüz yirmi bilim adamının tebliğci, oturma başkanı, müzakereci ve değerlendirmeci olarak katıldığı sempozyum, iki gün sürmüştür. İki gün içerisinde üç ayrı salonda on sekiz oturum yapılmıştır.

Birinci gün sabah, protokol konuşmalarının ardından, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Hasan Onat "*Kerbela'yı Doğru Okumak*" konulu açılış konferansında konuştu. Sayın Onat özetle, Kerbela'nın seçilmiş ve transfer edilmiş travma olarak günümüzdeki bazı yansımaları, Kerbela'nın gölgelediği bazı gerçekler ve bu olaydan çıkarılabilecek bazı dersler üzerinde durdu.

Birinci gün öğleden sonra ise, üç salonda iki ayrı oturum yapıldı. Birinci oturumda: "*İslam Tarihi-1*", "*Edebiyat-1*" ve "*Dinler Tarihi*"; ikinci oturumda: "*İslam Tarihi-2*", "*Edebiyat-2*" ve "*Mezhepler Tarihi-1*" branşlarında, her biri kendi alanında uzman araştırmacıların sunduğu oldukça doyurucu tebliğler sunuldu.

İkinci gün öğleden önce, üç salonda dört ayrı oturum yapıldı. Birinci oturumda: "*Edebiyat-3*", "*İslam Tarihi-3*" ve "*Edebiyat-4*"; ikinci oturumda: "*İslam Tarihi-4*", "*Hadis*" ve "*Musiki*"; öğleden sonra birinci oturumda "*Kelam*", "*Edebiyat-5*" ve "*Sosyoloji*"; ikinci oturumda "*Edebiyat-6*", "*Mezhepler Tarihi-2*" ve "*Çeşitli Konular*" başlığı altında, yine Kerbela konusunda çok sayıda bildiri sunuldu.

İkinci günkü kapanış ve değerlendirme oturumunda, Prof. Dr. Mehmet Arslan'ın başkanlığında, Prof. Dr. Adnan Demircan, Prof. Dr. Osman Eğri, Prof. Dr. Şerafettin Gölcük ve Doç. Dr. Necdet Subaşı sempozyum hakkındaki görüş ve düşüncelerini aktarmışlardır.

20 Mayıs akşamında, Cumhuriyet Üniversitesi Kültür Merkezi'nde, Türkçe, Arapça, Azerice ve Farsça olmak üzere "*Çeşitli Dil-*

*lerden Mersiyeler Konseri*" verildi. Burada, Türkiye'den Celal Yılmaz, Suriye'den Dr. Şihâbüddin Farfûr, Azerbaycan'dan Tale Mirhadioğlu Asadov ve İran'dan Hacı Gulam Rıza Aynfer isimli tanınmış mersiyehanlar, kendi dillerinde Kerbela üzerine yazılmış mersiyelerden örnekler sundular. Zaman zaman duygulu anların yaşandığı konsere ilgi oldukça fazlaydı.

21 Mayıs akşamında ise belediye kültür merkezinde, Ankara Devlet Klasik Türk Müziği korusu tarafından "*Türk Tasavvuf Müziğinde Kerbela İlahileri Konseri*" icra edilmiştir. Bu konsere de çok yoğun bir ilgi olmuş ve herkesin beğenisini kazanmıştır.

Oldukça yoğun geçen iki günlük sempozyumun ardından, 22 Mayıs günü, sempozyuma gelenlerden isteyen herkesin katılabildiği kültür gezisi çerçevesinde, Unesco'nun dünya kültür mirası olarak ilan ettiği Divriği'de bulunan Ulucamii ve Daru's-Şifa ziyaret edilmiştir. Cami görevlisinin rehberliğinde her iki yapı hakkında katılımcılara bilgi verilmiştir.

Katılımcılar hakkında da bilgi vermemiz yerinde olacaktır. Yurt içinden katılanların çoğunluğu Türkiye'nin farklı üniversitelerinde görev yapan öğretim elemanlarıydı. Bunun dışında az da olsa üniversite dışından bu konuda birikimi olan araştırmacılar da vardı. Yurt içinden katılanların sayısının fazla olması dolayısıyla, burada yalnızca yurt dışından katılanların isimleri, nereden geldikleri ve konu başlıklarını vereceğim. Bunlar, Prof. Dr. Abdelaziz Muhammed Awadalla (Mısır), "*Şeyh Ayiz el-Karenî'nin "Ben Sünnî Hüseyin'im" Adlı Kasîdesi ve Kasîdenin Edebî Açısından İncelenmesi*"; Prof. Dr. Muhammad al-Ghazali (Pakistan), "*Pakistan Edebiyatında Kerbela*"; Prof. Dr. Metin İzeti (Makedonya), "*Arnavut Bektaşilerinde Kerbela ve Matem Anlayışı*"; Prof. Dr. Seyed Kazem Tabatabaei (İran), "*Ravdahani ve Kerbela Olayının Tahrif Edilmesindeki Rolü*"; Doç. Dr. Abbas Yazdani, (İran), "*Emevî Rejiminin Yozlaşmasına ve Zorbalığına Karşı İslam'ın Savunması Olarak Aşure*"; Yrd. Doç. Dr. Hussain Ali Ahmad Mahafzah (Ürdün), "*Hız. Hüseyin'in Başkaldırısı ve Kerbela Trajedisi: Devrimin Felsefesi ve Modeli Konusunda Bir Çalışma*"; Dr. Tahare Rhippour Azghadi (İran), "*Aşura Tahrifatı*"; Dr. Abazar Cheraghi (İran), "*Kerbela ve Taziye - Mersiye İran'da*"; Dr. Mahdie Sadat Fakoor (İran), "*Çocuk ve Aşure*"; Dr. Bahare Fakoor (İran), "*İran Sanatında Kerbela*"; Dr. Siracettin Hacı (Azerbaycan), "*Azerbaycan Edebiyatında Kerbela ve Azerbaycan Şairi Raci'nin Şiirlerinde Kerbela Faciasının Bedii Tasviri*"; Esra Doğan (İran), "*Hız. Hüseyin'in Kerbela Yolu ve Buna Bağlı Olarak Kaçarlar Döneminde Görülen Bazı Ritüeller*"; Elmin Aliyev (Azerbaycan), "*Azerbaycan'da Modernleşme Dönemine Ait Bir Maktel Örneği*:"

*"Riyâzü'l-Kuds"* ve Elizabeta Koneska (Makedonya), *"Makedonya'daki Derviş Topluluklarında Aşure Günü"*.

Sonuç olarak, bu sempozyum bir anlamda ülkemizdeki ve kısmen Şii dünyadaki Kerbela birikiminin ortaya çıkartılması bakımından önemlidir. Burada dikkat çeken husus, Kerbela birikiminin büyük bir kısmının Edebiyat ağırlıklı olduğu gerçeğidir. Bu da, Kerbela'yı anlamak yerine, onu anmanın ön plana çıktığını göstermektedir. Bu aynı zamanda sempozyumda Edebiyat'a altı oturum ayrılmasının da sebebini açıklamaktadır.

Sempozyum süresince, bazı oturumlarda zaman zaman tartışmaların yaşandığı gözlemlense de, toplantının genel olarak sükunet içinde ve oldukça başarılı geçtiği söylenebilir. Sempozyumda herkesin üzerinde durduğu temel konu ve ortak kanaati, birlik ve beraberliğin önündeki en büyük engelin, diyalog eksikliği ve dolayısıyla birbirini anlamamaktan kaynaklandığı yönündedir. Bu anlamda, Kerbela sempozyumu ülkemizde birlik ve beraberliği sağlama noktasında çok önemli bir katkı sağlayacağı kanısındayız.

Yapılan hiçbir bilimsel etkinliğin mutlak anlamda eksiksiz ve mükemmel olduğu söylenemez. Elbette bu sempozyumda da istenmeyen bazı aksaklıklar yaşanmıştır. Aynı anda üç salonda oturumların olması ve birkaç dilde simültane çeviri yapılması, bir takım eksiklikleri beraberinde getirmiştir. Biz her şeye rağmen "Kerbela" sempozyumunun hedefine ulaştığı inancındayız. Sempozyumu başarıyla gerçekleştiren, başta düzenleme kurulu olmak üzere, katılımcılara ve emeği geçen herkese teşekkür ederiz.

## BALKANLARDAN İZLENİMLER

Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL\*

Bu yazı, 09-13 Haziran 2010 tarihleri arasında Bosna Hersek ve Makedonya gezisi sırasındaki izlenimlerimi içermektedir. Bu seyahati iki arkadaşla beraber üç kişi gerçekleştirdik. Bunlardan bir tanesi kendi fakültemde Din Felsefesi öğretim üyesi Doç. Dr. Kazım Arıcan, diğeri de üniversitemiz Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili öğretim üyelerinden Yrd. Doç. Dr. Doğan Kaya'dır. Gezi sırasında beş gün boyunca daha önce Sivas'ta emniyet müdür yardımcısı iken şimdi Bosna Hersek'te AGİT (Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı) te güvenlik misyonu olarak görev yapan değerli dostum Erkan Güler Bey bize eşlik edip gezdirmiştir. Erkan beyin Bosna Hersek'ten önce Makedonya'da da beş yıl görev yapması hasebiyle gerek bahsettiğim iki ülkeyi gerekse Balkanlardaki diğer ülkeleri çok iyi bilmesi, beş günlük bir sürede bölge ile ilgili çok iyi bilgiler edinmemizi sağlamıştır. Beş günün üç gününü Bosna Hersek'te, iki gününü de Makedonya'da geçirdik. Ancak Bosna Hersek'ten Makedonya'ya kara yoluyla Hırvatistan, Karadağ ve Arnavutluk'tan geçmemiz hasebiyle söz konusu ülkeler konusunda da çeşitli bilgiler edinme fırsatımız oldu. İzlenimlerimi, Sivas'tan ayrılmamızdan itibaren başlayıp ülke ülke anlatmaya çalışacağım.

