

e-ISSN: 2148-0494

*dergi*  
*abant*

ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt/Volume: 4

Sayı/Issue: 8

Güz/Autumn 2016



Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Cilt: 4 Sayı: 8 Güz/2016



e-ISSN: 2148-0494

<http://bifdergi.ibu.edu.tr>



### İmtiyaz Sahibi

Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi adına  
Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU  
(Dekan)



### Editörler

Yrd. Doç. Dr. Osman MUTLUEL  
Yrd. Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL  
Yrd. Doç. Dr. Murat KOBYA



### Yayın Kurulu

Doç. Dr. İsmail CERAN/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Nusret DEDE/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Süleyman KAYA/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Zübeyir BULUT/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Nihat DURAK/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr. Ömer BAŞKAN/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



## **Sayı Hakemleri**

Yrd. Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mithat ESER/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. İlhami GÜNAY/Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Cahit KARA/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Osman KARA/Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Şaban KARASAKAL/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Erdoğan KÖYCÜ/Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Mustafa TÜRKAN/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. İsmail YALÇIN/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Ayşegül YILMAZ/Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



## **İletişim Adresi**

Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi 14280 Gölköy/Bolu  
Tel: 0374 253 40 05 Faks: 0374 253 40 06  
e-posta: dergiabant@hotmail.com



*Dergİabant*, Türk Eğitim İndeksi ve TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmaktadır.



*Dergİabant*, TÜBİTAK ULAKBİM **DergiPark** AKADEMİK üyesidir.



- ❖ ***dergİabant***, AİBÜ İlahiyat Fakültesi tarafından **yılda iki kez** (Haziran/Aralık) yayımlanan bilimsel ve **hakemli** bir dergidir.
- ❖ Dergide yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, belirtilen kurallara uygun olarak hazırlanmalıdır.
- ❖ Dergide yayımlanan yazıların akademik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
- ❖ Yazılardan kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.
- ❖ Makale gönderimi için son tarih: Bahar dönemi 30 Nisan, Güz dönemi 30 Ekim'dir.

## Danışma Kurulu

Prof. Dr. Adem Apak, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Bostancı, Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Ocak, Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Yaman, Akdeniz Üniversitesi  
Prof. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Bünyamin Erol, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Cemalettin Erdemci, Siirt Üniversitesi  
Prof. Dr. Faruk Beşer, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat, M. Alparslan Üniversitesi  
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. Hasan Hacak, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Osman Gazi Üniversitesi  
Prof. Dr. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Kamil Güneş, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Mustafa Gencer, AİB Üniversitesi  
Prof. Dr. Mustafa Öztürk, Çukurova Üniversitesi  
Prof. Dr. Necmettin Gökçır, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Raşit Küçük, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Sinan Öge, Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Şuayb Özdemir, Amasya Üniversitesi  
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, Erciyes Üniversitesi  
Prof. Dr. Vejdi Bilgin, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Yusuf Doğan, Cumhuriyet Üniversitesi  
Doç. Dr. Abdullah Çolak, İnönü Üniversitesi  
Doç. Dr. Erdinç Ahatlı, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Hayati Yılmaz, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet Emin Maşalı, Marmara Üniversitesi  
Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu, Sakarya Üniversitesi  
Doç. Dr. Muhammet Tarakçı, Uludağ Üniversitesi  
Doç. Dr. Salih Çift, Uludağ Üniversitesi





## İçindekiler

### Makaleler

Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukukunun Kaynakları.....1-16

**Said Nuri AKGÜNDÜZ**

Puvatya Savaşı (732).....17-47

**İsmail CERAN**

Hz. Peygamber (s.a.s) Döneminde Kullanılan Kıyafetler.....48-68

**Haydar GÜNGÖR**

Hindistan'da Bir Müfessir: Kâdî Senâullâh Pânîpetî .....69-85

**Şaban KARASAKAL**

Emsâlü'l-Kur'an Bağlamında Hakîm et-Tirmizî'nin *el-Emsâl mine'l-kitâb ve's-sünne* Adlı Eserinin Değerlendirilmesi.....86-103

**Süleyman KAYA**

Şenferâ'nın Hayatı ve *Lâmiyyetü'l-'Arab* Adlı Kasidesi.....104-117

**Davut ORHAN**

### Tanıtım Yazıları

#### ❖ Kitap

Davut ORHAN, *Midyat Yöresel Arapçası (Muhalleme) ve Sözlü Edebiyatı*.....118-119

**Habib BAYĞIN**

Titus BURCKHARDT, *İslam Sanatı Dil ve Anlatım* (çev. Turan KOÇ).....120-123

**Osman MUTLUEL**

Sedat SAĞDIÇ, *Kur'ân'a Yönelik Bazı Şüpheler ve Cevapları (Menâhilü'l-'İrfân Örneğinde)*.....124-127

**Hayati SAKALLIOĞLU**



Yayın Esasları ve Makale Kabul Şartları.....128-130





e-ISSN: 2148-0494

*dergiabant* (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2016, Cilt:4, Sayı:8, 4:1-16

Gönderim Tarihi: 15.08.2016

Kabul Tarihi: 07.09.2016

## TANZİMAT DÖNEMİ OSMANLI CEZA HUKUKUNUN KAYNAKLARI\*

Said Nuri AKGÜNDÜZ\*

### Öz

Altı asır hüküm sürmüş olan Osmanlı Devleti'nin yaklaşık olarak son yüzyılı Tanzimat Fermanı ile başlayan ayrı bir dönem teşkil eder. Bu dönemde Osmanlı'da görülen birçok değişikliğin bir kısmı da hukuk sahasında gerçekleşmiştir. Bu çerçevede, bir kısmı Batılı kanunlardan iktibas olmak üzere, yeni kanunlar yapılmış, yeni bir mahkemeler teşkilatı oluşturulmuştur. Tanzimat Fermanı'nda, can, mal ve namusun korunmasını temine yönelik yeni ceza kanunları yapılacağı belirtilmiş, gerçekten de bu sahada çeşitli ceza kanunları hazırlanmış ve yürürlüğe konmuştur. Bu çalışmada, öncelikle bu ceza kanunlarını, ayrıca ceza hukukuna ve ceza muhakemesi hukukuna ilişkin maddeler ihtiva eden kanunlar ve bu alanlara ilişkin diğer hukuki düzenleme ve yardımcı kaynaklar tanıtılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Tanzimat dönemi, Ceza hukuku, Kanunname

## THE SOURCES OF OTTOMAN PENAL LAW IN TANZİMAT PERIOD

### Abstract

Approximately the last century of six centuries ruled Ottoman State constitutes a separate period starting with the Tanzimat Decree. Some changes took place in the field of law during this period as a part of reforms carried out in almost every institutions of the Ottoman State. In this context, new laws, some of them transferred from Western laws, were made, a new organization of courts was created. As promised in Tanzimat Decree, in order to protect the life, property and honour of the citizens, new penal laws were prepared and implemented. This study, primarily deals with the penal codes, as well as the provisions relating to criminal law and criminal procedure law, other legal regulations and auxiliary sources about these areas.

**Keywords:** Tanzimat period, penal law, Kanunname (code)

### Giriş

Tanzimat, Osmanlı'nın birkaç yüzyıldır süren çöküşünü ve özellikle Avrupa karşısında çeşitli yönlerden geride kalışını yavaşlatmak ve durdurmak için girişilen yenilik hareketlerinin en hız kazanmış devresinin adıdır. Tanzimat'a dair daha 19. yüzyılda bir ecnebi tarafından kaleme alınmış olan eserde yapılan "*Tanzimat, her şeyden önce Avrupa'yı memnun etmek ve Türkiye'ye karşı daha tavizkâr ve yumuşak*

\* Bu makale metni, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku Uygulaması* başlıklı doktora tezimizin (Marmara Üniversitesi SBE, 2010) 29-47. sayfaları arasında kalan bölümü gözden geçirilerek oluşturulmuştur.

\* Yrd. Doç. Dr., AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, snuri.akgunduz@gmail.com

*davranmasını sağlamak amacını güdüyordu*" tespiti<sup>1</sup>, birçok şeyi özetlemektedir. Tanzimat'ı bu şekilde tamamen Avrupa'yı memnun etme çabasının bir ürünü olarak takdim etmek ne kadar doğrudur, tartışılır, ama şurası bir gerçektir ki, Osmanlı'da ıslahat ve yenilik adına yapılan birçok faaliyette bir dıştan etkilenme ve özellikle de Batı'yı görmüş, tanımış, en azından duymuş kişilerin öncülüğü mevcuttur. Dolayısıyla, Osmanlı'nın girdiği gerileme devresi ve sonrasındaki inkılaplar, hep dış tesirler altında gelişmiş, iç muharriklere başvurulması ya hiç gündeme gelmemiş, ya da bu dış tesirler yanında pek cılız kalmıştır.

Biz burada Tanzimat'a dair bir şema ortaya koymaya çalışırken, bu hareketin öncüleri hakkında bir iyi niyet-kötü niyet tartışmasına girecek değiliz. Ama şu var ki, bu karmaşık ve tahlili bugün bile oldukça zor devreyi yaşayan kişilerin, ekseriyet itibarıyla, ciddî bir gayret içerisinde oldukları kabul edilmelidir. Bu hareketin öncüleri, çöküşe doğru giden bir devlet, çok ağır dış baskılar, bir türlü karşılanamayan ihtiyaçlar karşısında, yerine göre alelacele bir şeyler yapmaya çalışmışlardır.

Bütün bir Osmanlı yenileşmesinin en önemli özelliği, daha doğrusu en çok öne çıkan yönü askerî olanıdır. Zira bütün bir Osmanlı tarihi ve başarısı askerî galibiyetler üzerine oturtulunca ve devletin ilerleme yahut gerileme devresinde olduğu, sınırların genişlemesi veya toprak kaybedilmesi ölçütlerine göre belirlenmeye çalışılınca bu sonuç ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine doğru hazırlanan lâyihalarda da öneriler, askerinin ve ordunun durumunun düzeltilmesi ve çağdaş Avrupa ordularının karşısında durabilecek bir ordunun teşkili noktasında toplanmaktadır<sup>2</sup>. Fakat zamanla görülmüştür ki, bozulan ve ıslaha ihtiyaç duyan sadece ordu değil, aslında ordu ile de bir şekilde alakası bulunan idarî, malî, hukukî vs. birçok kurumdur.

Tanzimat'ın en önemli yanlarından birisi de, bir zihniyet meselesini ortaya çıkarmış bulunmasıdır. Mesele Osmanlı Devleti'nde işlerin nasıl yola gireceği olmakla birlikte, buna dair getirilen çözüm önerileri ve yaklaşımlar göstermektedir ki, kurtuluşu Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri gelen ve hep var olan dinî değerlere sarılmak ve onları öne çıkarmakta göre ruh ve anlayış, artık herkesin ortak düşüncesi olmaktan çıkmıştı. Bu ruh ve anlayış, az ya da çok hemen herkeste

---

<sup>1</sup> Edouard Philippe Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, İstanbul: 1999, s. 13-14. Bu ifadeler, Osmanlı Devleti'nde uzun seneler diplomatlık yapan Fransız devlet adamı Engelhardt'a aittir. Engelhardt, Tanzimat'ın tarihini yazdığı *Tanzimat ve Türkiyesi*'nde bütün bir Tanzimat ve Batılılaşma serüvenini bir Batılı'nın gözüyle aktarmaktadır. Kitap, 1882'de Fransızca neşrinden sonra 1910'da Osmanlı Türkçesi'ne Ali Reşad (ö. 1929) tarafından çevrilerek Türk okuyucusu ile buluşturulmuştur.

<sup>2</sup> Askerî sahadaki başarısızlıklar üzerine gerilemenin sebeplerinin belirlenmesi ve bu konuda eserler ortaya konmaya başlanması oldukça erkendir. Meselâ, daha 1596'da Bosna kadısı Akhisarlı Hasan el-Kâfi (ö. 1024/1615) *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem* adını verdiği risalesinde askerî başarısızlıkların nedenlerini tahlil etmiştir. Bu tür eserler ve lâyihalar hakkında bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara: 1973, s. 68 vd.



var olmakla birlikte, çözümünü ve çareyi başka yerlerde ve özellikle, karşısında hep mağlup düşülen Batılılara benzemekte, en azından yöntem ve teknik olarak onları izlemekte bulanların sayısı giderek artmaktaydı. Bunu yüksek sesle dillendirip savunuculuğunu yapanların yanı sıra, “*hikmet, müminin yitiğidir*” anlayışı ile ve telifçi bir yaklaşımla Batı’ya yönelenler de mevcuttu<sup>3</sup>.

Tanzimat’a dair bu girişten sonra, Tanzimat Fermanı’nın ilanı ile başlayan ve Osmanlı Devleti’nin tarih sahnesinden çekilişiyle son bulan bu devreyi sadece hukukî gelişmeler açısından kısaca gözden geçirecektir.

## 1. Tanzimat Döneminde Hukuk

### 1.1. Hukuk Anlayışının Değişmesi ve Bunu Hazırlayan Âmiller

Tanzimat döneminde başlayan ve hız kazanan her alandaki ıslahat ve değişikliklerin önemli veçhelerinden birisi de hukukla ilgili olanıdır. Tanzimat zihniyetine uygun olarak Batı’yı örnek alan ilerleme ve yenilikler, hukuk sahasında; yabancı kanunların kabulü, içerik olarak eski ve millî kalınsa da şekil olarak Batılı kanun yapma tarzının benimsenmesi, hukukî meclislerin ve mahkeme teşkilatlarının düzenlenmesi şekillerinde kendini göstermiştir.

Tanzimat döneminde hukuk alanında yapılan değişikliklerin önemli bir özelliği de geçiş dönemini yansıtmasıdır. Bu dönemde oluşan birikim ve tecrübe neticesinde Cumhuriyet dönemindeki hukuk inkılabının yapılması ve bu inkılabı hazırlayacak kişilerin yetişmesi kolaylaşmış, bu dönemdeki kısmî iktibaslar, sonraki dönemdeki küllî iktibaslara uygun zemin hazırlamıştır<sup>4</sup>. Avrupa devletlerinin XIX. yüzyılda yaşadığı yoğun kanunlaştırma tecrübesinin, Osmanlı Devleti’ne de taşındığını görmekteyiz. Batılı ülkelerin kendi ihtiyaç ve dinamiklerinin eseri olan bu kanunlaştırma geleneğini, Tanzimat sonrası yapılan kanunlaştırmalarda benimseyen ve bazen yeterli altyapı ve uygulama zemini oluşturmadan alan Osmanlı Devleti, yer yer millî ihtiyaçlar ve beklentilere uygun olmayan ve sorunlar çıkaracak uygulamalara da gitmiştir<sup>5</sup>.

Hukuk alanında yapılan düzenlemelerde, düzen ve asayişin temini gayreti gibi gerekçeler hep öne sürülmüşse de, Batı’nın açık bir baskısının olduğu da görmezden gelinemez. Tek tek hukukî düzenlemeler bir yana, dönemin ruhunu yansıtan birer hukukî belge olan Tanzimat ve Islahat fermanlarının hazırlanması ve ilanı safhaları bu konuda fikir vermek için yeterlidir. Bu fermanlardan başka, özellikle adlî teşkilatta yapılan düzenlemeler konusunda Batı sürekli baskılar ortaya koymuştur. Batı’nın bu baskısının çeşitli sebepleri vardır. Bunların en

<sup>3</sup> Tanzimat’la hız kazanan ve Batı’yı tanıyan Osmanlı seçkininin zihniyet değişimi ve Batı’nın tartışmasız üstünlüğünün kabulü hakkında bazı değerlendirmeler için bkz. M. Şükrü Hanioğlu, “Batılılaşma”, *DİA*, V, 148-152.