### *Bosna Hersek*

Yukarıda bahsettiğim arkadaşlarla beraber Sivas'tan 08/06/2010 tarihinde akşam saat 19.30'da kara yoluyla İstanbul'a gitmek için yola çıktık. Uçağımız, ertesi gün İstanbul'dan Bosna Hersek'in başkenti Sarayevo'ya saat 12.35'te idi. Takriben sabah saat dokuzda Esenler otobüs terminaline ulaştık. Arkadaşlarla birlikte birer çorba içtikten sonra saat 10 civarında metroya binerek Atatürk havalimanına geçtik. Hava limanında işlemleri yaptırıp işlemlerimizi tamamlamamız yaklaşık 40 dakikamızı aldı. Uçağa bininceye

---

\* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi ([agokbel@cumhuriyet.edu.tr](mailto:agokbel@cumhuriyet.edu.tr))

kadar geriye kalan vaktimiz, aldığımız gazeteleri gözden geçirmek ve sohbet etmekle geçti.

Uçağa binme vaktini beklediğimiz sırada Bosna Hersek'in Tuzla kentinde yapılacak olan bir sempozyuma katılmak üzere bu ülkeye gitmek için gelen birçok edebiyatçı ve tarihçi akademisyenle karşılaşip tanıştıktan sonra beraber aynı uçakla Sarayevo'ya uçtuk.

09 Mayıs Çarşamba günü 12.35'te kalkacak olan uçağımız 25 dakika rötar yaparak 13 civarında havalandı. Pilotun anonsuna göre yolculuğumuzun 1 saat 25 dakika süreceği anlaşılıyordu. Buna göre Türkiye saati ile 14.25'te, Bosna Hersek yerel saati Türkiye'dekinden bir saat geri olduğu için 13.25'te Sarayevo'ya ulaşacağız.

Nitekim Bosna-Hersek yerel saati ile 13.30 gibi Sarayevo havaalanına iniş yaptık. İşlemlerimiz yaklaşık yarım saat sürdü. Kendisi ile uçakta karşılaştığım ve Sarayevo'da faaliyet gösteren "Uluslararası Burç Üniversitesi"nde icra edilmekte olan bir bilimsel toplantıya katılacağını öğrendiğim, Atatürk Üniversitesi Mühendislik Fakültesi kimya mühendisliği bölümünde öğretim üyesi olarak çalışan ve aynı zamanda hemşerim ve yakın arkadaşım olan, Prof Dr. Mehmet Çopur da bizimle birlikte idi.

Yukarıda ismini zikrettiğim Erkan Bey havaalanı çıkışında bizi karşıladı. Arabasıyla gelmişti. Onunla kucaklaşıp hal hatır sorduktan sonra kendisiyle yanımdaki arkadaşlarımı tanıştırdım. Ayaküstü bir süre sohbet ettikten sonra, uçakta beraber olduğumuz Mehmet Çopur beyin "Uluslararası Burç Üniversitesi"nde yapılacak bir bilimsel toplantı için gelmiş olduğunu, bizim programımız gereği gitmemiz gereken yerden önce onu söz konusu üniversiteye bırakma imkânımızın olup olmadığını sordum. Bunu memnuniyetle yapacağını, öncelikle adı geçen üniversiteye giderek Mehmet beyi bırakabileceğimizi belirtti.

Bizim programımızda da Sarayevo'da faaliyet gösteren "Uluslararası Burç Üniversitesi" ile "Uluslararası Sarayova Üniversitesi"ni ziyaret edip adı geçen iki Türk üniversitesini tanıyarak haklarında bilgi edinmemiz vardı. Bu fırsatı değerlendirip Mehmet Çopur beyi oraya götürmüşken, Sarayevo'daki programımızı "Uluslararası Burç Üniversitesi"ni ziyaret ederek başlatalım düşüncesiyle ilk olarak söz konusu üniversiteye gittik. Üniversiteye girdiğimizde ilk önce icra edilmekte olan uluslararası sempozyumdan dolayı bir yoğunluğun yaşandığı fark ediliyordu. Bosna-Hersek dışından yaklaşık 300 bilim adamını davet etmişler. Bundan bir yıl önce aynı bilimsel toplantının ilki yapılmış. Hem bir yıl önce yapılan sempozyum bildirileri hem de icra edilmekte olan sempozyumun bildirileri kitaplaşmış halde bize hediye edildi. Her bir toplantı üçer ciltten altı

cilt idi. Bunlardan da toplantının büyük bir organizasyon olduğu anlaşılıyordu. İnsan gerçekten ülkemizden uzak, coğrafi olarak Avrupa'nın ortasında yer alan bir devlette faaliyet gösteren bir Türk üniversitesinin varlığından ve onun dünyanın farklı ülkelerinden yüzlerce bilim adamını ağırlayarak eğitimle ilgili bir konunun orada tartışılmasına ev sahipliği yapmasından gurur duyuyor.

Üniversite rektörü Prof. Dr. Hüseyin Padem beyi makamında ziyaret ettik. O anda beraber oldukları bilim adamları ile bizleri tanıştırdı. Bizlere üniversitenin mevcut durumu ve eğitim öğretim ve diğer konulardaki hedefleri hakkında geniş bilgi verdi. Kendisini daha önce ismen bildiğim, ancak şahsen burada Rektör beyin odasında tanıdığım ve üç yıllığına bu üniversitede görev yapacağını öğrendiğim Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı öğretim üyelerinden Prof. Dr. Kemalettin Özdemir bey gibi son derece kaliteli bir bilim adamının böyle bir üniversitede görev yapmasından memnun kaldığımı belirtmek isterim.

Rektör Hüseyin beyden dinlediklerim, üniversitenin kısa süre içerisinde Avrupa çapında önemli bir konuma geleceğini gösteriyor. Üniversite, "Bologna" sürecinin bütün kurallarını aşama aşama uygulayarak belli bir seviyeye gelmiş. Türkiye'deki üniversiteler bu sürece yeni yeni adım atıyor. "Burç Üniversitesi", hali hazırda üç fakültesi ve dört bölümü olan üç yıllık çok genç bir eğitim kurumu olmasına rağmen, Bosna-Hersek'teki üniversiteler arasında hemen ön sıralara geçmiş. İngilizce eğitim veriyor. Türkçe ve Boşnakça da öğretiliyor. Bu üniversiteden mezun olacak bir öğrenci üç dil konuşarak tahsilini tamamlamış olacak. Türkiye'den giden öğrenciler ise, iyi derecede iki dil bilerek üniversiteyi bitirmiş olacaklar. Üniversitenin hedefi, yukarıda belirttiğim "Bologna süreci"ni tam olarak uygulayarak, diploması bütün Avrupa'da ve Dünya'da geçerli sayılacak bir aşamaya gelmek ki, bu anlamda çok önemli bir seviyeye gelinmiş.

Üniversitede yaklaşık iki saat kaldıktan sonra bize eşlik eden Erkan beyle oradan ayrıldık. Erkan bey, Sarayevo'da faaliyet gösteren ikinci Türk üniversitesinin de (Uluslar arası Türk Üniversitesi) çok yakında olduğunu belirtti ve kısa bir ziyaret için arabayı oraya sürdü. Üniversite için çok güzel bina inşa edilmiş, açılışını da kısa zaman önce Türkiye Başbakanı sayın Recep Tayyip Erdoğan yapmış. Bize aktarıldığına göre Dışişleri Bakanı Ahmet Davutoğlu da üniversite ile yakından ilgileniyormuş. Türkiye'den birçok öğrencinin burada öğrenim gördüğü bize nakledildi. Ziyaretimiz esnasında üniversitede idarecileri yerinde bulamadığımız için daha geniş bilgi alma imkânımız olmadı ve üniversiteden ayrıldık.

Sarajevo'daki iki Türk üniversitesini bu şekilde kısa da olsa ziyaret ettikten sonra ilk gittiğimiz yer, "Vivelo Bosna" adı verilen Bosna nehrinin ana kaynağının bulunduğu "Ilıca" semtine bağlı doğa harikası bir yer oldu. Su, ormanla kaplı büyük bir dağın dibinden birkaç yerden çıkıyor. Çok güzel bir çevre düzenlemesi yapılmış. Çok kalabalık olmasına rağmen son derece temiz. Orayı gören insan, buraya hiç insan gelip gitmiyor ve çevreye bir tane kâğıt parçası bile atılmıyor diye düşünür. Hâlbuki her taraf insan, ama çevre konusunda son derece duyarlılar. Buradaki insanlarda çevre bilincinin yüksek olduğu anlaşılıyor. Bu güzel mekânda yer alan tesislerden birinde birer kahve içtikten sonra, rehberimiz Erkan bey, bizi o gece kalacağımız "Motel Şehir" adındaki eski bir Osmanlı Türk evine (konağa) götürdü. Burası Osmanlı döneminde yapılmış çok güzel bir konak. 10 odalı bir motel haline getirilmiş. Hoteli işleten, Uludağ Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun Selçuk Yeşilyurt adında genç bir Türk. Arkadaşlarla odalarımıza yerleşip birer duş aldıktan sonra vakit geçirmeden şehre çıktık. Kaldığımız motel, şehrin merkezini oluşturan ve "Baş Çarşı" adı verilen yere son derece yakın. Sarajevo şehrinin bu kısmı, hiç bozulmamış bir Osmanlı kenti. Kapalı çarşılarıyla ve tarihi eserleriyle küçük bir Anadolu şehri. Biraz gezip gördükten sonra anladım ki, Sarajevo'daki eski Osmanlı evlerini, mahallelerini, konaklarını hiçbir Anadolu şehrinde bulmak mümkün değil.

Sarajevo'yı günümüzde üçe ayırmak mümkün. Birincisi, "eski şehir" adı verilen ve tamamen Osmanlı'dan kalıp o izleri taşıyan kısım ki, bizim için son derece önemli. İkinci kısım, daha çok Avusturya'nın mimarisini ve izlerini taşıyan bölge. Burası Osmanlı'dan sonra yaklaşık bir asır Avusturya'nın hâkimiyetinde kalmış. Üçüncü bölge olarak tamamen günümüz mimarisiyle ve caddeleriyle dikkat çeken "modern Sarajevo"yu göstermek mümkündür.

"Baş Çarşı"ya inince ikindi ezanları okunmaya başladı. Bosna-Hersek'te hala ezanların minareden çıplak sesle okunması dikkatimizi çekti. Hemen yakınımızdaki küçük tarihi bir camiye (Havace Durak Camii) girdik. Kitabesine göre 1528 yılında inşa edilmiş. Camide yaklaşık iki saf erkek cemaat vardı. Üs katta ise, 7, 8 tane bayan cemaat de vardı. Yatsı namazında başka bir camide yine 8-10 kadar bayan cemaatin olduğuna şahit oldum. Şunu anladım ki, Anadolu'da biz kadınları camiden uzaklaştırmışız ve bu kutsal mekanları, sadece erkeklerin gidip gelebileceği yerler haline getirmişiz.

İkinci namazını eda ettikten sonra caminin avlusunda, camiden çıkan bir kız çocuğu ile kısa süreli sohbet ettim. Kendisi çok güzel Türkçe konuşuyordu. Annesi Türk, babası Boşnak imiş. Biraz



sonra "Allah'a emanet" diyerek ayrıldı. Bu cümleyi Türkçe bilmeseydi daha birkaç Bosnalıdan daha duydum. Demek ki o bölgedeki insanlar arasında yaygın olarak kullanılan bir cümle.

Akşam yemeğinde, yine "Baş Çarşı"daki küçük bir lokantanın önünde "Çevabi" adı verilen Bosna köftesi yedik. Gerek köfte gerekse onun için özel yapılmış ekmeği gerçekten çok lezzetliydi. Sarayevo'ya gidenlere yemelerini tavsiye ederim. Genelde o bölgenin fırıncıları Arnavutmuş. Erkan bey yemekten sonra "tüffahî" adı verilen bir tatlı ikram etti. Bosna-Hersek'te çok meşhur bir tatlıymış. (İçine ceviz içi konularak haşlanıp daha sonra kabuğu soyulmuş bir elma. Üzerine de krema konuyor.) Son derece doğal bir tatlı.

Sarayevo, çevresi ormanlarla kaplı dağlarla çevrili, havası temiz, yiyecek ve içeceklerin doğal olduğu bir şehir. Fatih Sultan Mehmet'in vezirlerinden Gazi Hüsrev Bey tarafından 1530 yılında inşa edilen camii (Gazi Hüsrev Bey Camii) şehrin merkezindeki en büyük camidir. Bu camii, her şeyiyle Osmanlı mimarisini Sarayevo'da yaşatıyor. Caminin hemen karşısında Gazi Hüsrev Medresesi bulunmakta. Hala eski metod ve usulle öğrenciler burada eğitim öğretimlerine devam etmekte. Öğrencilerin giyim kuşamları da Osmanlı dönemindeki giysileri andırıyor. Medresenin yanında da bir "hankâh" yer almakta.

İlk gün akşam ziyaret ettiğimiz son yer, I. Dünya savaşının çıkmasına neden olan Avusturya prensinin ve eşinin bir Sırp tarafından öldürüldüğü mekân oldu. 28 Haziran 1914 tarihinde olayın vuku bulduğu köprünün karşısındaki bina müze yapılmış. Söz konusu binanın pencerelerine olay anı ve cenaze törenlerinin resimlerini, pencerelere yerleştirilen panolara asmışlar. Gerek olayın olduğu köprü ve gerekse yapılan müzeyi ziyaret edip olayla ilgili bilgi edinme imkânımız oldu ki, bu benim için son derece önemliydi. Bu ziyaretten sonra kalacağımız konağa geçip ertesi gün saat 11'de buluşmak üzere Erkan beyi Zenitsa'ya gönderdik.

10/06/2010 günü (ikinci gün) kahvaltıdan sonra arkadaşlarla beraber ilk ziyareti, bilge insan *Aliya İzzet Begoviç*'in kabrine yaptık. Sarayevo'da savaşta şehit olanların defnedildiği birden çok mezarlık bulunmakta. *Begoviç*'in naşı, şehitlerin en yoğun olduğu mezarlığın ortasına defnedilmiş. Son derece sade bir mezar ve türbe yapmışlar. Fatiha okuyup dua etme imkânı buldum, gerçekten oraya varıp da duygulanmamak elde değil.

*Begoviç*'i ziyaret ettikten sonra kaldığımız motelin arka tarafında yer alan eski şehrin mahallerinden birine daldık. Bozulmamış konak, eski evler ve dar ama tertemiz sokaklarıyla Osmanlıdan

kalma mükemmel bir mahalle ile karşılaşmak, bizi hem maziye götürmüş, hem de mutlu etmiştir.

Erkan beyle buluşmadan üçüncü ziyaretimiz, kaldığımız motele yakın bir yerde faaliyet gösteren bir Nakşî tekkesine oldu. Bu Sarayevoda faaliyet gösteren 5-6 tekleden birisi imiş. Anlatılanlara göre iki tane Nakşî, iki tane Kadirî, bir tane de Halidilere ait tekke bulunmakta. Sayıları az da olsa Rifaîler de bulunmakta ve bunlar camide zikir yapıyorlarmış.

Tekkeye vardığımızda saat 10 civarında idi. Tekkenin kapısını kapalı bulduk. Avlu kapısının ziline bastığımızda tekkeye bitişik olan bir evden 20 yaşlarında Muhammed isminde genç bir delikanlı çıktı. Az da olsa Türkçe konuşuyordu. Tekkenin şu anda kapalı olduğunu, sadece Cuma günleri açık olup zikir yapıldığını söyledi. Kendisine Türkiye'den geldiğimizi, tekkeyi ziyaret etmek ve bilgi almak istediğimizi, bunu gerçekleştirebilseydik iyi olacağını belirttik. Bu arada yarı İngilizce ve Türkçe Muhammed'le biraz sohbet etme imkânımız oldu. Bir ara bizden müsaade isteyerek annesi ile konuşmak için içeri girdi. Çok geçmeden 3-4 dakika sonra bu sefer annesi ile beraber dışarı çıktı ve tekkeye bakan şahsa telefon ettiğini, 10 dakika içerisinde tekkeyi açacağını söyledi. Annesi de bize hoş geldiniz dedi. Annesi Boşnakça'dan başka bir dil bilmiyordu. Giyimiyle kuşamıyla Anadolu'daki dindar bir bayanı andırıyordu. Muhammed'e babasının nerede olduğunu sorduk. Biraz duraklayarak babasının mesleğinin imam olduğunu ve kendisi 6 yaşındayken 1993 yılında savaşta şehit olduğunu söyleyince "Allah rahmet eylesin, mekânını cennet etsin" gibi dua cümleleri kullandık ve üzüntülerimizi bildirdik.

Bu arada tekkeyi açmak için bir beyle eşi bir araba ile gelip tekkenin kapısını açtılar. Gelen beyin eşi iyi derecede İngilizce biliyordu. Muhammed ve annesi de tekkeye geldiler. Yarım saat kadar tekkede kalarak hem tekke ile ilgili bilgi aldık hem de sohbet etme imkânımız oldu.

Aldığımız bilgiler, Cumhuriyetin ilk yıllarında Anadolu'da faaliyetlerine son verilen tekke ve zaviyelerin faaliyet ve işlevlerini hala burada sürdürdüklerini gösteriyordu. Bize verilen bilgilere göre, söz konusu tekke, yaklaşık 450 sene önce inşa edilmiş, o zamandan beri insanlara kesintisiz hizmet vermiş. Günümüzde ise sadece Cuma günleri açılıp zikir yapılıyormuş. Ramazan ayı boyunca her gün açılmış ve iftar yapıp teravih namazı kılınıyormuş. Ayrıca aşure günü ve Şeb-i arüz törenlerinde de açılmış.

Tekkenin avlusundaki duvarın üzerinde tarikatın mührü olarak kabul edilen daire şeklinde büyük bir resim var. Bize aktarıldığına göre, bu mührün en dıştaki çerçeve güneşi, onun bir içindeki

ayı, onun içindeki halka da dünyayı (18 bin âlemi) ifade etmekte imiş. Dünyayı simgeleyen halkanın içinde de 12 tarikatı gösterir bir şekil yerleştirilmiş. Tam ortada da beş köşeli bir yıldız bulunmakta ki bu da ehl-i beyti gösteriyormuş. Tekke iki katlı, yukarı kat, insanların çay kahve içmesi ve sohbet etmesi için ayrılmış, zikir giriş katta yapılıyormuş. Tekke, içerideki resimler ve burada yapılan ritüeller konusunda bir süre sohbet ettikten sonra beraber resim çektirip izin istemek zorunda kaldık.