<sup>4</sup> Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi*, Ankara: 1996, s. 218.

<sup>5</sup> Mehmet Akif Aydın, “Batılılaşma”, *DİA*, V, 162.

başında geleni Osmanlı hukuk uygulamasına duyulan güvensizlik ve bundan vatandaşların, özellikle gayri müslim tebaanın göreceği zararın öne sürülmesidir. Batılı devletler meseleyi, böylece Osmanlı azınlıkları üzerinde bir nüfuz ve itibar elde etme yarışına çevirmişler ve gayri müslimleri etkileyecek hukukî düzenlemelerde hep müdahil olmuşlardır. Bir diğer sebep, giderek artan ticarî ilişkilerin getirdiği meseleleri çözme konusunda Osmanlı ticaret hukukunu ve mahkemelerini yetersiz ve güvensiz bulmalarıdır. Ayrıca Fransa'nın kendi medenî kanununu kabul ettirme gayretinde olduğu gibi, ilmî ve kültürel itibar arama çabaları da hukukî düzenlemelerde Batı baskısının sebeplerinden birisidir<sup>6</sup>.

Tanzimat döneminde meydana gelen hukukî gelişmelerden, ceza hukukuyla ilgili olanlarını bir sonraki bölüme bırakarak, burada kısaca bahsetmek istiyoruz.

## 1.2. Kanunlaştırmalar

Osmanlı Devleti, kanun yapma fikrine yabancı olmamakla birlikte, Tanzimat'la birlikte değişen şey, bu alanda Batı'yı örnek alarak ve sadece ihtiyaç duyulan konuları değil, bütün bir hukuk sahasını içine alan düzenlemeler yapılıyor olmasıdır<sup>7</sup>. Temel hukuk dallarında yapılan kanunlar ve diğer hukukî düzenlemeler de bu değişimi göstermektedir.

Anayasa hukuku sahasında bir hukukî belge olarak görebileceğimiz Tanzimat ve Islahat fermanları, vurgu yaptıkları temel hak ve hürriyetler konusu ile çağdaş anayasa mantığını yansıtmaktadır. Özellikle suç takibi ve cezalandırmalardaki keyfiliklerin kaldırılacağı vb. teminatlar vermeleri ile öne çıkan bu belgeler, ayrıca vatandaşlar arasındaki eşitliği de ön plana çıkarmaktadır<sup>8</sup>.

Osmanlı Devleti'nin ilk anayasası olan Kânun-i Esâsî<sup>9</sup>, Midhat Paşa'nın (ö. 1884) gayretleri ve öncülüğü ile hazırlanmış ve bir anayasanın taşıması gereken bütün temel özellikleri kendinde bulundurmıştır. 23 Aralık 1876'da ilan edilen anayasanın sancılı bir hazırlık dönemi olmuştur<sup>10</sup>. Anayasanın ilan tarihi de dâhil olmak üzere, hazırlanması ve takdim şeklinde, Batılı devlet adamlarını memnun etme gayreti son derece açıktır. Kânun-i Esâsî temelde çeşitli Avrupa anayasalarından istifade ile hazırlanmıştır. 13 bölüm ve 119 maddeden oluşan anayasanın içeriğine baktığımızda ise, padişahın kutsal ve sorumsuz olduğu kabul

<sup>6</sup> Aydın, "Batılılaşma", *DİA*, V, 163-164.

<sup>7</sup> Tanzimat dönemi kanunlaştırma hareketlerinin âmilleri hakkında bkz. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat*, I, İstanbul: 1999, 165-169.

<sup>8</sup> Tanzimat Fermanı'nın hukukî tahlili için bkz. Yavuz Abadan, "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili", *Tanzimat*, I, 31-58. Ferman'ın diğer bir tahlil ve tenkidi için bkz. Abdurrahman Şeref, *Tarihî Musâhabeleri*, 48-66.

<sup>9</sup> Metni için bkz. *Düstur*, I. Tertip, IV, 1-40; Ahmet Akgündüz, *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslâm Anayasası*, İstanbul: 1997, 87-109.

<sup>10</sup> Kânun-i Esâsî'nin hazırlık aşaması hakkında bkz. Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, 62-68.

edilmiş, kendisine büyük yetkiler verilmiştir. Bu yetkiler arasında sadrazam ve nazırları seçme, hükümeti kurma ve görevden alma, meclisi lağvetme ve seçimleri yenileme de vardır. Anayasada yargı gücünün bağımsızlığı kabul edilmiş, yargıçların işine son verilmeyeceği belirtilmiştir. Tüm özgürlükler ve dokunulmazlıklar güvence altına alınmıştır. Ancak, padişahın devlete zararı dokunan kimseleri zabıta idaresinin tahkikatına dayanarak yurt dışına sürme yetkisi saklı tutulmuştur. 113. maddenin<sup>11</sup> getirdiği bu son hüküm Kânun-i Esâsî'yi ve hakları güvence altına almasını oldukça tartışmalı bir hâle getirmiştir<sup>12</sup>.

Türk siyasi tarihinde meşrutî krallık devrini başlatan 1876 Anayasası'nın uygulanması sık sık kesintiye uğramış, üzerinde çeşitli tadiller yapılmıştır.

Bu dönemdeki diğer kanunlaştırmaların kimisinde yabancı kaynaklı kanunları iktibas ağır basarken, kimisi de yerli kaynakların yeniden düzenlenmesiyle oluşturulmuştur. 1858 tarihli Ceza Kanunnâmesi, 1850 tarihli Ticaret Kanunnâmesi, 1879 tarihli Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu ve 1880 tarihli Hukuk Muhakemeleri Usulü Kanunu büyük ölçüde Fransız kanunlarından alınmıştır. Bu yönüyle Batılı kanunlardan iktibasa örnek teşkil etmektedirler. 1858 Arazi Kanunnâmesi ise, şekil itibarıyla yeni olmakla birlikte, içerik olarak yerli ve millî olup dönemin başarılı kanunlarından birisidir<sup>13</sup>.

Medenî kanun sahasında ise, millî kanundan taraf olanlar ile Batı'dan iktibas taraftarları arasında çok ciddî bir gerilim yaşanmıştır. Âlî Paşa'nın (ö. 1871) Batılıların etkisinde kalarak, Fransız Medenî Kanunu'nun iktibasını savunmasına rağmen, Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1895) başında olduğu yerli kaynaklara dayanarak kanun yapma taraftarları bu mücadelelerden galip ayrılmışlardır. Bu arada Fransız Medenî Kanunu'nu tercüme edip uyarlamak için bir heyet kurulmuşsa bile, sonunda millî bir kanun hazırlanması ciheti üstün gelmiş ve Mecelle hazırlanmıştır<sup>14</sup>. Ahvâl-i şahsiye (aile, şahıs ve miras hukuku) konularını içermeyen Mecelle, 1851 maddeden oluşmakta ve borçlar, eşya ve usul hukuklarına dair hükümler ihtiva etmektedir.

<sup>11</sup> Kânûn-i Esâsî md. 113: "...Hükümetin emniyetini ihlal ettikleri idare-i zabitanın tahkikât-ı mevzûkası üzerine sâbit olanları memâlik-i mahrûse-i şâhânededen ihrac ve teb'îd etmek münhasıran Zât-ı Hazret-i Padişahî'nin yed-i iktidarındadır".

<sup>12</sup> Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, 68-72. Kânûn-i Esâsî hakkında değerlendirmeler için bkz. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 293-295.

<sup>13</sup> Bkz. M. Akif Aydın, "Arazi Kanunnâmesi", *DİA*, III, 346-347; Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, 149-151. Bu konuda geniş bir tetkik için bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnâmesi", *Tanzimat*, I, 321-421.

<sup>14</sup> Mecelle'nin hazırlanması hakkında bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, I, 62-64; IV, 95-103; ayrıca bkz. M. Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *DİA*, XXVIII, 231-235. Genel olarak Mecelle hakkında bkz. Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul: 1973; Osman Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, İstanbul: 1997.

Son olarak Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nden de bahsetmeliyiz. İhâr-ı Kavânîn heyetinin çalışmaları neticesinde hazırlanan ve 25 Ekim 1917'de yürürlüğe giren bu kararnamede aile hukuku düzenlenmiştir. Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi tebaa için ayrı ayrı bölümlerde düzenlemeler ihtiva eden kararname, münâkehât (evlenme/nikâh) ve müfârakât (ayrılma/boşanma) adlı iki kitaptan oluşmaktadır. Bazı konularda Hanefî mezhebi hükümlerinin dışına çıkan bu düzenleme, ayrıca gayri müslim azınlık ruhanî reislerinin bazı yetkilerini de ellerinden almış, bu da onlar arasında tepkilere yol açmıştır<sup>15</sup>.

## 2. Tanzimat Dönemi Ceza Hukuku Kaynakları

Tanzimat döneminin önemli bir özelliğinin, hukuk sahasında gerçekleştirilen kanunlaştırma çabaları olduğunu söylemiştik. Burada, ceza ve ceza muhakemesi hukukuna dair gerçekleştirilen kanunlaştırma faaliyetlerinden söz edeceğiz.

Tanzimat Fermanı'nda, diğer hususların yanı sıra, keyfî uygulamalara karşı ve "emniyet-i can ve ırz ve nâmus"u temine yönelik bir ceza kanunnâmesi çıkarılacağı da vaat edilmişti<sup>16</sup>. Ayrıca, Hatt-ı Hümayûn'da ceza hukukuna dair, cezaların kanunîliği ve hâkimin hükmüne istinat ettirilmesi, cezaların şahsîliği ve cezalarda eşitlik ilkeleri de ayrıntılı bir şekilde teyit edilmiş idi<sup>17</sup>.

### 2.1. Ceza Kanunları

#### 2.1.1. 1256/1840 Tarihli Ceza Kanunnâmesi

Tanzimat'ın ilanından kısa bir süre sonra, 1 Rebiulevvel 1256/ 3 Mayıs 1840 tarihinde yeni hazırlanan ceza kanunu yürürlüğe girdi<sup>18</sup>. Bir mukaddime, 13 fasıl ve bir hâtimedden oluşan bu kanun, muhtevası bakımından yerli olup 41 maddeden ibarettir. Tabi ki, dönemin genel anlayışının eseri olarak, Batı'da hazırlanmış kanunlardan da en azından tanzim ve tertip açısından istifade edilmiştir. Kanun'da Tanzimat Fermanı'nda vurgulanan esaslar teyit edilmiş, özellikle keyfî uygulamalara son verileceği ve herkesin kanun önünde eşit olacağı hususları belirtilmiştir.

<sup>15</sup> Kararnamenin muhtevası ve özellikleri hakkında bkz. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul, 1999, I, 283-285. Hukuk-ı Aile Kararnamesi, hazırlanmasının âmilleri, ictimaî tesirleri hakkında geniş bir tetkik için bkz. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul, 1958, 237-265.

<sup>16</sup> Tanzimat Fermanı'ndan: "...bundan böyle Devlet-i Aliyye ve memâlik-i mahrûsemizin hüsn-ü idaresi zımında bazı kavânîn-i cedîde vaz' ve tesisi lazım ve mühim görünerek işbu kavânîn-i mukteziyenin mevâdd-ı esâsîsi dahi emniyet-i can ve mahfuziyet-i ırz ve nâmus ve mal..."

<sup>17</sup> Tahir Taner, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", *Tanzimat*, I, 224-225.

<sup>18</sup> Kanunun metni için bkz. Ahmed Lutfi, *Mir'ât-ı Adâlet*, 127-150; Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, 809-820; Ahmet Gökçen, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Kanunları ve Bu Kanunlardaki Ceza Müeyyideleri*, 95-104. Kanun hakkında bazı değerlendirmeler için bkz. Taner, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", *Tanzimat*, I, 226-228; Mustafa Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 28-32.

Kanunun fasılları sırasıyla; katl ve idam, sa'y bi'l-fesâd etmek (iç güvenliği ihlal etmek), hakaret, itâle-i lisân (dil uzatma) ve darb, mahfûziyet-i mülk ve mal kaidesine muhalefet, rüşvet, irtikâb ve ihtilâs (nitelikli zimmet suçu), emvâl-i devletin ziyâna sebebiyet, memurîn-i hükümetin yekdiğeri umûruna müdahale etmesi, vergisini tediyyeden imtina, memurîn-i hükümete muhalefet veya onları darb ve cerh, teşhir-i silah ve cerh, şekâvet, âmirine itaat ve vazifesinden hâriç umûra taaddî ile evâmîr ve tâlimât-ı hükümete adem-i riâyet konularındaki suçlar ve cezalara yer vermektedir.

Kanunun tertip şekli fasıllar ve maddeler hâlinde yapılmakla birlikte, birçok yönden eski Osmanlı kanunlarının tarzını takip etmektedir. Kanun, şer'î hükümlere açıkça atıf yapmakta, meselâ kısastan bahsetmekte, ancak had suçlarına yer vermemektedir. Suçlar için tayin edilen cezaların aşağı ve yukarı sınırı olmayıp, bunlar sabittir, yani hâkimlere takdir yetkisi bırakılmamıştır. Memurların suiistimalleri ve keyfi muamelelerine özellikle vurgu yapılmış, bu konular ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiştir<sup>19</sup>.

Tanzimat devrinin bu ilk ceza kanunu bazı yönlerden tenkide uğramıştır. Kanunun gerek şekil, gerek muhteva açısından düzensizlik ve ibtidaîlikler taşıdığı, meselâ fasılların adları olmadığı, her faslın kendi içinde ayrı numaralandırıldığı, birbiriyle münasebeti olmayan maddelerin aynı fasıllarda toplandığı, bu tenkitlerden bir kısmıdır<sup>20</sup>. Nitekim bütün bu eksiklikleri giderme gayesi de güdülerek on bir sene sonra yeni bir kanun hazırlanmıştır.

### 2.1.2. 1267/1851 Tarihli Kânun-i Cedîd

Önceki kanunun biraz geliştirilmiş biçimi olan bu kanun, bir mukaddime ve üç büyük fasıldan meydana gelmiş olup, 15 Ramazan 1267/ 14 Temmuz 1851 tarihinde yürürlüğe girmiştir<sup>21</sup>. Toplam 43 madde olan bu ceza kanununda, sırasıyla can emniyetine, malın muhafazasına ve ırz ve namusun korunmasına yönelik maddelere yer verilmiştir. Birinci fasılda; katlin çeşitleri, teşhir-i silah (silah çekme) ve yaralama, memurîn-i zabıtaya karşı vukua gelecek teşhir-i silah ve yaralama fiilleri, yol kesme suçu ve sa'y bi'l-fesâd (iç güvenliği ihlal) suçları ele alınmaktadır. İkinci fasılda ise, hakaret, itâle-i lisân (dil uzatma), darb fiilleri ve kız kaçırma suçları cezalandırılmış, sarkıntılık yapan sarhoşlara ve kumarbazlara verilecek cezalar beyan edilmiştir. Son fasılda ise, zabt ve müsadere-i emvâl, irtikâb ve ihtilâs, vergiyi tediyyede muhalefet, rüşvet, cerîme (kanunsuz alınan para

<sup>19</sup> 1840 tarihli Ceza Kanunnâmesi'nin hukuk devleti fikri açısından değerine ilişkin bir yorum olarak bkz. Pertev Bilgen, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Hukuk Devleti Fikri ve 3 Mayıs 1840 Tarihli Ceza Kanunnâme-i Hümayûnu", *Toplum ve Ekonomi*, sy. 2, Eylül 1991, 63-76.

<sup>20</sup> Taner, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", *Tanzimat*, I, 226-228.

<sup>21</sup> Kanunun metni için bkz. Ahmed Lutfi, *Mir'ât-ı Adâlet*, 150-176; Akgündüz, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, 821-831; Gökçen, *Tanzimat Dönemi Ceza Kanunları*, 105-116. Kanunun değerlendirmesi için bkz. Taner, a.g.m., *Tanzimat*, I, 228-230; Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 33-37.

cezası), alışverişte noksanlık, narhtan fazlasıyla eşya satmak, sahtekârlık, kalpazanlık<sup>22</sup> gibi suçlara dair cezalar tertip edilmiştir.

Kanunda çeşitli maddelerde kısas cezasından açıkça bahsedilirken, iftira ve sarhoşluk suçları ile ilgili olarak da *“hadd-i şer’î”*ye atıfta bulunmaktadır. Bu kanun, bir öncekinden üslup ve muhteva bakımından pek farklı değildir, sadece daha önce düzenlenmeyen bazı konulardaki suç ve cezalar düzenlenmiş, sâbit cezalar yerine hâkimin takdir yetkisini mümkün kılacak şekilde alt ve üst sınırı olan cezalar tayin edilmiştir.

### 2.1.3. 1840 ve 1851 Tarihli Ceza Kanunnâmelerinin Genel Değerlendirmesi

Tanzimat döneminin bu ilk iki ceza kanunnâmesi, eski Osmanlı ceza kanunları ile birçok yönden benzerlik göstermekteydi. Tanzimat öncesi ceza kanunlarının vaz’ından güdülen amaç; kamu düzenini korumak, daha düzenli bir idare sağlamak, zalim yöneticilere ve tımar sahiplerine karşı halkı korumaktı. 1840 ve 1851 tarihli kanunlarda da aynı gayelere atıf yapıldığını görmekteyiz. Eski Osmanlı kanunlarında kişi aleyhine işlenen suçlar bahsi bulunmamaktaydı. Zira bu gibi şahsî hakları şer’î hükümlere terk etmişlerdi ve kamu düzenine ilişmedikçe bu gibi hususlara yer vermemekteydiler. Kişi aleyhine ve kamu aleyhine ayırımına ilk defa 1858 tarihli Ceza Kanunu’nda rastlamaktayız. İlk ceza kanunları sistematik bir kişiler aleyhine suçlar düzenlemesine sahip değildi; cinayet neveleri, vücuda zarar verme, tehdit, iftira, sırrı ifşa ve benzeri suçlara temas edilmemişti. Genel olarak Osmanlı kanunnâmelerinin bir özelliği tam olmamalarıdır. Bu, sadece bütün mümkün suç çeşitlerini barındırmıyor olmalarından değil, aslında tatbikatta olan cezaî düzenlemelerin de sadece bir kısmını içeriyor olmalarındandır. Tanzimat’ın ilk ceza kanunları da böyleydi. Bir diğer benzerlik, eski kanunların da, Tanzimat’ın ilk kanunlarının da, ceza hukukunun genel ilkelerine yer vermemeleriydi. Bu gibi ilkeler ilk defa 1858 Ceza Kanunnâmesi’nde yer almıştı. Osmanlı kanunları, kullandıkları ıstılahları izah etmemekteydi. Gene kanunlar, cinayet ve cünha ile kabahat arasında bir ayırım gözetmemekteydi. Usul hukuku-maddî hukuk ayırımı mevcut değildi. Maddî hukuka dair kurullarla, muhakemeye dair olanlar bir arada bulunmaktaydı<sup>23</sup>.

### 2.1.4. 1274/1858 Tarihli Ceza Kanunnâmesi

Daha önce hazırlanan kanunların birçok açıdan yetersiz kaldığı görülmüştü. Ayrıca gündən güne artan ihtiyaçlar, Tahir Taner’in ifadesiyle *“ilmî esaslara müstenid, mütecânis hükümleri hâvi ve diğer mütemeddin memleketlerde olduğu gibi*

<sup>22</sup> Alış-verişte eksik tartmak, belirlenmiş narh sınırını aşmak gibi konular, bu ceza kanunnâmesinde açıkça düzenlenmiştir. Tanzimat öncesinde ise bu suçları tesbit edip cezalandırma daha çok ihtisap ağalığının uhdesindeydi.

<sup>23</sup> Gabriel Baer, “The Transition from Traditional to Western Criminal Law in Turkey and Egypt”, *Studia Islamica*, XLV, 1977, Paris, 143-148.

*asrın ceza hukuku prensiplerini câmi*" yeni bir ceza kanununun tanzimini zarurî kılmaktaydı<sup>24</sup>. Bütün bunlar, 1858 tarihli Ceza Kanunnâmesi'nin hazırlanmasına yol açmıştır. Kanunu, Ahmed Cevdet Paşa'nın da içinde bulunduğu bir heyet hazırlamıştır<sup>25</sup>. 28 Zilhicce 1274 / 9 Ağustos 1858 tarihinde ilan edilen kanun, çeşitli tadillere uğramakla birlikte 1926 yılına kadar yürürlükte kalmış<sup>26</sup>, bu tarihte ilan edilen yeni Türk Ceza Kanunu ile birlikte ilga edilmiştir. 1858 tarihli Ceza Kanunnâmesi'nin 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu'ndan tercüme edildiği görüşü yanında, ondan yararlanılmakla birlikte yerli hükümlerin de bulunduğu fikri vardır<sup>27</sup>. Kanun'un ilanında etkili olan bir diğer âmil, Islahat Fermanı'dır. Nasıl 1840 tarihli kanun Tanzimat Fermanı doğrultusunda hazırlanmış ise, 1858 tarihli kanun da Islahat Fermanı'nda geçen bir talimat gereğince çıkarılmıştır<sup>28</sup>.

1858 tarihli Ceza Kanunnâmesi'nin kaynaklarından ilki 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu'dur. Bir diğer kaynağı ise 1855 tarihli Men'-i İrtikâb Kanunnâmesi'dir. Bu kanunnâme, özellikle, sürekli artan rüşvet ve yolsuzluk suçlarının önüne geçmek için hazırlanmıştır. Kanunnâme'nin mazbatasında; "şimdiye kadar bir hayli şiddetli kanun yapıldığı hâlde bir çaresi bulunamayarak, dost ve düşmanların dilinde Türkistan'ın irtikâbı bir darb-ı mesel hâlini almış olduğu, milletimizin yabancıların gözünde hiçbir kıymeti kalmamak işaretleri görüldüğü, bunun sebebinin de suçluların her biri bir şekilde tedip ve cezalandırmadan kurtulması, bu cihetle rüşvet ve diğer yolsuzlukların bir gelenek hâlini alması ve hükümet tedbirleriyle açıkça alay edilir olması belirtilerek bu lâyihanın hazırlandığı" söylenmektedir<sup>29</sup>. Önceki ceza kanunlarının da bu kanunnâmenin kaynaklarından birisi olduğunu belirtmeliyiz.

Kanun, bir mukaddime ve üç babdan oluşmakta olup, 264 maddedir. Mukaddimede; genel hükümler, suçların taksimi ve cezaların neveleri, birinci babda umuma karşı işlenen suçlar, ikinci babda şahıslar aleyhine işlenen suçlar,

<sup>24</sup> Taner, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", 230.

<sup>25</sup> Ahmed Cevdet Paşa, 21 Rebiulevvel 1273/19 Kasım 1856 tarihinde Meclis-i Âli-i Tanzimat üyeliğine getirildiğinde bu meclis, ceza kanununu hazırlamakla meşgul idi. Cevdet Paşa da bu aşamada kanunun tashih ve tebyizine katkılarda bulunmuştur. Bkz. *Tezâkir*, IV, 73.

<sup>26</sup> Kanunun metni için bkz. Akgündüz, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, 834-876; Gökçen, *Tanzimat Dönemi Ceza Kanunları*, 117-168. Bu kanunun maddelerinde yapılan tadiller ve değişiklikler hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 37-80. Kanun, tadilleri ve zeyilleri ile birlikte Serkis Karakoç (ö. 1944) tarafından da neşredilmiştir, bkz. Serkis Karakoç, *Ceza Kanunu -Tahşiyeli-*, İstanbul: Selanik Matbaası, 1331.

<sup>27</sup> Taner, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", *Tanzimat*, I, 230; Sulhi Dönmezer-Sahir Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, I, 125-127; M. Akif Aydın, "Ceza", *DİA*, VII, 482. Gülnihal Bozkurt, "hemen hemen aynen tercüme" ifadesini kullanmaktadır, Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, 100.

<sup>28</sup> Gökçen, *Tanzimat Dönemi Ceza Kanunları*, 13.

<sup>29</sup> Ahmet Akgündüz, "1274/1858 Tarihli Osmanlı Ceza Kanunnâmesinin Hukukî Kaynakları, Tatbik Şekli ve Men'-i İrtikâb Kanunnâmesi", *Bellekten*, 1987, LI, sy. 199, 160-161.

üçüncü babda ise kabahatler yer almaktadır. Kanun'un muhtevasına daha yakından baktığımızda şunları görmekteyiz:

Birinci madde, doğrudan doğruya devlete karşı işlenen suçları cezalandırmanın devlete ait olduğu, şahıslara karşı işlenen suçların ise umumi asayiş ihlal ettiği için gene devletçe cezalandırılacağı hususlarına yer verdikten sonra şu ifadeleri kullanmaktadır: *“Tayin ve icrası şer’an ülü’l-emr’e ait olan ta’zîrin tayin-i derecâtını dahi işbu kanunnâme mütekeffil ve mutazammın olup ancak herhalde şer’an muayyen olan hukuk-u şahsiyyeye hâlel gelmeyecektir”*. Bu madde oldukça önemlidir. Zira, Kanun'un içerdiği hükümlerin ta’zîr nevinden olduğu ve İslâm hukuku tarafından belirlenmiş şahsî haklara hâlel gelmeyeceğinin belirtilmesi, kanunu hazırlayanların en azından ilke olarak şer’î esaslara ve kadim fıkıh öğretisine bağlı olduklarını bildirme gayretinden doğmaktadır.

Kanun'un 2-5. maddelerinde cerâim (suçlar); cinayet, cünha ve kabahat olarak üçe ayrılmakta ve tarif edilmektedir. Daha sonraki maddeler de, usule aittir. Mukaddimenin ikinci faslı *“cinayete mahsus cezaların tafsilatı beyanındadır”* ve burada idam, kürek, teşhir, kal’abendlik, nefiy, medenî haklardan mahrumiyet, rütbenin düşürülmesi ve memuriyetten tard cezaları ayrıntılarıyla anlatılmaktadır. Teşhiri düzenleyen 19. maddede; mahkûmun, göğsüne cezaya hükmeden divan mazbatasının bir hülâsasının konacağı, böylece şehir meydanına götürülerek orada halka gösterildikten sonra ayaklarına demir vurularak cezalandırılacağı yere gönderileceği belirtilmiştir. Ancak bundan, ehl-i İslâm’dan ulema, huteba, meşayih ve eimme ile diğer milletlerden ruhânî sıfatları olanların muaf ve müstesna tutulduğu görülür. (19. maddenin 7 Zilhicce 1278/ 05.06.1862 tarihli zeyli)<sup>30</sup>.

Mukaddimenin 3. faslında cünha ve kabahatlerin cezaları açıklanmakta, 4. faslında ise mesul olunan ve olunmayan hâller ile cezayı gerektiren hâller beyan olunmaktadır. Burada bülûğa ermemiş çocukların ve mecnunların hâlleri düzenlenmektedir. Bu faslında yer alan bir maddede, erkeklerle kadınların cezalandırma açısından bir farkının olmadığı, ancak bazı cezaların icra şekillerinde kadınların özel durumlarına dikkat edileceği ifade olunmaktadır<sup>31</sup>.

Birinci babın devlet aleyhine işlenen suçlara ayrıldığını belirtmiştik. Bu babın 1. faslında devletin dış emniyetini ihlal eden cinayetler ve bunların cezaları (çoğu idam cezası olmak üzere) yer almaktadır. 2. fasıl, dâhilî emniyeti bozan cinayetlere ayrılmıştır. Bu faslında 62. maddenin zeylinde *“kutta’-ı tarîk” (eşkiyalar ve yol kesenler)* konusu düzenlenmiştir. Kutta’-ı tarîk tarif edildikten sonra, bunların hâl ve sıfatlarına ve eşkiyalık derecelerine göre, muvakkat veya müebbet kürek cezasına çarptırılacakları haber verilmektedir. 3. fasıl, rüşvet suçuna ayrılmıştır. 4. faslında ise, devlet malından çalmak ve diğer yolsuzluklar konu

<sup>30</sup> Değişikliklerle ilgili olarak bkz. Mustafa Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 40.

<sup>31</sup> *“Mücâzât-ı kânuniyede nisânın zükûrdan farkı yoktur. Ancak bazı cezaların suver-i icrâiyesinde onların hususiyet hâllerine riâyet olunmak lazım gelir”* (43. madde).



edilmektedir. 5. fasıl, memuriyet nüfuzunu ve mevkiini kötüye kullanma ve memuriyet vazifesini ifa etmeme suçlarına ayrılmıştır. 6. fasıl, hükümet memurlarının fertlere sert ve kötü muamelelerinin cezasına; 7. fasıl, devlet memurlarına muhalefet ve itaatsizlik ve hakaret etmenin cezasına; 8. fasıl, mahpus kaçırma ve suçluların gizlenmesi suçlarına; 9. fasıl, mührün açılması, emanet eşya ve resmî evrakın alınması suçlarına; 10. fasıl ise yetki ve izni olmadan resmî sıfatları kullananların cezalarına ilişkindir.

Bundan sonraki fasıllarda (11-16) ise, mezhep imtiyazına taarruz etme, tarihî ve değerli eserleri tahrip etme, telgraf muhaberatını ihlal etme, ruhsatsız matbaa açma, muzır yayınlar yapma, kalpazanlık, sahtekârlık ve kundakçılık suçları düzenlenmektedir.

Kanun'un ikinci babı, şahıslar aleyhine işlenen suçlarla ilgilidir. 1. fasılda öldürme, yaralama ve korkutma suçları yer alır. Katl ve tammüden katlin tarifi yapıldıktan sonra (md. 168 ve 169), "*Bir kimsenin taammüden kâtil olduğu kanunen tahakkuk eyler ise kanunen idamına hükmolunur*" (md. 170) denmektedir. Ancak bir sonraki madde, "*hükm-ü kanunî hukuk-u şahsiyyeyi iskat edemeyeceğinden maktulün vereseşi var ise onların iddiaları üzerine hukuk-u şahsiye davası mahkeme-i şer'iyeye havale olur*" hükmünü getirmekte ve maktulün yakınlarının kısas hakkına dokunmamaktadır. Kanunen idam ve şer'an kısas edilmeyen kişi gene cezadan kurtulamamakta ve onbeş yıldan az olmamak üzere küreğe konmaktadır (md. 172).