Saat 11'e yaklaşmıştı. Erkan beyle 11'de motelde buluşup Mostar'a doğru yola çıkacağımız için gecemizi geçirdiğimiz motele geldik. Erkan bey 11.15 gibi geldi. Hazırlanarak 11.30'da motelden ayrıldık. Erkan bey şehrin içinden geçerken 1994 yılında bombalanıp 27 kişinin aynı anda şehit olduğu Pazar yerini gösterdi. Hatırladığım kadarıyla bu bombalama olayından sonra BM. Müdahale etmişti. Bizim ziyaretimiz esnasında da insanlar burada Pazar yapıyorlardı. Burası günlük Pazar kurulup alverişin yapıldığı bir mekanmış.

Pazar yerini gördükten sonra Mostar'a gitmek için yola çıktık. Sarayevo-Mostar arası yolculuğun zevki başka. Adeta bu mesafenin her noktası birer doğa harikası yerler.

Saat 13 gibi Mostar'a girdik. Erkan beyin çalıştığı kurumun saat 13.30'da başlayacak bir toplantısına katılması gerekiyordu. Toplantının yapılacağı otelin önüne geldik ve Erkan bey orada indi. O gün bize yine Erkan beyin ayarladığı Türkçe bilen Seyid isminde bir Üniversite öğrencisi rehberlik etti. Seyid liseyi Türk okulunda okumuş ve Türkçe'yi orada öğrenmiş. Üstelik bu Türk okulunda üç ay gibi kısa bir sürede Türkçe'yi öğretmişler. Şimdi üniversitede Türk Dili bölümünü okuyor. okuyor. Boş zamanlarında rehberlik yapıyormuş. Aynı zamanda iyi araba kullanıyor. Erkan bey toplantısı için bizden ayrılınca direksiyon başına Seyid geçti. Önce o akşam kalacağımız otele gidip giriş yaparak eşyalarımızı odalarımıza koyduk. 14. 30 gibi otelden ayrılarak tarihi Mostar köprüsünden başlamak üzere şehri gezmeye başladık. Mostar, ortasından nehrin akıp yeşilliğin bol olduğu güzel bir şehir. Başta tarihi Mostar köprüsü olmak üzere Osmanlı döneminden kalma birçok cami ve diğer tarihi eserlerle Osmanlının damgasını vurduğu bir şehir. Savaşta yıkılıp zarar gören tarihi eserlerin önemli bir bölümü Türkiye Cumhuriyeti tarafından tekrar restore edilmiş. Mostar köprüsü, aslı hiç değiştirilmeden âdeta taş sayısına varıncaya kadar aslına uygun tarzda itina ile tekrar inşa edilmiş. Bütün bu yapılanları görmek bizleri ülkemiz adına gururlandırıyor. Köprüyü görüp şehirde biraz gezdikten sonra rehberimiz Seyid bey, bizi "Buna" nehrinin kaynağı, aynı zamanda Sarı Saltuk'un tekkesinin bulunduğu mekana gö-

türdü. Burası hem tabiat güzelliği hem de İslam'ın Balkanlardaki öncülerinden biri olan Sarı Saltuk'un tekkesini kurduğu güzel bir mekan. Arkadaşlarla bir süre tekkede ve tekkenin yer bahçede oturup maziye giderek tarih sohbeti yaptık. İslam'ın buralara hangi şartlar altında yayıldığı, ecdadın nasıl bir hizmette bulunduğu, Türk İslam kültürünü buralara taşımak için neler çektikleri, buraları gezince daha iyi anlaşılıyor.

Akşama doğru, saat 18 gibi Sarı Saltuk tekkesinden ayrıldık. Seyid bey, bizi yolumuzun da üzerinde olan "Poçiteli" köyüne götürdü. Bu köyün özelliği, burada bulunan evlerin tamamının Osmanlı mimarisiyle yapılmış evlerden oluşması ve aynı zamanda köyün iki tarafına da Osmanlı'nın birer kale inşa etmesidir. Köyde yine Osmanlı'dan kalma bir cami bulunmakta, savaşta zarar görmüş ama sonradan restore edilmiş. Burası da görülmesi gereken yerlerden birisi.

O akşam Erkan beyle saat 21'de Hırvatların yoğunlukta oturduğu bölgedeki bir çay bahçesinde buluştuk. Erkan bey, öğleden sonraki gezimizin ve ziyaretlerimizin nasıl geçtiğini sordu. Biz de gittiğimiz yerler ve izlenimlerimiz hakkında bilgi verdik.

Sohbet ederken Erkan bey bana "hocam biraz sonra buraya Kayserili bir hemşerin gelecek, seni onunla tanıştıracam" dedi. Gelecek şahıs, Kayseri'nin Pınarbaşı ilçesinden imiş. 10 yıldır Bosna Hersek'te bulunuyormuş. Şu anda Mostar'da Avrupa Birliği siyasi danışmanı olarak çalışıyormuş. Emniyet mensubu imiş, sanırım şube müdürü veya emniyet müdür yardımcısı iken emekli olmuş. Yaklaşık yarım saat sonra Erkan beyin bahsettiği arkadaş geldi. Orhan Türkmenoğlu isminde son derece mütevazı birisi. Tanışarak gerek Türkiye, gerekse Balkanlar hakkında saat 23'e kadar hoş bir sohbetimiz oldu. Bu kısa konuşmadan Orhan Bey'in çok iyi bir Balkan uzmanı olduğu anlaşılıyor. Özellikle eski Yugoslavya ve bölünmesinden sonraki oluşan devletleri başta Bosna Hersek olmak üzere çok iyi biliyor.

Oturduğumuz mekândan kalktık. Ertesi gün yola çıkacağız ve Erkan bey araba kullanacağı için dinlenmesi amacıyla onu otele bıraktık. Orhan beyin de isteği üzerine arkadaşlarla beraber kalacağımız otelin yakınında Orhan beyin tanıdığı başka bir mekânda yaklaşık iki saat oturarak sohbet etme imkânımız oldu. Genel olarak Balkanlar özelde de Bosna-Hersek konusunda çok önemli bilgiler verdi.

Anladığım kadarıyla Yugoslavya genelinde 1991 yılında yapılan nüfus sayımından bu yana Bosna-Hersek'te sayım yapılmamış. Arada savaş vuku bulmuş ve savaştan sonra da hiçbir grup nüfus sayımı yapılmasına taraftar olmamış. Nedeni ise demografik

yapının çok değişmiş olması ve bu değişikliğin ortaya çıkmasını kimsenin de istememesi.

Tahminlere göre, şu anda Mostar'ın yaklaşık 120.000 nüfusunun %52 veya 53'ü Hırvatlardan (Katolik) oluşmakta. Yaklaşık %43-45 arası Müslüman ve kalan %2-3 civarında da Sırlardan (Ortodoks) oluştuğu öne sürülmektedir. Şu anda şehrin belediye başkanı Hırvatlardan.

Anladığım kadarıyla savaştan önce Bosna Hersek genelinde "Boşnak" kelimesi çok kullanılmıyormuş. Hırvat, Sırp ve Müslüman deniyormuş. Savaştan sonra Müslümanlar yerine "Boşnak" ifadesi kullanılmaya başlamış. Şu anda Bosna-Hersek'e genel olarak bir bakılacak olursa, Sarajevo'da %70'in üzerinde Boşnak, %15 civarında Hırvat, %8-10 civarında Sırp ve çok az miktarda da Yahudi olduğu tahmin ediliyor. Tuzla'da ise ezici bir Boşnak nüfusunun yanında Hırvatlar da yer almakta. Zenitsa'da %90 civarında Boşnak'ın yaşadığı nakledilmekte, ancak bunlar resmi olmayan rakamlar.

Gerek Sarajevo gerek Mostar'da edindiğim izlenim, son 3-4 yıldır Türkiye'nin Bosna-Hersek'te etkinliğinin daha da arttığı yönündedir. Türkiye Cumhuriyeti devletinin yanı sıra Türkiye'den çeşitli sivil toplum örgütleri ve cemaatlerin de Bosna-Hersek'in farklı şehirlerinde faaliyet gösterdiklerini öğrendim. Yazımın başında da belirttiğim gibi örneğin Bosna-Hersek'in başşehri Sarajevo'da "*Uluslararası Burç Üniversitesi*" ve "*Uluslararası Sarayova Üniversitesi*" olmak üzere iki tane Türk üniversitesinin, başarılı bir şekilde faaliyet gösterdiğini belirtebilirim. Ayrıca Sarajevo, Tuzla, Bihac ve Zenitsa şehirlerinde Türk okullarının faaliyet gösterdiği ve her birinin bölgelerinde en başarılı okullar olduğunu öğrenmem bizleri gururlandırmıştır. Süleymancılar gibi kimi cemaatlerin de çeşitli bölgelerde Kur'an hizmeti sunmaları son derece sevindiricidir. Zira bu tür hizmetlere o bölgedeki insanların çok ihtiyacı bulunmaktadır. Özellikle buraya din eğitime yönelik hizmetlerin Türkiye'den gitmesi ve Türkiye'de uygulanan din eğitim ve öğretimi anlayışının Bosna-Hersek'te yerleştirilip yaygınlaştırılması önem arz etmektedir. Zira elde ettiğim bilgiler, Hıristiyan dünyasının ve diğer dış güçlerin de teşvikleriyle Suudi Arabistan kökenli Selefilik (Vahabilik) anlayışının Balkanlara pompalanıp buradaki Müslümanlar arasında ikilik oluşturarak Türkiye'nin etkisini azaltma yönündedir. Şu anda bu tehlike aşamasında olmasa ve Bosna-Hersek'teki Müslümanların yaşam biçimleriyle Selefilik örtüşmese de ileride sıkıntı yaratmaması için bu konunun dikkate alınması gerektiği kanaatindeyim.