İkinci fasılda; çocuk düşürme suçu, sıhhat bozucu meşrubatın ve satanın yetkisi olmadan kimyevî maddelerin satışı suçları, 3. fasılda ise ırza geçme suçları konu edilmektedir. 4. fasılda birini hapsedme ve kız ve çocuk kaçırma, 5. fasılda iftira, sövme ve sırrı ifşa suçları yer almaktadır.

Yedinci fasıl hırsızlık hakkındadır. Burada, 216. maddede yakınlar arasında hırsızlık suçu ve cezası belirlendikten sonra, 217. maddede, beş hâl sayılarak, bunların hepsi beraber olarak işlenen hırsızlığın cezasının müebbet kürek olduğu bildirilmektedir. Bu hâller; vaktin gece olması, hırsızların iki ve daha fazla sayıda olmaları, içlerinden en az birisinin silahlı olması, evin herhangi bir yerine duvarı yıkarak veya merdivenle veya kapıyı bir âletle açarak girmeleri, kötü muamelede bulunmaları ve silah göstermeleridir. Bu hâllerde yapılan hırsızlık, en ağır hırsızlık suçu sayılmakta ve cezası müebbet kürek olarak belirlenmektedir. Bu şartlarda olmayan hırsızlıklara ise ağırlığına göre muvakkat kürek ve çeşitli hapis ve para cezaları öngörülmektedir (md. 218-230).

Bu babın diğer fasıllarında (8-12), iflas ve dolandırıcılık, güvenin kötüye kullanılması, müzayedeye ve ticaret işlerine fesat karıştırma, kumar ve piyango düzenleme, malları telef etme ve zarar verme suçlarının cezaları açıklanmaktadır.

Kanun'un üçüncü ve son babı ise muhafaza ve temizlik işleri ile ve zabıtaya aykırı hareket etme suçlarına ayrılmıştır.

1858 tarihli Ceza Kanunu'nun birçok maddesi zamanla tadile uğramıştır. Farklı kanunlardan iktibasla ve ülkenin özel şartları göz önünde bulundurularak yapılan bu tadiller kanundaki insicam ve ahengi bozmuştur<sup>32</sup>.

Kanun hakkında bir değerlendirme yapmak gerekirse şunları söyleyebiliriz: Öyle görünüyor ki, Tanzimat döneminde Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu şartlar, ceza hukuku gibi önemli bir sahada esaslı adımlar atmayı gerekli kılıyordu. Devletin, gayri müslim vatandaşları konusunda da dış baskılara uğradığı bilinmektedir. Bu durumda devletin, bütün vatandaşlarına uygulayacağı ve temel suçları ihtiva eden tam bir ceza kanununa ihtiyacı vardı. Daha önceki kanunlarda rastladığımız usul hataları ve kanunlaştırma eksiklikleri de, bu eksiklikleri gidermek için, belli noktalarda yerli unsurlar ilavesiyle birlikte, kanunlaştırma açısından ileride olan Batılı ülkelerden iktibas düşüncesini gündeme getirmiştir.

Kanunda yer verilen "*ta'zîrin derecâtını tayin*" ve benzeri ifadelerin, muhtelif çevrelerden gelebilecek tepkilere karşı bazı hassasiyetlerin korunduğunu göstermek amacıyla konduğu anlaşılmaktadır.

## **2.2. Ceza Hukuku ve Ceza Muhakemesi Hukukuna İlişkin Maddeler İhtiva Eden Diğer Kanunlar**

### **2.2.1. Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye**

Mecelle, ceza muhakemesi-hukuk muhakemesi ayrımı gözetmeksizin yargılama usulüne dair maddeler de ihtiva etmesi sebebiyle Tanzimat dönemi ceza hukukuna dair yasal düzenlemeler arasında ismi zikredilmesi gereken kanunlaştırma çabalarından birisidir. Mecelle'nin konuyla ilgili kitaplarındaki maddeler, bu hukuk dalında yeni kanun çıkarılincaya kadar bütün mahkemelerde, 1879 tarihli Ceza Muhakemesi Kanunu'nun çıkmasından sonra ise, şer'iyye mahkemelerinde uygulanmaya devam etmiştir.

Mecelle'nin son dört kitabı, ikrar, dava, deliller ve tahlîf (yemin ettirme) ile kaza konularına ayrılmış olup yargılama usulüne dair hükümleri ihtiva etmektedir. Bu kitaplarda yer alan maddeler, daha ziyade medenî usul hukuku sahasına girse de, ceza muhakemesini ilgilendiren veya her iki usul hukukuna teşmil edilebilecek maddeler de mevcuttur.

### **2.2.2. Kânûn-i Esâsî**

Bir anayasa metni olması itibarıyla, temel hak ve hürriyetlerden bahseden, bu arada bazı yargılama ilkeleri ile suç ve cezalandırmayla ilgili bazı esasları da

<sup>32</sup> Taner, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", *Tanzimat*, I, 231. Kanun'a ileriki tarihlerde çeşitli zeyiller eklenmiş, 1911 ve 1914 tarihlerinde İtalyan Ceza Kanunu'ndan istifade ile büyük değişiklikler yapılmıştır, Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, 102.

teyit eden bu metin de dolaylı olarak ceza hukuku sahasında bir kanunlaştırma çabası sayılmalıdır<sup>33</sup>.

Kânûn-i Esâsî, ceza muhakemesiyle ilgili olarak, savcılık müessesesinden söz etmiş; şahsî hürriyetin her türlü taarruzdan masûn olduğu, suçların kanunîliği, kanun önünde herkesin eşit olduğu, duruşmanın alenîliği, işkencenin yasak olduğu, mahkemelerin bağımsızlığı gibi bazı ilkelere dair hükümler sevk etmiştir.

### 2.2.3. Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu

Fransız Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu'nun tercümesi ve kısmen tadili olarak hazırlanan bu kanun 1879 yılında meriyete konmuştur. Nizâmiye mahkemelerinde görülen ceza davalarında uygulanacak hükümleri tanzim eden kanun 2 kitap ve 487 maddeden oluşmaktadır<sup>34</sup>.

Şer'î hükümlere riâyet endişesi güdülmeyen hazırlanan bu kanunun en önemli özelliği müddeiumûmîlik müessesesini ayrıntılı bir şekilde düzenliyor oluşudur. Bu kurumun varlığı daha önceki bazı kanun ve nizamnâmelerde de yer almakla birlikte<sup>35</sup>, müddeiumûmîlik geniş ve ayrıntılı bir şekilde bu kanunda düzenlenmiştir.

Kanun'un birinci kitabında adlî zabıta, müdür, teftiş memurları, görevleri, savcılık, sorgu hâkimleri (müstantık), cürm-ü meşhud, tahkikat, şikâyetler, şahitlerin dinlenmesi, yazılı deliller, suç âletleri, celp ve tevkif işlemleri, tahliye ve soruşturma sonucu verilecek kararnamelere ilişkin hükümler tanzim edilmiştir. İkinci kitabında ise, cünha ve kabahat davalarına bakan mahkemeler ve bu davaların görülmesi ile istinafini ilgilendiren hükümler, cinayet davalarına bakan mahkemeler ve yargılamanın değişik safhalarına dair hükümler, temyiz ve muhakemenin iadesi hükümleri, sahtekârlık davaları, gıyâbî yargılama, mahkeme memurlarının yargılanması, firar ve benzeri konulara dair hükümler, merci tayini hükümleri, kamu düzenini ilgilendiren mahkeme evrakı, hapisaneler ve ceza zamaşımı gibi konulara ilişkin hükümler yer almaktadır<sup>36</sup>.

### 2.2.4. 1910 Tarihli Ceza Kanunu Lâyihası

1858 tarihli Ceza Kanunnâmesi'nde görülen eksiklikler ve bunları gidermek için yapılan tadillerle insicamının bozulması sürekli bir şikâyeti ve bu sahada bir yenilenme ihtiyacını ortaya çıkarıyordu. Bu çerçevede gereken değişiklikleri ve çalışmaları yapılmak için Adliye nezâreti bünyesinde bir heyet kurulmuştur. Bu

<sup>33</sup> 1876 Kânûn-i Esâsî'sinin ceza muhakemesi açısından geniş bir değerlendirmesi için bkz. Burhan Kuzu, *1876 Kanun-u Esasisinde Suç Muhakemesine İlişkin Hükümlerin Sonraki Anayasalarımızla Karşılaştırmalı Olarak Açıklanması*, İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 1988, 19-51.

<sup>34</sup> Kanunun metni için bkz. *Düstur, I. Tertip*, IV, 131-224.

<sup>35</sup> Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, 105.

<sup>36</sup> Halil Cin- Ahmet Akgündüz, *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*, I, 435-436; Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, 105-109.

heyet çeşitli Avrupa ülkelerinin ceza kanunlarını incelemiş, 1889 tarihli İtalyan Ceza Kanunu'nu tercüme ederek, bir lâyiha hâlinde Meclis'e sunmuştur. Ancak bu lâyiha, daha sonra geri çekilmiş ve meriyete hiç girmemiştir<sup>37</sup>.

### 2.2.5. Mi'yâr-ı Adâlet

Karinâbâdizâde Ömer Hilmi Efendi<sup>38</sup> tarafından 1301/1884 tarihinde kaleme alınan bu kitap, cinayetler ve diyetlere dair iki bölümden müteşekkildir. Mukaddimesinde, fıkıh kitaplarında dağınık bir vaziyette bulunan öldürme ve yaralamalara dair meseleleri tertipli bir şekilde ve Mecelle tarzında bir araya getirmek gayesiyle yazıldığı belirtilmiştir<sup>39</sup>. Meseleler hâlinde tertip edilen ve 247 meseleden oluşan bu eser, içerdiği konulara baktığımızda, dönemin şer'iyeye mahkemelerinin ceza hukuku bakımından görevli oldukları sahaları da göstermesi açısından önemlidir. Zira dönemin şer'iyeye mahkemeleri, sadece cana ve bedene yönelik suçları muhakeme ederek, kısas ve diyet cezası verme yetkisine sahiptiler.

Bu eserin resmî bir hukuk kaynağı olma niteliği yoksa da, cinayet davalarında şer'iyeye hâkimleri için yararlı bir el kitabı olduğunda hiç şüphe yoktur. Ayrıca, bazı ihtilafli konularda uygulanacak kuralları ve tatbik şekillerini tayin etmesi açısından da, dönemine ışık tutma değeri taşımaktadır<sup>40</sup>.

### Sonuç

XIX. yüzyılın başlarındaki gelişmelerle birlikte hızlanan Osmanlı'daki askerî yenilgiler ve buna bir çözüm bulma amacı taşıyan yenilik hareketleri Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla birer manifestoya da dönüşmüş, bu belgelerde diğer yeniliklerin yanı sıra vatandaşın haklarının korunacağı sözü de yüksek sesle ifade edilmişti. Nitekim Tanzimat Fermanı'nın ilanından kısa bir süre sonra hazırlanan ve yürürlüğe konan kanunlar arasında ceza kanunları da bulunmaktaydı. 1840 ve 1851 tarihlerinde hazırlanan iki ceza kanunnâmesi, yerli kaynaklara dayanmakta ve Tanzimat dönemi öncesi Osmanlı ceza kanunlarına benzemekte iken, 1858 tarihli Ceza Kanunnâmesi ise, birçok kaynaktan da belirtildiği gibi, Batılı kaynaklardan iktibas edilmiştir. Bu son kanun ile Osmanlı hukuku, ceza hukuku alanında Batı hukukunun tesiri altına girmiş kabul edilse de, bu kanunun birinci

<sup>37</sup> Mustafa Şentop, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*, 107-112. 495 maddelik bu lâyihanın tam bir metni ve Türk Ceza Kanunu maddeleriyle karşılaştırması için bkz. Şentop, *a.g.e.*, 123-217.

<sup>38</sup> XIX. asrın büyük fıkıh âlimlerinden olan Ömer Hilmi Efendi 1843'te İstanbul'da doğmuştur. Müderrisliği yanında Fetvahâne'de çeşitli görevlerde bulunmuş, en son temyiz mahkemesinde reislik yapmıştır. Mecelle Cemiyeti'nin de üyesi olan ve Mecelle'nin son dört kitabının teşkilinde büyük hizmeti bulunan Ömer Hilmi Efendi 1889'da vefat etmiştir, bkz. Ebü'l-Ulâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, Ankara: 1996, s. 165-166.

<sup>39</sup> Ömer Hilmi, *Mi'yâr-ı Adâlet*, İstanbul: 1301, 2-3. Latin harfleriyle neşri için bkz. Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, 879-922.

<sup>40</sup> Meselâ, kasâmeye dair bir meseledeki, Fetvahâne'nin padişahça onaylanan kararından (s. 53) ve kısas hükmünün icrasından evvel takip edilen usulden (s. 77) bahsetmektedir.

maddesinde şer'î hakların koruma altına alındığının ifade edildiğini de unutmamak gerekir.

Osmanlı Devleti'nin klasik çağları ile Cumhuriyet arasında her açıdan bir geçiş ve hazırlık dönemi özellikleri taşıyan Tanzimat döneminde bu üç ceza kanunu dışında, başta ceza muhakemesi hukukunda olmak üzere, hukukun çeşitli sahalarında hazırlanan kanunnameler, layihalar ve diğer yardımcı hukuk belgelerinin bu dönemin ceza hukuku kaynakları arasında değerlendirilmesi mümkündür. Dolayısıyla, bu dönemin ceza hukukuna dair yapılan araştırma ve değerlendirmelerde bu kaynakların sadece birisinin dikkate alınması ve diğer kaynakların göz ardı edilmesi şeklinde bir yaklaşım, varılacak sonuçların sağlıklı olmasını tehlikeye atacaktır.