Orhan Türkmenoğlu beyden ertesi sabah saat 10'da buluşmak üzere gece saat 01 civarında ayrıldık ve kalacağımız otele geçtik. Mostar ağırlıklı geçen o günkü programımız son derece yoğun ve yorucu olmasına karşılık bölgeyi görüp tanımamız açısından son derece verimliydi.

11/06/2010 Cuma sabahı saat 09'da kaldığımız otelde kahvaltımızı yaptıktan sonra saat 10'da Orhan beyle buluşmak üzere otelden ayrıldık. Planımız, 12.30'a kadar Orhan beyle beraber olmak ve daha sonra Erkan beyle buluşup Hırvatistan, Karadağ ve Arnavutluk üzerinden Makedonya'nın Ohri şehrine ulaşmak için Mostar'dan ayrılmak.

Saat 10'da Orhan beyle buluştuk. Yürüyerek ikinci kez tarihi Mostar köprüsüne gittik. Köprüde beraberce fotoğraf çektirdik. Ayrıca köprünün fotoğrafını çektik. Türkiye'nin Mostar konsolosluğu binasının yakınındaki tarihi camiyi ziyaret ettik. Caminin bahçesinden köprü çok güzel görünüyor. Bir poz da oradan aldık. Tarihi çarşıda da biraz gezdikten sonra Orhan bey bizi çalıştığı binaya götürüp orada kahve ikram etti. Saat 12 yaklaşıyordu. Orhan bey, biz Mostar'dan ayrılmadan yemek ikram etmek istediğini belirtti. Öğle yemeği için daha acıkmadığımızı, ancak Sarayevo'da arzu ettiğimiz halde yiyemediğimiz Bosna böreği tadabileceğimizi söyledik. Orhan bey hemen bizi arabayla Mostar'ın en iyi börekçisi dediği yere götürerek, ora insanının da "börek" dediği yiyecekten ikram etti. Bu arada Erkan beyle buluşup yola çıkma zamanımız yaklaşmıştı. Yemeklerimizi yedikten sonra Erkan beyin kaldığı otele doğru hareket ettik. Otele vardığımızda Erkan bey toplantısını bitirmiş bizi bekliyordu. Yaklaşık bir gün bize eşlik edip rehberlik yapan Seyid ile Orhan beyden ayrılma vakti gelmişti. Her ikisine de teşekkür ederek haklarını helal etmelerini istedik. Böylece Mostar ziyaretimiz tamamlanmış oldu.

Erkan beyle Mostar'dan saat 13 civarında hareket ettik. Yukarıda da belirttiğim gibi istikametimiz Makedonya'nın Ohri şehriydi. Ancak Ohri'ye varıncaya kadar Hırvatistan, Karadağ ve Arnavutluk topraklarından geçmemiz gerekiyor. Belki saydığım bu ülkelerde kalmayacağız ama arabayla geçerken de olsa üç farklı ülkenin toprağından geçmek ve bazı şehirlerini geçerken de olsa görmek insana heyecan veriyor.

### **Hırvatistan**

Saatimiz 13.50'yi gösterirken Hırvatistan'a giriş yaptık. Seyahatimiz boyunca Erkan bey arabayı kullanırken yanına daima ben oturdum. Yol boyunca hem onunla sohbet ediyoruz, hem de elimdeki haritadan yolculuk yaptığımız güzergâhı takip ediyorum.

Şehirler arasındaki mesafe ve şehir isimleri konusunda bilgi veriyorum.

Yugoslavya bölündüğü zaman belki de Tito'nun Hırvat olmasının da etkisiyle ülkenin Adriyatik kıyıları büyük ölçüde Hırvatistan'a bırakılmış. Savaştan sonra Bosna-Hersek'e Adriyatik kıyısından "Naum" kentinin de içinde bulunduğu 25 km. uzunluğunda bir yer tahsis edilmiş. Bosna-Hersek'in denizle irtibatı sadece burası.

Hırvatistan topraklarında yaklaşık yarım saat ilerleyince tekrar Bosna-Hersek sınırına girdik ve 25 km.lik Adriyatik'teki mesafeyi 15 dakikada aldık ve yine Hırvatistan topraklarına geçtik. Kıyı boyunca Hırvatistan'a ait bir çok küçük yerleşim birimlerini geçerek yolumuza devam ettik ve Hırvatistan'ın Adriyatik kıyısındaki en önemli kentlerinden birisi olan "Dubrownik"e saat 15.20'de ulaştık. Dubrownik, harika bir liman şehri. Denizle yeşillik iç içe geçmiş. Deniz son derece sakin, neredeyse hiç dalga yok. Mükemmel bir tatil kenti ve görülmeye değer bir yer.

Dubrownik'ten sonra Karadağ topraklarına geçmeden 35 dakika daha ilerledik ve 15.55'te Hırvatistan'dan çıkış yapıp Karadağ'a giriş yaptık. Giriş kapısındaki memura Erkan Bey pasaportları uzatınca sadece bir tanesine bakıp hepsini Erkan beye geri uzatarak "Turska" diyerek eliyle geçin işareti yapması, Karadağlı bir gümrük memurunun Türkiye'ye bakışını yansıtmaları açısından son derece önemli.

### **Karadağ**

Karadağ'a girdiğimizde saatimiz 16'yı gösteriyordu. Hedefimiz, yine belli bir süre kıyıda ilerleyip Karadağ'ın *Kotor*, *Budva* ve *Cetinje* şehirleri üzerinden başkent *Podgorica* ulaşmak ve oradan da Arnavutluk'a geçmekti. Ancak *Kotor*'a varmadan önce daha kestirme olur düşüncesiyle kıyıda yoldan çıkarak Karadağ'ın içine doğru giden bir yola saptık. Kestirme diye saptığımız bu yol bizi öyle farklı yerlere götürdü ki, hiç aklımıza gelmeyen Karadağ'ın *Niksic* şehrine götürdü. *Niksic*'e varıncaya kadar çeşitli köy yollarından da geçerek epey sıkıntı yaşadık. Yanlış yola girip *Niksic*'e gelmemiz ve oradan başkent *Podgorica*'ya ulaşmamız bize fazladan 3 saate mal oldu. Farklı yola sapıp Karadağ'ın içlerine doğru gitmemizin tek faydası ülkenin coğrafi yapısını tanımamıza neden oldu. İsminden de anlaşıldığı gibi Karadağ devleti, tamamen dağlık bir araziye sahip bir ülke. Dağlık olduğu gibi bir o kadar da yeşilli bol bir devlet.

Saat 18'de ancak *Niksic*'e ulaşabildik. Bir petrol istasyonunda durup arabaya yakıt alıp lavabo ihtiyacımızı karşıladıktan sonra durmadan başkent *Podgorica*'ya doğru yola çıktık. *Podgorica*'ya

varmamız yaklaşık bir saatimizi aldı ve saat 19'da başkente ulaştık. Planımızda, *Podgorica*'da durup biraz gezmek vardı. Fakat gecikince bunu gerçekleştirmemiz mümkün olmadı. Başkenti sadece araba ile geçerken izleme imkânımız oldu. Hiç durmaksızın Arnavutluk'a doğru yolumuza devam ettik. Saat 19.55'te Karadağ'ın çıkış kapısına vardık ve beklemezsizin Arnavutluk'a giriş için kapıya yanaştık.

### **Arnavutluk**

Arnavutluk sınır kapısından girerken, Karadağ sınır kapısında yaşadığımız türden bir olaya rastladık. Yine Erkan bey, kapıda işlem yapan memura pasaportları verdiği sonra, memur hemen pasaportlara giriş damgasını vurup bekletmeksizin tekrar geri verdi ve "One Minute" diyerek bize eliyle devam edin işareti yaptı ve bizde Arnavutluk'a giriş yapmış olduk. Saatimiz 20'yi gösteriyordu. Küçük yerleşim birimlerini saymazsak Arnavutluk'un iki önemli şehri geçeceğiz. Önce giriş yaptığımız sınır kapısına yarım saatlik mesafede olan *İşkodra*, daha sonra başkenti *Tiran*'a uğrayacağız. Ne yazık ki gideceğimiz yere çok geciktığımız için buralarda durma imkânımız olmayacak. Zira özellikle *İşkodra* şehrinin benim için çok özel bir anlamı var. Rahmetli babamın anlattığına göre dedem 1900-1910 yılları arasında kesintisiz 6 yıl burada askerlik yapmış ve çok hatırası varmış buralarda.

20.30'da *İşkodra* şehrine girdik. Başkentten sonra Arnavutluk'un önemli şehirlerinden biriymiş. Burası tarihi bir şehir ve sancak merkezliği yapmış. Asırlarca Osmanlı'nın hakimiyeti altında kalmış. Yukarıda da belirttiğim gibi rahmetli babamın bize naklettiğine göre 1878 doğumlu olan "*Halil Oğlu Himmet*" adıyla dedem 1900 ile 1910 yılları arasında ki bir zaman diliminde 6 yıl hiç izne gelmeden *İşkodra*'da askerlik yapmış. O nedenle benim için Anadolu'ya binlerce km. uzaklıktaki Adriyatik kıyısında yer alan *İşkodra*'dan geçmek son derece önem arz ediyordu. 1971 yılında vefat eden dedemin toplamda 20 yıl askerliği var. Askerliği 1900'lü yılların başında başlayıp Kurtuluş savaşının bitimine kadar devam etmiş. İşte askerliğinin ilk altı yılı kesintisiz olarak *İşkodra*'da geçmiş. Daha sonra sırasıyla Balkan savaşları, Çanakkale ve ayrıca Yunanlılara karşı Batı cephesinde savaşlara katılmış.

Bu duygularla *İşkodra*'dan geçtikten sonra başkent *Tiran*'a ulaşmamız saat 22'yi buldu. Arnavutluk'un başkenti *Tiran*, Osmanlı döneminde çok büyük bir merkez değil. Öğrendiğime göre *Tiran*'da Osmanlı'dan kalma bir cami varmış. *Tiran*'a araba ile girişimiz ile çıkışımız yarım saatten fazla zamanımızı aldı. Arnavutluk'un gelişmiş bir ülke olmadığı toplam nüfusunun yaklaşık üçte birini oluşturu-



ran *Tiran*'dan anlaşılıyor. Tam merkezinden geçtik. Âdeta büyük bir köye benziyor. Caddelerde nizam intizam olmadığı gibi, gördüğüm kadarıyla trafik kurallarına da çok uyulduğu söylenemez. Önünüzdeki bir arabayı geçmek için sollamanız şart değil, fırsat bulursanız sağından da geçebilirsiniz. Yine da Arnavutluk'a haksızlık etmeyim, bazı şeyleri daha iyi görüp anlamak için tekrar gidip gezmek lazım.

*Tiran*'da durmaksızın yolumuza devam ettik. Saat 23.20'de yine Arnavutluk'un önemli bir şehri olduğunu düşündüğüm "*Elbasan*"a ulaştık. *Tiran* ile *Elbasan* arasındaki yolumuz son derece dağlıktı, epey yükseklerle çıkıp daha sonra *Elbasan*'a indik.

Şehrin içine girmeksizin kenarından *Makedonya*'nın *Ohri* şehrine doğru giden yolu bir petrol istasyonunda durarak sorup öğrendik. *Makedonya*'ya doğru yol almaya devam ettik. Hatırladığım kadarıyla *Makedonya* sınır kapısına vardığımızda saatlerimiz 01'i gösteriyordu. Sınır kapısından geçişimiz 10 dakika sürmedi.

### *Makedonya*

Erkan bey geceyi geçireceğimiz *Ohri* şehrine çok az kaldığını belirtti. Gerçekten de öyle oldu. Saatimiz 01.30'u gösterirken *Ohri*'ye girdik. *Ohri*'de "*Milenium Palace*" adında bir otelde yerimiz ayrılmıştı. Doğrudan otelimize geçip yorucu bir yolculuktan sonra, sabah saat 09.da kahvaltıda buluşmak üzere istirahata geçtik.

12/06/2010 Cumartesi sabah saat 09 da otelin bahçesinde kahvaltımızı yaptık. Gece geldiğimizde çok farkında olamamışız ama sabah kalkınca otelimizin *Ohri Gölü*'nün kenarında çok güzel bir yerde olduğunu gördük. *Ohri* gölü âdeta bir deniz gibi. Her taraf yem yeşil, evler ağaçların arasında adeta görünmüyor. Anlaşıldığı kadarıyla *Ohri* gölün kenarına kurulmuş yaşanacak bir şehir.

Kahvaltıdan sonra, eşyalarımızı arabamıza koyarak otelden ayrıldık. Zira bir sonraki gecemizi Üsküp'te geçireceğiz. Saat 10 gibi otelden ayrıldıktan sonra ilk ziyaretimiz, *Ohri* şehrinin sembolü olan *Samuel'in Kalesi* (*Ohri Kalesi*) ne oldu. Kalenin çevresine Osmanlılar döneminde yapılan camii arkeolojik kazılardan dolayı yıkılmış. Ancak caminin yakınında olan ve kim olduğu bilinmeyen bir Müslüman yatırına dokunulmamış.

Kaleden *Ohri* şehrinin manzarası ve *Ohri* gölünü izleme bambaşka bir duygu. Burada *Ohri*'yi görmeyi herkese tavsiye etmek gerekir diye düşünüyorum. *Ohri* gölü Avrupa'nın birinci, dünyanın ikinci derin gölü imiş.

Kalenin batı ayağında "*St Klement*" adında 10.yüzyılda inşa edildiği nakledilen bir Hıristiyan tapınağı bulunmakta ki, göl kenarında muhteşem bir yapı. Söz konusu tapınaktan ayrılarak bir patika yolu takip edip kaleye çıktık. Kaleden *Ohri* şehrini ve *Ohri* gölü-

nün doğayla buluşmasını izlemeyi herkese öneririm. Kale XV.yüzyılın başından itibaren Müslümanların eline geçmiş ve 1913'de II.Balkan savaşında elimizden çıkmış. Bu nedendir ki, karşılaştığımız birçok insanın Türkçe konuştuğuna şahit oldum.

Kaleden indikten sonra Osmanlı tarafından inşa edilen Ohri çarşısına ve çarşının önündeki göl kenarında yer alan parka geldik. Burada kalenin bir ayağında adına kilise yapılan "St Klement"ın heykeli bulunmakta. Hemen yakınında da "Kril Alfabeti"ni bulan *Kril* ve *Metodi*'nin heykelleri yapılmış. Ohri, tarihte Ortodoksların önemli merkezlerinden biri olmuş. Şu anda şehirde Makedonlar çoğunlukta olmak üzere Türkler ve Arnavutlar yaşamakta. Ohri meydanında yer alan çınar, Osmanlı'nın bu bölgeye gelmesine kadar geriye gidiyor. Osmanlı buraya XV.yüzyılın başında geldiğinde bu çınarı onlar dikmiş. Meydanda Zeynel Abidin Paşa Camii'nin bitişiğinde halen faal olan bir de Halveti dergâhı bulunmakta. Bize verilen bilgiye göre dergâhın bir şeyhi olup günde beş vakit zikir devam ediyor. Cuma günü uzun zikir yapılmış. Halvetilik, XVIII. yüzyılın başından itibaren günümüze kadar varlığını devam ettiriyormuş. Hem Zeynel Abidin Paşa Camii, hem de dergâhı ziyaretimiz esnasında Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Makedonya'da görevlendirilen 10 din görevlisinden biri olan ve bu camide görev yapan İsmail Durna adında Sivaslı bir din görevlisi ile karşılaştık. Namaz vakti olmamasına rağmen camide çocuk okutuyordu. Bir yıldır burada görevli imiş. Yaptığı hizmetlerden bahsetti ki, buradaki Müslümanların bilgi seviyesinin artıp bilinçlenmesi açısından bu tür hizmetlerin son derece önemli olduğunu düşünüyorum. Türkiye'den gönderilen 10 tane din görevlisinin Ohri ve Doğu Makedonya'daki çeşitli bölgelerdeki camilerde görev yaptıklarını öğrendim.

Yine aldığımız bilgilere göre Makedonya'nın *Sturğa*, *Üsküp*, *Strumitsa* ve *Gostivar*'da Türk okulları hizmet vermekteler. Bu okulların başarısı sadece buldukları şehirlerde değil Makedonya genelinde de bilinir hale gelmiş. Bu, biz Türkler için gerçekten bir gurur kaynağı. Yine *Süleymanlılar* ve *Erenköy* (Altınoluk) cemaatinin de çeşitli dini hizmetlerinin olduğu bize verilen bilgiler arasında. Örneğin Altınoluk cemaati, Üsküp'te Abdülhamit döneminde inşa edilen medreseyi restore edip hayata geçirmiş. Bu son derece önemli bir hizmet, kendilerini kutluyorum.

Ohri merkezdeki bu ziyaretlerden sonra, şehir merkezine 35 km. uzaklıktaki "St. Naum" adıyla bilinen manastıra gittik. Manastırın çevresi ve yer aldığı mekân tam bir dünya cenneti. Ohri gölünü besleyen su kaynaklarından biri buradan çıkıyor. Ohri'ye gelen herkese burada yetişen doğal Ohri balığından yemelerini tavsiye ede-

rim. Balıklar suyun kaynağından gözünüzün önünde tutuluyor ve size ikram ediliyor. Harika bir tadı var. Öğle yemeğinde burada balık yedik. Yemekten sonra manastırın olduğu mekâna geçtik. Manastırın avlusundan içeri girildiği zaman bambaşka bir mimari ile karşılaşıyorsunuz. Manastırın yer aldığı geniş bahçede yeşilliğin her türü ile karşılaşabilirsiniz. Başta Tavus kuşu olmak üzere çeşitli hayvanları da görmek mümkün. Özellikle tavus kuşlarının sesleri ve insandan hiç kaçmayışları, insanın onlarla yan yana oluşu bir başka duygu.

*Aziz Naum*'un bulunduğu bu güzel mekandan saat 15 gibi ayrıldık. Erkan bey, istikametimizin, bölgede meşhur olan Balkan dağına aşip önce *Resne*, daha sonra sırasıyla *Manastır*, *Gostivar*, *Tetova* (*Kalkandelen*) ve *Üsküp* olacağını söyledi.