### Kaynakça

- Abadan, Yavuz, "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili", *Tanzimat*, İstanbul: 1999, I, 31-58.
- Abdurrahman Şeref, *Tarih Musâhabeleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir* (nşr. Cavid Baysun), I-IV, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- Ahmed Lutfi, *Mir'ât-i Adalet yahut Tarihçe-i Adliye-i Devlet-i Aliyye*, İstanbul: 1304.
- Akgündüz, Ahmet, *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslâm Anayasası*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997.
- , *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuk Külliyyatı*, Diyarbakır: 1986
- , "1274/1858 Tarihli Osmanlı Ceza Kanunnâmesinin Hukukî Kaynakları, Tatbik Şekli ve Men'-i İrtikâb Kanunnâmesi", *Belleten*, 199 (1987), 153-173.
- Aydın, Mehmet Akif, "Batılılaşma", *TDV İslâm ansiklopedisi (DİA)*, V, 162-167.
- , "Arazi Kanunnâmesi", *TDV İslâm ansiklopedisi (DİA)*, III, 346-347.
- , "Ceza", *TDV İslâm ansiklopedisi (DİA)*, VII, 478-482.
- , "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *TDV İslâm ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, 231-235.
- Baer, Gabriel, "The Transition from Traditional to Western Criminal Law in Turkey and Egypt", *Studia Islamica*, 45 (1977), 139-158.
- Barkan, Ömer Lütfi, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnâmesi", *Tanzimat*, İstanbul: 1999, I, 321-421.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1973.
- Bilgen, Pertev, "Osmanlı İmparatorluğunda Hukuk Devleti Fikri ve 3 Mayıs 1840 Tarihli Ceza Kanunnâme-i Hümayûnu", *Toplum ve Ekonomi*, 2 (1991), s. 63-76.
- Bozkurt, Gülnihal, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.
- Cin, Halil-Akgündüz, Ahmet, *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*, I-II, İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.
- Dönmezer, Sulhi-Erman, Sahir, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, I-III, İstanbul: Beta Yayınları, 1997.
- Düstur, Tertip*, I-II.
- Engelhardt, Edouard Philippe, *Tanzimat ve Türkiye*, (çev. Ali Reşad), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınevi, 1958.
- Gökçen, Ahmet, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Kanunları ve Bu Kanunlardaki Ceza Müeyyideleri*, İstanbul: 1989.
- Hanioğlu, M. Şükrü, "Batılılaşma", *TDV İslâm ansiklopedisi (DİA)*, V, 148-152.
- Karakoç, Serkis, *Ceza Kanunu –Tahşiyeli-*, İstanbul: Selanik Matbaası, 1331.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I-III, İstanbul: İz yy., 1999.
- Kaşıkcı, Osman, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997.
- Kuzu, Burhan, *1876 Kânûn-i Esâsîsinde Suç Muhakemesine İlişkin Hükümlerin Sonraki Anayasalarımızla Karşılaştırmalı Olarak Açıklanması*, İstanbul: Bayrak Matbaası, 1988.
- Mardin, Ebü'l-Ulâ, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*, Ankara: 1996.
- Ömer Hilmi Efendi, *Mi'yâr-ı Adalet*, İstanbul: 1301.
- Öztürk, Osman, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1973.
- Şentop, Mustafa, *Tanzimat Döneminde Osmanlı Ceza Hukuku Kanunlar, Tadiller, Lâyhalar, Uygulama*, İstanbul: 2004.
- Taner, Tahir, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", *Tanzimat*, I, İstanbul: 221-232.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat*, İstanbul: 1999, I, 139-209.



e-ISSN: 2148-0494

*derglabant* (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), *Güz 2016, Cilt:4, Sayı:8, 4:17-47*

Gönderim Tarihi: 30.09.2016

Kabul Tarihi: 25.10.2016

## PUVATYA SAVAŞI (732)

İsmail CERAN\*

### Öz

711 yılında Müslümanlar İspanya'yı fethettiler. 719'da Languedoc'u işgal ettiler. Rhône ile Pireneler arasında kalan bu bölge o dönemde Septimania diye adlandırılıyordu. 721 yılında Akitanya Dükü Eudes tarafından Toulouse'da durduruldular. Bunun üzerine bakışlarını doğu istikametine çevirdiler. 725 yılında Nîmes ve Arles'i aldılar. Aynı yıl Bourgogne bölgesindeki Autun manastırına başarılı bir sefer düzenlediler. 732 yılında, Endülüs valisi Abdurrahman, Tours üzerine yürüdü. Ordusu Araplardan ve yeni Müslüman olmuş Berberilerden müteşekkildi, O, Fransa'yı fethedip İstanbul'a yürümek niyetindeydi. Ancak, Eudes'ün çağrısına cevap veren Charles Martel, özellikle Frank piyadelerinden oluşan ordusuyla aynı şehre yürüdü. İki ordu Poitiers ve Tours arasında, Moussais la Bataille denen yerde savaş düzeni aldı. Yaklaşık on gün boyunca, askerler birbirlerini gözlemler ve küçük çaplı çatışmalar yaşandı. 25 Ekim 732 günü, Ramazan ayında Müslümanlar savaşa tutuştu. Hafif süvari birliklerinden oluşan İslam ordusu hücumla geçti; fakat birbirlerine sıkı sıkıya kenetlenmiş Frank birliklerinin saflarını dağıtıp piyade birlikleri için bir gedik açamadı ve bir duvara çarpmış gibi geri çekilmek zorunda kaldı. Abdurrahman el-Gâfîkî şiddetli savaşta şehit oldu ve ordusu geceleyin Narbonne'a geri çekildi. Bu askeri savaş hemen eğitilmiş çevrelerde çok büyük bir yankı uyandırdı. Hatta daha sonraları bir İspanyol vakayinamesi bu savaşı Avrupalıların kâfirlere (Müslümanları kastediyor) karşı bir zaferi olarak yansıttı. Bu durum kültür ve medeniyet bağlamında Avrupa'nın ilk deneyimi olarak görüldü. Böylece Hıristiyan tarihçiler, Charles Martel'i Hıristiyanlığın şampiyonu sıfatıyla övdüler ve Hıristiyanlığın Avrupa'nın dini olarak kalmasını sağlayan bu savaşı da, İslam'a karşı verilen mücadelede kesin bir dönüm noktası olarak nitelendirdiler.

**Anahtar Kelimeler:** Abdurrahman el-Gâfîkî, Puvatya, Franklar, Charles Martel

## THE BATTLE OF POITIERS (732)

### Abstract

In 711, Muslims conquered Spain. They occupied in the current 719 Languedoc. This province, between the Pyrenees and the Rhone, then, called Septimania. They was stopped at Toulouse in 721 by Duke Duke Eudes of Aquitaine. They then turned their eyes towards the east and took Nîmes and Arles in 725. In the same year, they launched a successful raid on the rich abbey of Autun in Burgundy. In 732, the governor of Spain, Abd er-Rahman he walked towards Tours at the head of his troops, composed mainly of Arabs and Berbers of newly converted to Islam. He intended to conquer France and head for Constantinople. However, Charles Martel, answering the call of Eudes, also marched to that city after gathering an army infantry mainly Francs. The two armies faced on Moussais Battle, between Poitiers and Tours. Roughly, about ten days, the troops observed and engaged was skirmishes. On October 25, 732, which was also the day of the month of Ramadan, Muslims decided to engage in battle. But their light cavalry clashed with the "impenetrable wall" formed by the Frankish warriors, walk but disciplined and ironclad. Abd er-Rahman was killed in the infernal battle and his men packed up and returned to Narbonne in the night.

\* Doç. Dr., AİBÜ İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslâm Tarihi Anabilim Dalı, ismailceran@ibu.edu.tr

This military battle will almost immediately get a very high profile in educated circles. Thus a Spanish chronicle hardly posterior described the event as a victory for Europeans over the infidel. This is the first known mention of Europe as civilization and culture. Later Christian chroniclers praised Charles Martel as the champion of Christianity, characterizing the battle as the decisive turning point in the struggle against Islam, a struggle which preserved Christianity as the religion of Europe.

**Keywords:** Abd-al-Rahmân Al Ghafiqi, Poitiers, The Frankish, Charles Martel

## Giriş

Puvatya savaşı 732 yılında Abdurrahman el-Gâfikî kumandasındaki İslam ordusuyla Şarl Martel (Charles Martel) emrindeki Frank kuvvetleri arasında Fransa'da Poitiers (Puvatya) yakınlarında meydana gelen, hem İslâm tarihi hem de Avrupa tarihi açısından son derece önemli bir savaştır.

Poitiers İslâm ile Hıristiyanlık, Doğu ile Batı arasındaki çetin karşılaşmanın mekânıdır. Müslümanlar, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, kısa sürede Pers İmparatorluğuna son vermiş, Bizans İmparatorluğunun topraklarının büyük bir kısmına hâkim olmuşlardı. Şam'dan Fas'a, oradan İspanya'ya geçen İslâm orduları Fransa'nın kalbine ulaşmışlardı. İşte bu aşamada dünya tarihinin en önemli hadiselerinden bir olarak kabul gören büyük karşılaşma Poitiers'de gerçekleşti.

Puvatya Savaşı'na geçmeden bu savaş öncesi bölgenin ve Fransa'nın yapısı, ayrıca İslâmiyet'in Fransa'ya girişi hakkında bazı bilgilerin verilmesi konu bütünlüğü bağlamında uygun olacaktır.

Batı Avrupa ülkelerinden Fransa, Galya-Roma hâkimiyetinde kalmış, milâttan sonra II. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlığın Avrupa kıtasındaki en önemli yayılma alanlarından birini teşkil etmiştir. V. yüzyılın ortalarında Attila kumandasındaki Hun ordusunun akınlarına uğradıktan sonra yüzyılın sonlarına doğru Frankların hâkimiyetine girmiş ve ülkede sırasıyla Merovenj, Karolenj, Capet ve Valois hanedanları yönetiminde kalmıştır.<sup>1</sup>

Bilindiği gibi Roma İmparatorluğu Akdeniz havzasında büyük etkiler bırakmıştır. Dolayısıyla o devirde birçok Hıristiyan için Roma İmparatorluğunun sonu, Hz. İsa'nın ikinci gelişiyle, yani bizzat kıyamet günüyle eşanlamlı hale

<sup>1</sup> Théophile Lavallée, "Histoire des Français - Depuis le Temps des Gaulois Jusqu'en 1830", Paris 1865, I, 130-160; Ernest Lavisse, *Histoire de France*, Cours Moyen, Librairie Armand Colin, Paris 1912, s. 5-28; Azmi Özcan, "Fransa- Tarih", *DİA*, XIII, 178.

Franklar; İslam dünyasında Katolik ve Protestan mezheplerine mensup Hıristiyan Avrupalılara verilen addır. Müslümanlar Frank (Frenk, Freng, ifrence) adını doğru olarak önce Frank Devleti'nin (Merovenjiyen - Karolenjiyen) halkı için kullanmışlarsa da sonraları özellikle Haçlı seferlerinin başlamasının ardından, Suriye ve Filistin'de kurulan Hıristiyan devletlerinin kurucuları büyük çoğunlukla Frank olduğu için bu ismi bütün Batı ve Kuzey Avrupa milletlerine (Fransız, İngiliz, Alman, İtalyan, Norman) teşmil etmişlerdir. Fakat Katolik İspanyollar ile Ortodoks kilisesine mensup milletler (Rus, Rum, Bulgar, Sırp vb.) Frank tabiri kapsamının dışında tutulmuştur. (Işın Demirkent, "Franklar", *DİA*, XIII, 173-176).



gelmiştir. Bu bakımdan İmparatorluğun zayıflığından yararlanmak isteyen barbar kavimler imparatorluğun yıkılışını hızlandıran akınlar düzenlemişlerdir. Öte yandan Avrupa medeniyetinin temeli olan ve "Hıristiyan âlemi" denilen şeye hayat veren karşılıklı etkileşim bu süreçte atılmıştır. Ayrıca o dönemin anlayışına göre; İmparatorluk "uygar"dır; yani düzenli bir yönetimi vardır; Barbarlar ise, adı üstünde uygarlaşmamıştır.<sup>2</sup>

Roma dünyasıyla Romalı olmayan dünya arasındaki fark son derece katıydı. Bütün bunlara rağmen, Roma İmparatorluğunun gerilemesi ve yıkılmasını etkileyen süreçleri kısaca şöyle sıralayabiliriz; Birincisi, Barbar halkların Asya'dan batıya, Avrupa içlerine doğru sürekli ilerleyişleri, ikincisi, Roma dünyasının Batı ve Doğu yarıları arasında büyüyen ayrım, üçüncüsü, Pagan topluluklara yönelen Hıristiyanlık. Bu üç süreç, daha sonra "Karanlık Çağlar" olarak anılacak dönemlere hâkim olmuştur. Ancak günümüz okuyucusu için, "Karanlık Çağlar"a yaklaşımları hem klasik eğitimlerini hem de dinsel inançlarını kuvvetle yansıtan Avrupalı tarihçilerin Roma-merkezli ve Hıristiyan yanlısı anlayışlarıyla ilgili bir temel sorundur. Dördüncü süreç olan İslâmîyet'in doğuşu ise, VII. yüzyılda Arabistan'dan çıkmış, güney ve doğu sınırlarını hızla oluşturmuş ve diğer üçüyle etkileşime girmiştir.<sup>3</sup>

Avrupa'da Hunların neden olduğu Kavimler göçü "domino etkisi" yapmıştır. IV. yüzyılda bugünkü Ukrayna'ya doğru ilerleyen Hunlar. 375 yılında Germen halklardan Ostrogotları ve Vizigotları Roma İmparatorluğunun içine itmişlerdir. Hunlarla birlikte olan boylardan Alanlar ise bugünkü Portekiz'in güneyinde görülmüşlerdir (420). Attila'nın (ö. 453) hükmü altına giren Hunlar, Fransa'da etkili olmuşlardır.<sup>4</sup>

Fransa'da Attila'nın adı, nedensiz yıkıcılığı anlatan bir deyim haline gelmiştir: "Atının bastığı yerde asla ot bitmez ..." Bu "Tanrı Kırbağı", mevsimler boyunca İmparatorluğun Tuna eyaletlerini dehşete boğmuştur. 451'de kuzeye ve batıya yönelmiş, Gepidler ve Burgondlar dâhil kendine uygun barbar müttefikler bulmuştur. Sainte Genevieve'in dualarıyla korunan Paris'e dokunmamıştır. Attila, daha sonra İtalya'ya yönelmiştir. Milano'da, kraliyet sarayında İskit prenslerini İmparatorluk tahtı önünde yere kapanmış gösteren bir duvar resmi, Attila'yı kızdırmıştır. Bir ressamı çağırtmış ve resimdeki rolleri değiştirmesini emretmiştir. Ancak 452 yılında, nasıl olduysa, Garda gölü kıyılarında Roma Patriği I. Leon tarafından geri çekilmeye ikna edilmiştir. Attila'nın ölümü (453), Ostrogotlara bağımsızlıklarını tam olarak kazanma şansını vermiştir.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Norman Davies, *Avrupa Tarihi* (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi Yayınları, (2.Baskı), İstanbul: 2011, s. 241.

<sup>3</sup> Lavissee, 12-13; Norman Davies, *Avrupa Tarihi*, s. 242-243.

<sup>4</sup> Lavallée, I, 85; Lavissee, 14-15; Norman Davies, *Avrupa Tarihi*, s. 244, 260.

<sup>5</sup> Lavallée, I, 41-52; Norman Davies, *Avrupa Tarihi*, s. 262.