Öncelikle kıvrıla kıvrıla *Balkan Dağı*'nın tepesine çıkıp bir süre çevreyi izledik. Balkan Dağı (Galiçiça) çıkmaya değer bir yer. Bir tarafı "*Ohri Gölü*"ne bir tarafı da "*Presba Gölü*"ne bakıyor. Balkan Dağı Makedonya sınırları içerisinde bir dağ. Üzerinden *Ohri Gölü*'ne doğru bakıldığı zaman Arnavutluk toprakları görünüyor. Zira gölün yarısı Arnavutluk'a ait. *Presba Gölü*'ne doğru bakıldığı zaman da Yunanistan toprakları görünüyor. *Presba Gölü*'nün güney batı tarafı Yunanistan sınırındır.

Balkan Dağı'ndan bu güzel seyri gerçekleştirdikten sonra 5-6 bin nüfuslu küçük bir kasaba olan *Resne*'ye gittik. Erkan beyin bizi buraya götürme sebebi, Balkanlarda Abdülhamit'e isyan hareketini başlatıp daha İstanbul'a gelerek Abdülhamit'i tahtan indiren ittihatçılardan biri olan Kolağası *Niyazi Bey*'in yaptırdığı sarayı göstermek idi.

Bu amaçla bu kasabaya uğradıktan sonra, Makedonya'nın *Manastır* kentine doğru yol almaya başladık. Manastır (Bolita), rahmetli Atatürk'ün askeri liseyi okuduğu kent. 1896-1899 yılları arasında üç yıl burada kalmış. Okuduğu liseyi ziyaret edip gezme imkânı buldum. Binanın bir koridoru, Atatürk'e ait müze haline getirilmiş ve ziyaret edenlerin duygularını yazıp imzaladığı deftere de bir iki cümleyle duygularımı belirtip imza attım. Manastır, çeşitli yönleriyle önemli bir kent. Bunlardan birkaç tane verecek olursak; 1) Atatürk askeri liseyi (1896-1899) burada okumuş. 2) Manastır'ı gezince hemen şu göze çarpmaktadır ki, Abdülhamit dönemine ait *saat kulesi*, *Atatürk'ün okuduğu askeri lise* gibi çeşitli eserlerin yer alması. 3) Manastır kentini gezince merkezde 10 civarında caminin varlığı, ancak bunlardan sadece bir tanesinin ibadete açık diğerlerinin durumunun içler acısı halde olması. 4) Kral Filip'in antik şehir harabelerinin burada olması. 5) Atatürk'le ilgili daha önce hiç duymadığım bir bilgiyi burada öğrenmem ki, bize verilen

bilgiye göre Atatürk, askeri liseyi burada okurken Hıristiyan bir ailenin kızı olan "Elene" adında bir kıza âşık olur ve kıızı çok sever. Onunla evlenmek ister, ancak annesi Zübeyde hanım buna karşı çıkarak Gayri Müslim biri ile evlenmesine karşı çıkarak oğlunun Manastır'dan gitmesini sağlar. Burada bu kızın ailesinin evini de görme imkânım oldu.

Gördüğüm kadarıyla Manastır, saydığım birkaç özelliğinin dışında da bizler için son derece önem arz eden bir şehir. Bu şehirde yer alan ecdada ait bilgi ve izlerin mutlaka çalışılıp kayda geçirilmesinde yarar görüyorum.

Manastır'dan sonra bir sonraki durağımız, Makedonya'da Türklerin ve Müslüman Arnavutların yoğun olarak yaşadığı bir kent olan *Gostivar* oldu. Şehrin girişinde Türkçe olarak "*Gostivar'a Hoş Geldiniz*" yazısını görmemiz bunu doğruluyordu. Burada kalma imkânımız olmadı. Zamanımız yoktu, zira Tetova'(Kalkandelen) da *Harabati Baba'yı* ziyaret etmek istiyoruz. Bu nedenle *Gostivar*'dan geçerken bir caminin yanında durarak ikinci namazını eda ettik. Namazdan sonra, caminin avlusundaki bankta oturanlarla tanışmak istedim. Yeterlice Türkçe konuşamıyorlardı. Müslüman Arnavut oldukları anlaşıldı. Türkiye'den geldiğimizi ve namaz kılmak için durduğumuzu söyleyince içlerinden bir tanesinin "*Türkiye Süper Babadır*" sözünü söylemesi, ülkemize bir Makedonyalının nasıl baktığını ve dışarıdan ülkemizin nasıl görüldüğüne dair önemli bir ipucudur.

Saat 20.20'de ancak Tetova (Kalkandelen)'ya ulaşabildik. Akşam ezanı yaklaşmıştı. Amacımız, hava kararmadan burada bulunan *Harabât-ı Baba* adındaki Bektaşî tekkesini ziyaret edip daha fazla vakit geçirmeden Üsküp'e geçmekti. Tam akşam ezanı başlarken tekkenin avlusundan arabamızla içeri girdik. Geniş bir külliye olduğu anlaşılıyordu. En az 6-7 tane farklı amaçla kullanılan bina mevcuttu. Arabamızdan indiğimizde külliyyede yer alan yapılardan birinin mescit olduğu ve akşam ezanı okunduğunu ve insanların namaz kılmak için o tarafa yürüdüklerini görünce arkadaşlarla biz de akşam namazı kılmak için o tarafa yöneldik. Mescitte üç saf kadar cemaat vardı. Akşam namazını tekkede kıldıktan sonra hemen dışarı çıktım. Amacım Türkçe bilen birini bulup Tekke hakkında bilgi almaktı. Namaza gelen cemaatten birkaç kişiyle konuşmak istediysem de Türkçe bilmiyorlardı. Anladım ki, namaza gelenlerin çoğunluğu Arnavut ve tekke çevresinde de ağırlıklı olarak Arnavut Müslümanlar oturuyormuş. İnsanlar dağıldıktan sonra arkadaşlarla biz külliyyeyi yalnız başımıza gezmeye başladık. Çok geniş bir külliye, ancak son derece bakımsız ve her taraf dökülüyor. Biz gezerken karşıımızdan sakallı ve başında fesi bulunan birisi geliyordu.

Erkan bey, hemen bana dönerek, "Hocam sanırım şu gelen şahıs tekkenin dervışı" dedi. Hemen ona yaklaşip selam verdik. Selamımızı aldı ve Türkçe de konuşabiliyordu. Gerçekten de tekkenin dervışı imiş. Kendimizi tanıttık ve bize kendisiyle 5-10 dakika görüşmek istediğimizi söyledik. Misafirleri olduğunu zamanının olmadığını belirtti ancak Türkiye'den geldiğimizi anlayınca biraz konuşmayı kabul etti.

Abdülmuttalip Bekiri adındaki derviş, Gostivar'lı bir Arnavut'muş. Tekkenin asıl işlevini yerine getiremediği için son derece üzgün. Rivayete göre tekke 1538-1548 yılları arasında kurulur. XVIII. yüzyılda genişletilir. Tekke, çok amaçlı hizmet vermiş ve birçok yönüyle tam bir külliye'dir. Çok büyük bir alana kurulmuş. Şu andaki haliyle bakımsız ve içler acısı, sadece bir binası mabet olarak kullanılıyor, insanlar orada beş vakit namaz kılıyorlar. Gördüğüm kadarıyla derviş orada sembolik olarak duruyor. Diğer binaların hiç biri işlev görmüyor. Derviş bize, Avlu içerisinde yer alan çeşitli bölümlerin, tarihte *Kış evi*, *Yas evi*, *Aş evi*, *Ambar evi*, *At evi*, *Meydan evi/Mescit*, *Mihman evi* olarak kullanıldığını günümüzde bunlardan sadece mescitte namaz kılındığını, diğer binaların hiç birinin kullanılmadığını, bu haliyle de hizmet vermesinin mümkün olmadığını belirtti. Gerçekten şehrin en güzel yerinde kurulmuş olan bu tekkenin bu şekilde atıl ve çürümeye yüz tutmuş bir şekilde kendi kaderine terk edilmesi bizleri de son derece üzmüştür. Dervişle yaklaşık 10 dakika konuşup az da olsa bu şekilde bilgi aldıktan sonra kendisine teşekkür ederek tekkeden ayrıldık.

Erkan bey, tekkeye çok da uzak olmayan "Alaca" camiini bize göstermek istediğini belirtti ve arabamızı oraya doğru sürdük. Osmanlı mimarisiyle yapılmış ancak diğer camilerden farklı olup bölgeye gelen herkesin görmek istediği caminin özelliği, iç ve dış yüzeyinin tamamının resim ve süslemelerle kaplı olması. Ayrıca geceleyin güzel bir de aydınlatma yapılmış, mükemmel ve farklı bir görüntüye kavuşmuş. O bölgeye yolu düşenlere görmelerini öneririm. 1495 yılında inşa edilip 1833 yılında restore edilen "Alaca" caminin dönemin padişahının iki kızı tarafından içinin ve dışının işleme ve resimlerinin yapıldığı belirtiliyor.