Fransa'da ise Franklar, Pirene dağlarından Bavyera'ya kadar uzanan büyük bir "Merovenj" (Merovenjiyen) Krallığı'nı (481-751) kurmuşlardır. Bu Frank Devleti'nin ilk hükümdarı I. Clovis (Chlodvig) (481-511), kendisinden önce Hıristiyan olan bütün diğer Germen kabilelerinin Arius mezhebine girmesine karşılık Katolikliği kabul etmiştir. Bu sayede Franklar için Roma ve ona bağlı batı halklarıyla kolayca uyuşup kaynaşma imkânı doğmuş ve böylece Frank Devleti daha başlangıcından itibaren güçlü bir temele oturmuştur.<sup>6</sup>

Avrupa'da göç eden kabilelerin dinamizminin, bütün komşuları için ciddi etkileri, olmuştur. Gidilen yerde daha önce bulunan topluluk ezilmemiş veya özümsememişse genellikle sürülmüşlerdir. Batıdaki Keltler, Galya'da toplanmış ya da Britanya'da kuşatılmışlardır. Sadece İrlandalılar istiladan kurtulmuşlardır.<sup>7</sup>

Göçlerin, Avrupa'nın etnik ve dil yapısı üzerindeki etkisi çok derindir. Göçler birçok ülkede, nüfusun etnik karışımını köklü bir biçimde değiştirmiş ve bazı bölgelerde ise tamamen yeni unsurlar getirmiştir. Galya'da, Galya-Romalılar, kuzeydoğuda yoğun, güneybatıda hafif olmak üzere kuvvetli, fakat düzensiz bir şekilde Germenlerle karışmışlardır. Böylece, Avrupa Yarımadasının etnik yapısı VIII. yüzyıldan itibaren kalıcı bir modele ulaşmaya başlamıştır.<sup>8</sup>

VIII. yüzyılın başında Avrupa tarihinde ilk defa yeni bir gelişme yaşandı. Müslümanlar İspanya'yı (Endülüs) fethettiler. Müslümanların Endülüs'ün fethini ne zaman başlattıkları konusunda iki farklı görüş vardır. Bunlardan ilki Hz. Osman döneminde 647 yılında Abdullah b. Nafi b. Husayn ve Abdullah b. Nafi b. Abdulkays'ın komutasındaki donanmayla karaya çıktıkları şeklindedir. İkinci rivayet ise daha çok bilinen ve güçlü olan görüştür. Tarık b. Ziyad emrindeki kuvvetlerin 711 yılında ilk kez karaya çıktıklarıdır. Ancak Musa b. Nusayr, 710 yılında Tarif b. Mâlik komutasında 500 kişilik bir birliği keşif amacıyla İspanya'nın güney kıyılarına göndermiştir. 711 yılında da 7000 kişiden oluşan ordusuyla İspanya'ya ulaşan Târik b. Ziyâd fetihden sonra kendi adıyla anılacak olan Cebelitârik'ta (Gibraltar) karargâh kurmuştur. 712 yılında ise Musa b. Nusayr ordusuyla İspanya'ya geçmiştir. Yarımadaya çıkışı takip eden üç yıl içinde İslâm orduları nerdeyse İspanya'nın tamamını fethetmiş ve Pirene sıradağlarını aşarak Frank/Fransız topraklarına girmiştir. Huhtemelen, İbn Haldun, el-Makkari vb. bazı tarihçilerin de belirttikleri gibi; "Musa b. Nusayr, Avrupa'yı bir baştan bir başa geçip Bizans'a kadar ilerlemek, Kostantiniyye (İstanbul) üzerinden hilafet

<sup>6</sup> Roger Price, *Fransa'nın Kısa Tarihi* (çev. Özkan Akpınar), İstanbul: 2008, s. 53; Işın Demirkent, "Franklar", *DİA*, XIII, 173-176.

<sup>7</sup> Lavallée, I, 65-105; Lavissee, 14-15; Norman Davies, *Avrupa Tarihi*, s. 263-264.

<sup>8</sup> Norman Davies, *Avrupa Tarihi*, s. 266.

merkezine varmak ve Akdeniz'i bir İslâm gölü haline getirip hilalin iki ucunu birleştirmek istiyordu.”<sup>9</sup>

İspanya'ya geçen Müslümanların, Vizigot Krallığı'nı yıkıp bu ülkenin büyük bir kısmını fethettikleri sırada Franklar Avrupa'nın en kuvvetli devletine sahiptiler ve Fransa'dan başka bugünkü Almanya ve İtalya'nın da bir bölümüne hâkim bulunmaktaydılar. Fakat hızla ilerleyen ve daha 715-716 yıllarında Berşelûne (Barselona) civarını ele geçirip sınırlarına dayanan Müslüman ordularına karşı bir şey yapamadılar. Musa b. Nusayr kumandasındaki İslâm ordusu Arbûne (Erbûne, Narbonne) bölgesine kadar ilerledi.<sup>10</sup> Ancak Emevî Halifesi Velid'in çağrısı üzerine Şam'a dönmek zorunda kalan Musa b. Nusayr, Güney Avrupa'nın fethini hedef alan planını gerçekleştiremedi ve Ömer b. Abdülaziz'in halifeliği (717-720) dönemine kadar Müslüman Arapların fetihleri Pirene sıradağlarını aşamadı. Bununla birlikte Musa b. Nusayr'dan sonra Endülüs'te görev yapan valiler hem cihad etmeye hem de sınırları genişletmeye gayret gösterdiler.

716 yılında, Endülüs valisi olarak tayin edilen el-Hur b. Abdurrahman es-Sakafi (716-719) kumandasındaki İslâm ordusu Sarakusta'nın (Saragosse, Zaragoza) fethinden sonra, 717-718 yıllarında Pirene sıradağlarını aşarak Fransa topraklarına girdi. Merovenjiyen hanedanına mensup kumandanlarla Akitanya (Aquitania, Aquitanie) asilzadeleri arasındaki çekişmelerden faydalanarak kuzey istikametinde başarılı seferler gerçekleştirdi.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Lavallée, c.I, s.146-151; Gustave Le Bon, *La Civilisation des Arabes*, Paris 1996, s. 109-199; Işın Demirkent, “Franklar”, *DİA*, XIII, 173,

<sup>10</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Leiden, 1992, c. II, s. 341-342; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân* (Fayda), İstanbul: 2013, s. 264; İbnü'l-Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire: 1410/1989, c. I, 14-24; c. II, 29-35; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (nşr. E. Levi-Provençal-G. S. Colin), (2.baskı), Beyrut: 1400/1980, c. II, s. 5; Ahmed b. Yahya ed-Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis fî târihi ricâli ehli'l-Endelüs*, Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Mısırî, 1990, s. 12; el-Makkari, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'i-Endelusi'r-Ratîb*, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut: Dâr Sâdır, 1408/1988, c. I, s. 215; Taberî, *Târîhu'l-ümemi ve'l-Mülûk*, Beyrut: 1987, c. VII, s. 369; Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire: 1389/1969, s. 224; E.Gibbon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain, par J.A.C. Buchon*, Paris: 1838, c.II, s.303-304, 317; Muhammed Hamîdullah, “Fethu'l-Endelüs (İsbânyâ) fî Hilâfeti Seyyidinâ Osman seneti 27 li'l-Hicreti”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, 7/1-2 (1978), 221-225; İsmail Hakkı Atçeken, “Endülüs'ün Fetih Süreciyle İlgili Farklı Görüşlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *SÜİFD*, 19 (2005), 17-18; a.mlf., “Târik b. Ziyâd”, *DİA*, XL, 24-25.

<sup>11</sup> Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân* (çev. Mustafa Fayda), İstanbul: Siyer Yayınları, 2013, s. 284; Makkari, *Nefhu't-Tîb*, c. I, s, 235; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, c. II, s. 24; Ernest Lavisse, *Histoire de France Illustrée*, c.II, s. 259; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sükûtu* (Çev. Fikret Işıltan), Ankara: 1963, s. 16; Henri Bigot, *Des Traces laissées en Provence par les Sarrasins*, Paris: 1908, s. 5; Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, c. IV, s. 66-67; Faruk Bilici, “Fransa (Ülkede İslâmiyet)”, *DİA*, XIII, 187.

el-Hur b. Abdurrahman es-Sakafi'den sonra vali olan Semh b. Mâlik el-Havlânî (719-721) Pireneleri geçerek güney Fransa'da Septimania (Sebtimâniye, Septimanie) bölgesinin merkezi olan Arbûne'yi fethetti. Bu şehir uzun süre Müslümanların harekât üssü ve gerektiğinde sığındıkları yer olarak kaldı. O dönemde Narbonne, Nimes, Carcassonne, Béziers, Agde, Maguelonne ve Lodève şehirleri Septimania (Septimanie) bölgesine (vilayet) bağlıydı.<sup>12</sup>

Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in Endülüs'ü İfrikiyye valiliğinden ayırıp merkeze tabi müstakil eyalet haline getirmesi Semh b. Mâlik el-Havlânî'nin şöhretinin artmasını sağladı. Çünkü Endülüs'ün fiilî ve resmî ilk valisiydi. Onun üç yıla yaklaşan valiliği sırasında, gerçekleştirdiği idarî düzenleme ve uygulamalar Müslümanların Endülüs'te tutunmalarına ve güçlü bir devlet kurmalarına yardımcı olan en önemli faktörler arasındadır.

Bununla birlikte Arap kaynakları, Endülüs'teki ilk Müslüman valiler zamanında Fransa'ya yapılan seferler hakkında çok kısa bilgilere yer verirler. Dolayısıyla Semh b. Mâlik el-Havlânî'nin gazalarını çok kısa olarak zikredip 721 yılında Fransa'da şehit olduğunu bildirmekle yetinirler.<sup>13</sup> Hâlbuki bu konuyla ilgili yabancı kaynaklar bize daha geniş bilgiler vermektedirler.<sup>14</sup> Dolayısıyla Semh b. Mâlik el-Havlânî, Narbonne'da ordusunu yeniden düzenleyip lojistik ihtiyaçları karşıladıktan sonra, Galya (Frank) topraklarında ilerleyerek Akitanya (Aquitania) düklüğünün başşehri Toulouse'u (Tuluz) kuşattı.<sup>15</sup>

Akitanya Dükü Eudes, Frank ve Almanlardan meydana gelen büyük bir orduyla başkentini müdafaa ediyordu. Toulouse şehri çevresinde meydana gelen şiddetli savaş, Müslümanların lehine bir gelişme gösteriyorken, Semh b. Mâlik el-Havlânî ve ileri gelen komutanlarından birçoğu şehit edildi. Böylece Franklar, Müslümanlar karşısında ilk defa bir galibiyet elde edebildiler. Bu sırada ordunun sevk ve idaresini daha sonra Puvatya Savaşı'nın komutanı olacak Abdurrahman el-Gâfikî ele aldı ve orduyu salimen Arbûne'ye (Narbonne) geri getirdi (Haziran 721).<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Makkari, *Nefhu't-Tîb*, c. I, s, 235; L. A. Sédillot, *Histoire des Arabes*, s. 153-154; E.Gibbon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, c. II, s. 363.

<sup>13</sup> İbn Kûtiyye, *Târihu İftitâhi'l-Endelüs*, c. I, 30; c. II, s. 38; el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, c.I, s. 235; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, c. II, s. 26; İbn Haldun, *Târihu İbn Haldûn*, Bulak: 1284, c, IV, s. 118.

<sup>14</sup> L. A. Sédillot, *Histoire des Arabes*, Paris: 1854, s. 156; M. Reinaud, *İnvasions des Sarrasins en France : et de France en Savoie, en Piémont et dans la Suisse*, Paris: 1836, s.7.

<sup>15</sup> Henri Bigot, *Des Traces laissées en Provence par les Sarrasins*, Paris: 1908, s. 5-7.

<sup>16</sup> ed-Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis*, s. 303; İbn Haldun, *Tarih*, c. IV, s. 118; Hasan İbrâhim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi* (çev. İsmail Yiğit, Sadrettin Gümüş) İstanbul: 1985, c. I, s. 405; Hitti, *İslam Tarihi*, s. 679; Henri Pirenne, *Hiz. Muhammed ve Şarلمان İslâm Fetihleri ve Ortaçağ Uygarlığı*, (çev. Muhsin Önal Mengüşoğlu), İstanbul: 2012, s. 272; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi* (çev. Salih Tuğ), İstanbul: 2011, s. 679; İsmail Hakkı Atçeken, "Puvatya (Balatu'ş-Şüheda) Savaşı ve Etkileri Üzerine Bir Araştırma", *S.Ü.İ.F.D.*, 8 (98), 345.

Her ne kadar Akitanya Dükü Eudes 721 yılında İslâm ordularını püskürtmeyi başarmışsa da, Arbûne hâlâ Müslümanların elindeydi. Nitekim 725 senesinde düzenlenen o muhteşem sefer de bu kentten başlatılmıştı. Bu sayede Carcassonne'u (Karkason) ele geçiren Hilal'in süvarileri, Autun'a kadar ilerleyerek Ağustos 725 tarihinde bu şehrin kontrolünü sağlamışlardı. Nimes'e (Nim) kadar olan bölgeyi anlaşma yoluyla idareleri altına almışlardı. 721-726 yılları arasında gerçekleştirilen seferler sonunda Müslümanlar hâkimiyetlerini Rhône vadisi ve Lyon'a kadar genişletmişlerdi.<sup>17</sup>

721'de Semh b. Mâlik el-Havlânî'nin ölümünden sonra Endülüs valiliğine atanan Anbese b. Süheym (Suhaym) Fransa topraklarına yeniden akınlar başlattı ve büyük bir orduyla Semh b. Mâlik el-Havlânî'nin daha önce takip ettiği güzergâhı izleyerek Carcassonne (Karkason) üzerine yürüdü. Zor geçen uzun bir muhasaradan sonra Carcassonne şehrini ele geçiren Anbese, buraya bir birlik bırakıp kuzeye doğru yöneldi ve Nimes (Nîm) şehrine girdi. Nimes'dan sonra Rhône vadisine ulaştı ve nehir boyunca herhangi bir direnişle karşılaşmadan yoluna devam edip Vienne ve Lyon şehirlerini işgal etti. Franklarla anlaşma yaptı. Fakat dönüş sırasında pusuya düşürülerek şehit edildi (Aralık 726).<sup>18</sup>

Anbese b. Süheym'in ölümü akabinde Endülüs'te sırasıyla; Uzra b. Abdullah el-Fihri, Yahya b. Seleme el-Kelbî (726-728), Huzeyfe b. el-Ahvas el-Kaysî (728), Osman b. Ebi Nis'a el-Has'amî (728-729), Heysem b. Ubeyd el-Kinânî (el-Kilabi) (729-730), Muhammed b. Abdullah el-Eşcaî (730) vali olarak görev yaptılar. Bu valiler döneminde fetih hareketleri duraklamış ve bazı iç problemler ortaya çıkmıştır. Özellikle Berberilerin hoşnutsuzlukları, Araplar arasındaki Yemenî-Kaysî ayrımcılığı, Suriyeli ve diğer Araplar arasındaki rekabet gibi faktörler söz konusu olmuştur. İşte bu iç karışıklıklar fetihlerin geçici bir süre durmasına yol açmıştır. Nihayet Puvatya Savaşı'nın başkumandanı olacak Abdurrahman b. Abdullah el-Gâfikî, Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik tarafından 730 yılında Endülüs valiliğine (ikinci defa) atanmıştır.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Ernest Lavisse, *Histoire de France Illustrée*, c. II, s. 259; H.Pirenne, *H. Muhammed ve Şarlman*, s. 209, 272; E.Gibbon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, c.II, s. 363.

<sup>18</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, Beyrut: 1966, c. V, s. 115-116; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, c. II, *Des Traces laissées en Provence par les Sarrasins* s. 27; Makkari, *Nefhu't-Tîb*, c. I, s. 235; Hasan İbrâhim, *İslâm Tarihi*, c. I, s.405; Ömer Ferruh, *el-Arab ve'l-İslam fi'l-Havzi'l-Garbi mine'l-Bahri'l-Ebyazi'l-Mütevessit*, Beyrut: 1981, s. 120; L. A. Sédillot, *Histoire des Arabes*, s. 156-157; Henri Bigot, , s. 6-7; Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, c. IV, s.72.