Farklı bir şekilde dizayn edilmiş olan bu camiye de gördükten sonra Tetova'dan ayrıldık ve Makedonya'ya başşehirlik yapan Üsküp (Skopye)'e doğru yola çıktık. Saat 22'yi gösterirken son gecemizi geçireceğimiz Üsküp'e vardık ve doğruca kalacağımız otele yerleştik. Çok yorgun olmamıza rağmen 22.30'da otelden yaya olarak ayrılıp Üsküp meydanına doğru yürüdük. O günlerde sanırım festival cinsinden bir şeyler varmış ki, meydanı trafiğe kapatmışlar ve meydana müthiş bir kalabalık var insanlar eğleniyor. Sanırım

geri kalmış ülkelerde festivaller ve farklı türde birçok törenin yapılması çok yaygın. İnsanlar, bu şekilde meşgul ediliyorlar. Biraz gezdikten sonra bir iki çeşit meyve alarak saat 23'30 gibi otelimize dönerek Erkan beyin odasına oturarak hem meyve yedik hem de yaklaşık saat 01'e kadar sohbet ettik.

Ertesi sabah saat 09.30'da kahvaltıda buluşmak üzere istirahat için herkes odasına geçti.

13/06/2010 Pazar günü sabah 09.30'da otelin restoranında kahvaltı için buluştuk. Zaman geçirmeden kahvaltımızı 10 civarında otelden ayrıldık. Saat 13'te en geç havaalanında olmamız gerekiyordu. Bu çerçevede Üsküp'ü gezmek için üç saate yakın bir zamanımız vardı. Geziye Üsküp kalesinden başladık. Ohri kalesinde olduğu gibi Üsküp kalesinde de kazı çalışmaları olduğunu gördük.

Erkan bey, bizlere kale ile ilgili bilgiler verirken kendisi Gostivar'lı bir Türk olan Faruk Ademî adında 30 yaşlarında bir genç yanımıza geldi. Bu şahıs AGİT teşkilatında Üsküp'te çalışıyormuş. Daha önce de Erkan beyle birlikte çalışmışlar. Erkan beyin ve bizlerin Üsküp'e geldiğini duyunca sağ olsun tanışmak üzere gelmiş. Üniversiteyi Türkiye'de okumuş. Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi işletme bölümünden mezun olmuş. Kendisi ile tanışmamız yararlı oldu. Makedonyalı olması hasebiyle Üsküp ve genel anlamda ülkesi ile ilgili kendisinden daha sağlıklı bilgiler alma imkanımız oldu.

Aldığım bilgilere göre, Üsküp 600 ile 700 bin arasında bir nüfusu olan bir şehir. Şehrin nüfusunu Makedonlar, Arnavutlar ve Türkler oluşturmakta. Tahminlere göre şehrin % 60'nı, Makedonlar (Hıristiyanlar), % 40 civarını da Müslümanlar meydana getirmektedir. Arnavutlar ve Türkler, Müslümanları oluşturup ağırlıklı olarak Osmanlıdan kalma eski şehirde oturuyorlar. Genel nüfus içerisinde Türklerin oranı % 6 civarında olduğu bilgisi verildi.

Kaleden sonra Üsküp'teki Osmanlıdan kalma önemli eserlerden biri olan *İsa Bey Camii*'ne gittik. Bu caminin olduğu yer, yani çevresindeki külliyesi ile beraber eskiden Balkanların *Nakşilik* merkezi imiş. Şu anda külliye sadece cami ayakta kalmış ve ibadete açık. Verilen bilgiye göre İsa Bey Camii gibi Üsküp'te *Mustafa Paşa*, *Sultan II. Murat*, *Murat Paşa*, *Yahya Paşa* ve *Alaca* camileri yine Osmanlıdan kalan ve günümüzde de ibadete açık önemli tarihi eserlerdir. Şehirde Osmanlıdan kalma üç önemli han olduğu belirtildi. Bunlar: *Kapan han*, *Kurşunlu han* ve *Sulu han* dır. Ayrıca *Gazibaba* ve *Çayır* gibi Türkçe merkezi belediye isimleri var. Yine *Kale*, *Çayır*, *Tophane*, *Gazibaba* gibi Türkçe mahalle isimleri kullanılmakta.

İsa Bey Camiinden sonra yine Osmanlıdan kalma eski çarşığı gezmeye imkanımız oldu. Gerçekten insan buraları gezerken kendini bir Anadolu'daki herhangi bir şehirden farklı görmüyor.

Zamanımız azalıyor. Faruk Ademî beyin teklifiyle şehri kuş bakışı olarak izlemek için kentin en yüksek binalarından biri olan "Arka Otel"ın terasına çıktık. Hakikaten şehir buradan çok güzel görünüyordu. Otelin terasından bakınca hemen iki şey dikkatimi çekti. Bunlardan birincisi buradan çıplak gözle 14 tane minareyi sayabilmem, ikincisi de Makedonların 2000 yılında şehirden kolaylıkla görülebilen "Vodno" dağının zirvesine yerleştirilen çok büyük bir "Hac".

Saat 12 40'da Üsküp havaalanına gitmek üzere Faruk Ademî beyle vedalaşarak ayrıldık. 13 gibi havalimanına ulaştık. Uçağımız saat 14'de olduğu için hemen biletleri alıp işlemleri yapınca Erkan beyle vedalaşarak onu gönderdik. Zira kendisi bizim için Bosna Hersek'ten ayrılarak Makedonya'ya kadar gelmişti.

Yaklaşık 14 gibi Üsküp'ten havalanan uçağımız, Makedonya saati ile 15'25'te Türkiye saati ile 16.25'te İstanbul'a indi. İstanbul'dan Akşam 21.30 otobüsüyle Sivas'a hareket ettik ve 14/06/2010 pazartesi sabahı saat 10.30'da Sivas'a ulaştık. Böylece 5 gün son derece yoğun geçen bir geziyi noktalamış oldu.

Ben burada böyle bir geziyi yapıp Balkanları önemli ölçüde tanımamıza vesile olan ve bu gezi sırasında emeğini hiç esirgemen değerli dostum Erkan Güler beye tekrar teşekkür eder kendisine ve ailesine sağlık ve mutluluklar dilerim.

## DERGİ YAYIN İLKELERİ

1. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.

2. Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.

3. Dergide, daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış, orijinal bir araştırmayı bulgu ve sonuçlarıyla yansıtan makaleler, yeterli sayıda bilimsel makaleyi tarayarak, konuyu bu günkü bilgi düzeyinde özetleyip, bir değerlendirme ile günümüzdeki önemini belirten tarama yazıları, bir konudaki farklı görüşleri bilimsel düzeyde ortaya koyan eleştiri yazıları, yeni bir yöntem, teknik veya araştırma bulguları ortaya koyan, alanına katkı sağlayacak olan bildiriler, ayrıca yazma eser, kitap tanıtımı ve çeviriler basta olmak üzere akademik nitelikleri haiz her türlü çalışma yayımlanır.

4. Dergide yayımlanmak üzere verilen yazılar, konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde Yayın Kurulu tarafından yapılan ilk incelemeden sonra -yayımlanmaya değer bulunması halinde- bilimsel hakeme gönderilir. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları da gizlidir. Yazılar, hakem raporuna göre -gerekliyorsa- yazar tarafından düzeltilir. İlk hakemlerin olumsuz görüş bildirdiği yazılar, Yayın Kurulu kararıyla başka hakemlere gönderilebilir. Bu hakemlerin olumlu görüş bildirmesi durumunda, yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir.

5. Dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

6. Hakem incelemesine gönderilmek üzere teslim edilen telif makaleler üç nüsha, tercüme ise orijinal metniyle birlikte iki nüsha halinde (isimsiz olarak) yayın kuruluna ulaştırılır. Çalışma sahibinin (/sahiplerinin) adı, akademik unvanı, çalıştığı kurum ve kendilerine ulaşılabilecek her türlü iletişim adresleri (posta, e-posta, tlf.) kısa biyografik bilgileri ile birlikte ayrı bir sayfaya yazılarak makaleye eklenir.

7. Kitap tanıtımı dışındaki çalışmalar, her biri en az 50, en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler (3-5 kelime) içermelidir. Gönderilen çalışmaların İngilizce ve Arapça başlığı da bulunmalıdır.

8. Gönderilen çalışmalar -yayımlansın ya da yayımlanmasında iade edilmez.



9. Toplam 25 sayfayı aşan yazıların tamamının bir anda yayınlanıp yayınlanmayacağına yayın kurulu karar verir.

10. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve çalışmanın sonuna ayrıca kaynakça eklenmemelidir. Çalışmalar, IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalı, gövde metni 10 punto ve 1 aralıklı (satır başı 0.8 cm ve paragraflar arası boşluk 4 nk), dipnot metni ise 8 punto ve 1 aralıklı (0.5 cm asılı), Verdana yazı tipinde biçimlendirilmeli ve A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 4.5 cm (sağ ve sol) ve 5.25 cm (üst ve alt) bırakılarak çıktısı alınmalıdır.

11. İnceleme işlemi biten makalenin son şekli bir disket veya e-posta ile yayın kuruluna iletilir.

12. Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın için kabul edilen metinlerin yayın hakkı dergiye aittir. Yayımlanan her yazı için o yazının yazarına, iki veya çok yazarlı ise her yazarına bir adet dergi ile 25 adet ayrı basım gönderilir. Hakem ve iletişim masrafları makale sahibinden tazmin edilir. Dergide yayımlanan yazı ve görsel malzemeler dergi adı zikredilerek alıntı yapılabilir.

13. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.

14. Gönderilecek yazılarda, yazı türleri derleme/araştırma/yorum) ve bilim dalları da göz önüne alınarak su sıra izlenmelidir: Türkçe başlık, yazar ve/veya yazarların isimleri, bir dipnotla unvanları, kurum ve e-posta adresleri, Özet (Türkçe) ve Anahtar Kelimeler (Türkçe), İngilizce başlık, Abstract ve Key Words (3–5 kelimelik).