<sup>19</sup> İbnü'l-Kûtıyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, c. I, 29-31; c. II, 37-38; İbn İzari, *el-Beyanu'l-Muğrib*, II, 37-38; el-Makkari, *Nefhu't-Tîb*, c.I, s. 235; Şevki Ebû Halîl, *Balâtü's-şühedâ*, s. 76; Hasan İbrâhim, *İslâm Tarihi*, c. I, s. 405; Ömer Ferruh, *el-Arab ve'l-İslam*, s. 120-126; M.Cardonne, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne: sous la Domination des Arabes*, Paris: 1767, s. 123; Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, c. IV, s. 74.

Bilindiği gibi Abdurrahman el-Gâfikî, İslâm tarihinde mümtaz şahsiyetlerden birisidir. Yemen’de meskûn “Akk” kabilesinin Gafik koluna mensuptur. İlim tahsili için Medine’ye giden Abdurrahman el-Gâfikî orada Abdullah b. Ömer’den Hadis ilmi okudu ve hadis rivayet etti. O, ilme tutkun, zühd ve vera sahibiydi. Tarihle ilgili eserleri okumayı severdi. İhlâs, azim, tevazu, şecaat, cesaret, cüret, kahramanlık; askeri faaliyetleri ve planları, Hz. Peygamberin ve sahabenin savaşlarını iyi bilmek, ilk saflarda cihada katılmak, şehid olmayı arzu etmek onun belirgin özelliklerindendi. Dolayısıyla fetihlerde yer almak amacıyla Kuzey Afrika’ya gitti ve bölgedeki birçok savaşa katıldı. Daha sonra Mûsâ b. Nusayr ile birlikte Endülüs’e geçti. Orada dikkatleri üzerine çekti ve Musa b. Nusayr ile oğlu Abdülazîz’in maiyetinde askerî vazifeler üstlendi. Endülüs’ün doğu sahillerini fethetmek üzere görevlendirildi. Bu arada Abdurrahman el-Gâfikî Endülüs’teki tefrika ve siyasi olaylara karışmaktan uzak durmayı başardı.<sup>20</sup>

İslâm’ı yüceltmekten başka gaye gütmeyen Abdurrahman el-Gâfikî üzerinde Semh b. Mâlik el-Havlânî’nin şehid edildiği Toulouse (Tuluz) Savaşı ve bu savaşta Müslümanların hezimetini derin izler bırakmıştı. Fransa topraklarında şehid olan Müslümanların ve komutanların intikamını almayı hedefliyordu. Ayrıca onun yegâne emeli, Musa b. Nusayr’ın da düşüncesi olan Batı Avrupa’nın tamamını fethetmekti.<sup>21</sup>

Diğer taraftan Müslümanların Endülüs’ü ele geçirdiğini ve ülkelerine askerî akınlar düzenlediğini gören Franklar (Fransızlar) endişelenip korkuya kapılmışlardı. Dolayısıyla Müslümanları fethettikleri bu topraklardan çıkarmak amacıyla Şarl Martel’in (Charles Martel) etrafında toplanmış ve ona şöyle demişlerdi: “Nedir bu nesiller boyu devam edecek rezalet! Biz Arapların Doğu’da olduğunu işitip güneşin doğduğu taraftan gelmelerinden korkuyorken, Batı’dan geldiler, Endülüs’ü istila ederek Endülüs’ü ve oradaki her şeyi ele geçirdiler. Zırhları olmadığı, sayıları ve malzemeleri az olduğu halde buraları aldılar.”

Şarl Martel, onlara şu manada bir cevap verdi: “Benim görüşüm, bu taarruzlarında şimdilik karşılıklarına çıkılmaması üzerinedir. Zira onlar, karşısına çıkanı alıp götürülen sele benzerler. Onlar işlerinin henüz başlangıcındadır; çok

<sup>20</sup> Muhammed b. Fütûh el-Humeydî (ö. 488/1095), *Cezvetü'l-muktebis fi Târîhi ulemâi'l-Endelüs*, Tunis: 2008, s. 395; Ed-Dabbî, *Buğyetü'l-Multemis*, s. 365; İbnü'l-Esrîr, *el-Kâmil*, c. V, s. 172, 174-175, 490; İbnü'l-Faradî, Abdullah b. Muhammed (ö.403/1013), *Tarihu Ulemâi'l-Endelüs*, Kahire: 1966, c.II, s.256; E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris 1950-53, II, 40, 41, 59-62; Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, c. IV, s. 70.

<sup>21</sup> E.Gibbon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, c.II, s. 503; Atçeken, *Puvatya Savaşı*, s. 246; Hakkı Dursun Yıldız, "Abdurrahman el-Gafiki, *DİA*, I, 162. Abdurrahman el-Gafikî, Musa b. Nusayr’ın düşünüp de tahakkuk ettiremediği hilalin iki ucunu birleştirmek arzusundaydı. Bütün Avrupa’yı geçip kuzeyden Bizans’a inmek ve Akdeniz’i bir İslam gölü haline getirmek istiyordu. Bu sebeple askerlerini bu büyük ideal için hazırlamaya özen göstermişti. (Nuri Ünlü, *İslam Tarihi*, s. 212)

kalabalık olmaktan müstağni niyetleri, zırhların korumasına muhtaç olmayan kalpleri vardır. Lakin onlara mühlet veriniz ki, elleri ganimetlerle dolsun; köşkler, evler alsınlar ve yönetimde rekabete girip bazısı bazısından yardım dilesin. İşte bu hale geldiklerinde kolay şekilde onlara güç yetirirsiniz.”<sup>22</sup>

Fransa’da bu kaygılar yaşanırken Endülüs’te Kaysî ve Yemenî guruplar arasındaki çekişmeyi önleyip istikrarı sağlayan Abdurrahman el-Gâfikî, çeşitli sebeplerden dolayı yıllardır duraklamış olan seferleri yeniden canlandırmak ve asıl hedef olarak gördüğü kuzeye yani Fransa üzerine yürümek üzere gerekli hazırlıkları yapmaya koyuldu. Ayrıca adaleti gözeten, Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerin hukukunu koruyan birisi olarak ülkesinde fitne ve tefrikayı giderdiğinden Arap, Berberî ve yerli halkın sevgisini kazandı. Bu arada Kurtuba’ya gelmek üzere İslâm topraklarının her yerinden asker çağrısında bulundu.<sup>23</sup>

Başarılı bir asker, imanı yüce bir mücahit olan Abdurrahman el-Gâfikî, her bölgede İslâmiyet’i yaymak istiyordu. Bu arada halkın sıkıntılarını gidermek ve birliği sağlamak için önlemler aldı, vergi problemini düzene soktu. İyi bir idarecilik örneği sergiledi ve akınlar sırasında ele geçen ganimetlerin taksimi konusunda adil davrandı. Hatta bir sefer esnasında elde edilen pek çok ganimetin içinde inci, yakut ve zümrütle süslü olan altından yapılmış bir ayak vardı. Abdurrahman el-Gâfikî, bu ayağı parçalattı ve askerlerine dağıttı. Bu olay onun ganimet dağıtımını konusunda ne kadar âdil ve hassas davrandığının açık bir göstergesidir.<sup>24</sup>

### 1. Puvatya (Poitiers) - Belâtüşşehedâ (Şehitler Yolu) Savaşı (732)

Endülüs’te istikrarı sağlayan Abdurrahman el-Gâfikî Fransa’ya girmek ve İslâm’ı yaymak amacıyla önceden hazırlamış olduğu fetih planları doğrultusunda harekete geçti. Franklara karşı cihad ilan edip kendi doğduğu yer Yemen başta olmak üzere Şam, Mısır ve İfrikiyye’den yardım çağrısında bulundu. İslâm topraklarının her yanından çağrısına olumlu cevaplar geldi. Gelenler Kurtuba’da toplandılar. Fransa’ya geçmeden yaklaşık iki yıl gerekli hazırlıklar yapıldı.

Abdurrahman el-Gâfikî Fransa’ya sefer düzenleyecek gönüllü Araplar ve Berberilerden oluşan en büyük orduyu kurdu. Ordusunda Yemenli askerler önemli

<sup>22</sup> M.Cardonne, *Histoire de l’Afrique et de l’Espagne*, s. 130; M. Reinaud, *Invasions des Sarrazins en France*, s. 33-34; Hasan İbrâhim, *İslâm Tarihi*, c. I, s. 408; Hitti, *İslam Tarihi*, s. 684.

<sup>23</sup> Joseph M. Conde, *Histoire de la domination des Arabes et des Maures en Espagne et en Portugal, depuis l’invasion de ces peuples jusqu’à leur expulsion définitive, Rédigée sur l’Histoire traduite de l’arabe en espagnol de M. Joseph Conde par M. de Marlès*, Paris: 1825, c. I, s. 141-142; Hüseyin Mu’nis, *Fecru’l Endelüs*, Cidde: 1985, s. 262; Şekib Arslan, *Târîhu ğazavâti’l-Arab fî Fransa ve Sivisra ve İtalya ve Cezâiri’l-Bahri’l-mütevassit*, Beyrut: Darü’l-kütübi’l-ilmî,tarihsiz, s. 97; Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, c. IV, s. 74; Atçeken, *Puvatya Savaşı*, s. 247-248.

<sup>24</sup> İbnü’l-Kûtıyye, *Târîhu İftitâhi’l-Endelüs*, s. 13; ed-Dabbî, *Buğyetü’l-Multemis*, s. 476; Humeydî, *Cezvetü’l-muktebis*, s. 395; Atçeken, *Puvatya Savaşı*, s. 247.

bir yer tutmaktaydı. Ayrıca Sarakusta (Saragossa) bölgesinde Yemenli Araplar iskân edilmişti. Arbûne (Narbonne) bölgesinde savaşan Araplar da bunlardı.

Abdurrahman el-Gâfikî'nin topladığı asker sayısının 70.000 ile 100.000 arasında olduğu bildirilmektedir. Bazı Hıristiyan kaynaklarında abartılı bir biçimde İslâm ordusunda 400.000 savaşçının bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>25</sup>

Bir taraftan askerî hazırlıklarını sürdüren Abdurrahman el-Gâfikî, 731 yılında Berberi liderlerinin önde gelenlerinden birisi ve kuzey bölgesinde vali olan Osman b. Ebî Nis'a' komutasındaki bir orduyu Fransa sınırlarını korumak üzere görevlendirdi.<sup>26</sup> Osman b. Ebi Nis'a' batılı tarihçiler tarafından Munuza (Munusa) olarak da adlandırılmaktadır.

Pirene sıradağlarının en önemli geçit yerlerini kontrol etmesi gereken Osman b. Ebi Nis'a' ihmalkâr davrandı. Hatta Akitanya dükü Eudes'ün güzel kızı (Lamdezya) ile evlenerek Dük Eudes ile akrabalık kurdu. Daha sonra bağımsızlığını ilan edip Dük Eudes ile ittifak yaptı.<sup>27</sup>

Hâlbuki Abdurrahman el-Gâfikî, Dük Eudes'e karşı düzenleyeceği askerî harekâta kendisini desteklemesini ve Eudes'ün ordularının ilerleyişine engel olmasını istemişti. Dolayısıyla bu talebine menfi cevap alan Abdurrahman el-Gâfikî, isyancı Osman b. Ebi Nis'a' (Munuza) üzerine bir ordu gönderdi. Bu ordu Cerdagne kalelerini kuşattı. Kaçma girişiminde bulunan Osman b. Ebi Nis'a' yakalanarak öldürüldü. Bu sırada Dük Eudes'ün kızı olan Osman b. Ebi Nis'a'nın eşi, Abdurrahman el-Gâfikî'nin eline geçti ve Emevî Halifesinin sarayına gönderildi.<sup>28</sup>

Çağdaş İslâm tarihçilerinden bazıları, Munuza isminin Fransız kaynaklarınca verildiğini ve bunun yanlış olduğunu, ayrıca Munuza ile Osman b. Ebi Nis'a'nın birbirine karıştırıldığını, Munuza'nın (Munusa) aslında bir yer ismi olduğunu öne sürerler.<sup>29</sup> Her ne kadar isim konusunda ihtilaf söz konusu ise de, kesin olan husus Abdurrahman el-Gâfikî'ye isyan edip Franklarla ittifak kuran kişinin cezalandırılıp öldürülmesidir.

<sup>25</sup> Hüseyin Mu'nis, *Fecrül-Endelüs*, s. 263; Abdül-fettah Mukalled el-Ğanîmî, *Ma'reketü Balâtü'ş-şühedâ: fi't-târîhi'l-islâmiyyi ve'l-Avrubî*, Kahire: 1996, s. 62; S. Abdülaziz Salim, *Tarihu'l-Müslimîn ve Asâruhum fi'l Endelüs*, s. 141.

<sup>26</sup> Butrus el-Büstani, *Me'ariku'l-Arab fi'ş-Şark ve'l-Ğarb*, Beyrut: 1987, s. 69; Atçeken, *Puvatya Savaşı*, s. 248.

<sup>27</sup> Ebu Diyak, *el-Veciz fi Tarihi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, s. 189; Butrus el-Büstani, *Me'ariku'l Arab fi'ş-Şark ve'l-Ğarb*, s. 269; Ömer Ferruh, *el-Arab ve'l-İslâm*, s. 127; De Marigny, *Histoire des Arabes sous le gouvernement des Califes*, Paris 1750, c. II, s. 458; E.Gibbon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, c.II, s. 363.

<sup>28</sup> M.Cardonne, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, s. 124-125; M. Reinaud, *Invasions des Sarrazins en France*, s. 34-37; E.Gibbon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, c.II, s. 363; E.Lavisse, *Histoire de France Illustrée*, c.II, s. 259; Atçeken, *Puvatya Savaşı*, s. 249.

<sup>29</sup> Ömer Ferruh, *el-Arab ve'l-İslâm*, s. 127; Atçeken, *Puvatya Savaşı*, s. 249.



Hüseyin Mu'nis'e göre; Munuza ile Abdurrahman el-Gâfikî arasındaki savaşta Berberiler ile Araplar arasında bir harpti. Çünkü iki grup arasında birbirlerine karşı kızgınlık ve haset söz konusuydu. Fransa seferi esnasında bu iki grubun gönlü bir değildi. Munuza kuzeyde görevli iken Kurtuba'daki merkezî idareye isyan etmişti. Zaten bu sırada Araplar ile Berberiler arasında durum gergindi. Üstelik Kurtuba ile istişare etmeden Franklar ile ittifak kurma teşebbüsünde bulunmuştu.<sup>30</sup>

Osman b. Ebi Nis'a' ayaklanmasının bastırılmasından sonra kuzeye Fransa'ya yapılacak büyük sefer için bir engel kalmamıştı. Yemen, Şam, Mısır, İfrikiyye, Mağrib ve Endülüs bölgelerinden toplanan kuvvetlerle Abdurrahman el-Gâfikî, Kuzey İspanya'da Navarre (Neberre) bölgesinde bulunan Pamplone (Pampelune, Benblûne) şehrine, oradan da daha önceki güzergâhtan farklı olarak Pirenelerin batısındaki Roncevaux Boğazı'ndan (Roncesvalles geçidi) geçerek İslâm kaynaklarında "el-Arzu'l-kebîre" de denen Frank toprakları Galya (Galia, Gaule) bölgesine girdi ve Bordeaux üzerine yürüdü (732).<sup>31</sup>

Akitanya Dükü Eudes'ün ordusuyla Dordogne ve Garonne nehirlerinin birleştiği bir yerde karşılaştı. Bu savaşta Eudes'ün ordusu korkunç bir yenilgiye uğratıldı. Eudes'ün ordusunu Bordeaux'ya kadar kovalayan Abdurrahman el-Gâfikî, kısa bir kuşatmadan sonra şehri ele geçirdi. Bordeaux şehrinin ele geçirilip yağmalanmasını engelleyemeyen Dük Eudes bir miktar askeriyle birlikte kuzeye doğru kaçarak canını zor kurtardı. Gibbon'a göre bu savaşta ölümlerin sayısını saymaya ancak Tanrı muktedirdir.<sup>32</sup>

Abdurrahman el-Gâfikî daha sonra ordusuyla o dönemde Akitanya (Aquitaine) eyaletine bağlı bulunan Rhône vadisine yöneldi. Arles başta olmak üzere Dauphiné bölgesi, Lyon, Mâcon, Beaune, Dijon, Bèze, Autun, Besançon ve Paris'e 30 km mesafedeki Sens şehrini ele geçirdi.<sup>33</sup> İspanyol Tarihçi Rodrigue de Tolède (ö.1247) Arles'da hâlâ o günden kalan Müslümanlara ait mezarların bulunduğunu bildirmektedir.<sup>34</sup>

Birkaç ay gibi kısa bir süre içinde Fransa'nın güneyini ele geçiren Abdurrahman el-Gâfikî daha sonra kuzeye doğru devam ederek Puvatya (Poitiers)

<sup>30</sup> Hüseyin Mu'nis, *Fecru'l-Endelüs*, s. 265.

<sup>31</sup> Makkari, *Nefhu't-Tîb*, c. I, s. 225; Ferdinand Lot, *Études sur la bataille de Poitiers de 732*, s. 35; H.Pirenne, *H. Muhammed ve Şarlman*, s. 273; Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, c. IV, s. 75; el-Ğanîmî, *Ma'reketü Balâtü's-şühedâ*, s. 65; Kalelizade K.Şükrü, *Puvatye Muharebesi*, İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1932, s. 23.

<sup>32</sup> E.Gibbon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, c.II, s. 363; Philippe Sénac, *La bataille de Poitiers*, s. 8; Bigot, *Des Traces laissées en Provence par les Sarrasins*, s. 7; Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, c. IV, s. 75.

<sup>33</sup> M. Reinaud, *İnvations des Sarrasins en France*, s. 29-30; Emîr Şekîb Arslan, *Târihu ğazavâti'l-Arab*, s. 99; M.Abdullah İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, Kahire: 1417/1997, c. I, s. 97

<sup>34</sup> Henri Bigot, *Des Traces laissées en Provence par les Sarrasins*, s. 9.

şehrini zapt etti; burada bulunan Saint-Hilaire kilisesini ateşe verdi. Ardından Galya bölgesinin dini merkezi durumunda bulunan Tours (Tur) şehrine yöneldi.<sup>35</sup>

Tours şehri Hıristiyanlarca kutsal kabul edilen Saint Martin katedralinin bulunması sebebiyle büyük önem arz ediyordu.<sup>36</sup> Ayrıca Franklar üzerinde oldukça etkili ve nüfuz sahibi din adamı Saint Martin'in mezarı buradaydı.<sup>37</sup>

Aslında Fransa topraklarında harekâtına devam eden İslâm ordusu, önüne gelen kale, şato ve şehirleri teslim aldı, büyük bir servet ve ganimet ele geçirdi. Ancak batılı tarihçilere göre; Araplar ele geçirdikleri şehirlerdeki halkı katlettiler, kilise ve manastırları talan ve tahrip edip ateşe verdiler.<sup>38</sup>

Bununla birlikte gerçeği tam olarak yansıtmayan bu tür bilgilere karşı Ömer Ferrûh şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Kilise ve mabetlerin çoğu (mesela Tours şehrinde olduğu gibi) esasen birer kale ve burç vazifesi görüyordu. Fransızlar bunların arkasında Müslümanlarla savaşıyorlardı. O halde bunların yıkılmasında bir beis yoktur. Barbar Germen halkaları ile Fransızlar arasındaki mücadelede yıkılan bazı kiliseler olmuştur. Şarl Martel Hıristiyan olmasına rağmen düşmanı olan bir yere hücum ettiğinde kiliseleri yıkmayı mübah görüyordu. İlk dönem Avrupalı tarihçilerinin çoğunun din adamı ve rahip olması sonucu bunlar Müslüman Araplara iftirada bulundular, onları kilise ve mabetleri yıkmakla itham ettiler. Fransız tarihçileri, Arapların içinde 500 tane rahip olan bir kiliseye hücum edip onların hepsini boğazladıkları iddiasını ortaya attılar. Bu iddia tamamen geçersizdir."<sup>39</sup>

Diğer taraftan Gustav Le Bon'un bildirdiğine göre; o dönemlerde Hıristiyan orduların yaptığı katliamlar ve tahribatlar aşırı boyutlardadır. Hatta Papa IX. Léon bu hususta İstanbul'da bulunan Bizans İmparatoruna yazdığı mektupta durumun vahametini gözler önüne sermekte ve bilhassa Hıristiyan Normanların yaş ve cins ayrımı yapmadan Hıristiyanları bile katlettiklerini, önlerine gelen bazilikaları bile yağmalayıp, yakıp yıktıklarından şikâyet etmektedir.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> Condé, *Histoire de la domination des Arabes*, c. I, s. 141; M.Tardieu-Saint-Marcel, *Charles-Martel ou La France délivrée*, s. VI; Ernest Lavisse, *Histoire de France*, c.II, s. 259-260; M.Cardonne, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, s. XII, 126; Ömer Ferruh, *el-Arab ve'l-İslâm*, s. 128; Philippe Sénac, *La bataille de Poitiers*, s. 9; Atçeken, *Puvatya Savaşı*, s. 250.

<sup>36</sup> Lot, *Études sur la bataille de Poitiers de 732*, s. 57; M. Reinaud, *Invasions des Sarrazins en France*, s. 43-46.

<sup>37</sup> Tarihçi Hitti'ye göre bu Hıristiyan azizinin mezarını ziyaret eden halkın getirip sunmuş bulunduğu adaklar yığını, hiç şüphesiz Müslüman Fatihleri buraya çekip getiren etmenler arasında idi (Hitti, *İslam Tarihi*, s. 679).

<sup>38</sup> Théophile Lavallée, *Histoire des Français*, c. I, s. 151; Gibbon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, c.II, s. 364; M. Reinaud, *Invations des Sarrazins en France* s. 21; İnân, *Devletü'l-İslam fi'l-Endelüs*, s. 99; Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, c. IV, s. 75.

<sup>39</sup> Ömer Ferruh, *el-Arab ve'l-İslâm*, s. 133-134; Atçeken, *Puvatya Savaşı*, s. 257.

<sup>40</sup> Güstave Le Bon, *La Civilisation des Arabes*, s. 228-229.

Müslümanların Fransa topraklarında ilerleyişi Neustrasie bölgesine hâkim olan Şarl Martel'i (Charles Martel) endişelendirmekteydi; fakat, O, beklemeyi tercih etti. Çünkü Akitanya Dükü Eudes, Şarl Martel'in rakibi idi ve her ikisi de ayrı eyaletlerin hükümdarıydı. Ayrıca liderlik için birbirleriyle yarış içindeydiler. Bu bakımdan Şarl Martel rakibi Eudes'ü yardımsız bırakarak onun gücünü yitirmesini bekledi. Neticede Müslümanlar Eudes'ün hâkim olduğu toprakları ele geçirdiler ve böylece Şarl Martel, Eudes'ün rekabetinden kurtuldu. Bu sırada Abdurrahman el-Gâfikî, Akitanya ve güney Fransa'nın neredeyse tamamını ele geçirmişti.

Dük Eudes, Müslüman Araplara karşı tek başına duramayacağını anlayınca eski rakibi Şarl Martel'den yardım istemek zorunda kaldı. Üstelik Şarl Martel'e kendisine yardım etmediği ve Müslümanları durdurmadığı takdirde, bütün Frank topraklarının maruz kalacağı durumu anlatmaya çalıştı.

Şarl Martel, Müslümanların Akitanya'yı ele geçirmeleri akabinde sıranın kendi bölgesi Neustrasie'ye geleceğini anlamakta güçlük çekmedi. Bu sebeple Dük Eudes'ün birlik çağrısına katılmak üzere ordu hazırlamaya başladı. Daha sonra hazırladığı ordusuyla Orléans'da Loire nehrini geçti, Amboise'a ulaştı ve ülkesini fethetmiş Müslümanların önünü kesmek için Vienne ile Clain arasına karargâhını kurdu.<sup>41</sup>

Şarl Martel (686-741), bugünkü Belçika sınırlarında bulunan Herstal'da doğmuştur. Pépin de Herstal'in oğludur. İyi bir eğitimden sonra babasının izinde Frank Krallığı yüksek politikacı ve idarecileri arasında kendini gösteren, tutkulu, dindar ve iyi bir komutandır. III. Dagobert, II. Chilpéric, IV. Clotaire dönemlerinde (Merovenjiyen hanedanı) Saray Nazırı unvanıyla ülkeyi yönetmiştir.<sup>42</sup>

Şarl, sonradan kazandığı Martel (Çekiç), unvanının da işaret ettiği gibi, yiğit ve cesur bir kimseydi. Kendisi birçok düşmanını itaat altına almış ve Akitanya'da müstakil bir hükümdarlık kurmuş bulunan Dük Eudes'ü de kuzey Franklarının itibarî hâkimiyetlerini tanımaya mecbur etmişti. Her ne kadar Şarl Martel, kral unvanını taşımamaktaysa da, daha sonra gerçekte kral olmuştur.<sup>43</sup>

Dindar bir şahsiyet olmasına karşın Şarl Martel, düşmanlarıyla savaşırken Kilise büyüklerine itibar etmemişti; pek çok piskopos görevden almıştı, sürmüştü ya da hapsetmişti: Ordularını besleyebilmek için Kilise'nin mallarına el koymaktan ve bunları vassallarına aktarmaktan çekinmemişti. Şarl Martel'e göre, kilise sadece taraftar toplamak için kullanılan bir araçtı. Bu sayede her zaman emrine amade bir

<sup>41</sup> M. Reinaud, *Invasions des Sarrasins en France*, s. 30-33; Philippe Sénac, *La bataille de Poitiers*, s. 9; Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, c. IV, s. 75; Atçeken, Puvatya Savaşı, s. 251.

<sup>42</sup> Nouveau Larousse Illustré, *Dictionnaire Universel Encyclopédique*, c. II, s. 706-707.

<sup>43</sup> E.Gibbon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, c.II, s. 368; Philippe Sénac, Françoise Micheau, *La bataille de Poitiers, de la réalité au mythe*, s. 12; Ernest Lavisse, *Histoire de France Illustrée*, c. II, s. 259; Hitti, *İslam Tarihi*, s. 679.

sermaye kabul ettiği kilisenin desteğini yanında hissetmekteydi. Kilisenin varlığı sadık vassalları ödüllendirmek için kullanılan bir hazineydi. Şarl Martel'in geleceğinin kiliselerin desteğine bağlı olduğu aşikârdı. Buna rağmen O, dinî kurullardan hiç çekinmeden din adamlarını öldürtebilmekteydi. Örneğin; 739'da Arras'daki Saint-Vaast manastırı başrahibi Wido'yu, bir ayaklanmanın elebaşı olmakla itham etmiş ve öldürtmüştü.<sup>44</sup>

Şarl Martel, 717'de Austrasia ve 719'da Neustria'ya egemen oldu. 721'de küçük bir çocuk olan IV. Thierry'yi Merovenjiyen tahtına geçirdi, fakat kendisi "Saray Nazırı" unvanıyla ülkesinin yönetimini elinde tuttu. IV. Thierry ölünce yerine birini seçmedi ve bundan sonra büyük fetihlere girişti. Germanya'da Saksonlar (720, 722, 724, 738) ve Kuzey Frisonları (733, 734) ile savaştı. Bavyera'yı (725, 728) ve Alamanya'yı Fransız topraklarına "Francia" kattı (728-730) ve bölgeyi bir Hıristiyan ülkesi haline getirdi. Bir taraftan da, İslâm'a karşı harekete geçip çetin mücadele verdi. Bütün bunların ötesinde Şarl Martel "Avrupa feodalitesinin kurucusu" olarak anılmaktadır.<sup>45</sup>

Nihayet yaşanan gelişmeler İslâm ordusuyla Frank ordusunu büyük bir meydan muharebesinde karşı karşıya getirecektir. Ancak Kurtuba'dan hareket eden İslâm ordusu uzunca bir süredir seferde olması ve birçok savaş yapması sebebiyle bir hayli yorgundu. Üstelik askerî birlikler uzunca bir yol katederek buraya kadar gelmişti. Bu sırada meydana gelen savaşlarda birçok şehit vermişti. Aynı zamanda ele geçirilen şehirlerin muhafaza edilmesi önem arz ettiğinden Müslüman askerlerin bir kısmı bu yerlerde muhafız birliği olarak bırakılmıştı. Ayrıca fethedilen bölgelerden elde edilen çok miktardaki servet ve ganimet ordunun süratli hareket etmesini güçleştiriyordu. Hatta ordunun hilafet merkezinden çok uzakta bulunması yardımcı kuvvetler gelme ihtimalinin olamayacağını göstergesiydi. Bir de ordu içinde Berberi-Arap çekişmesinden kaynaklanan iç problemlerin var olduğu kuşkusu mevcuttu.<sup>46</sup>

Frank ordusuna gelince; Şarl Martel, öncelikle Galya bölgesinin her yanından asker topladı, civardaki Hıristiyan liderlere elçiler göndererek yardım talebinde bulundu. Franklar ve çeşitli Germen kabilelerinden oluşan büyük bir ordu ile güneye doğru yola çıktı.

Şarl Martel, askerî yönden deneyimli, dinî yönü ağır basan, dönemin en güçlü ve nitelikli hükümdarlarından biriydi. Ordusunda Vikingler, Normanlar, Saxonlar, Galyalılar, Kuzey Afrika'dan getirilen paralı askerler olmak üzere muhtelif unsurlar yer almaktaydı.<sup>47</sup> Şarl Martel'in ordusu tecrübeliydi ve ciddi bir şekilde savaşa hazırlanmıştı. Üstelik bu ordu Katolik Hıristiyanları temsil ediyor

<sup>44</sup> H.Pirenne, *Hız Muhammed ve Şarlman*, s. 271.

<sup>45</sup> Norman Davies, *Avrupa Tarihi*, s. , 340, 377; H.Pirenne, *Hız Muhammed ve Şarlman*, s. 272.

<sup>46</sup> Hüseyin Mu'nis, *Rihletü'l-Endelüs*, s. 250; Atçeken, *Puvatya Savaşı*, s. 251.

<sup>47</sup> Philippe Sénac, *La bataille de Poitiers*, s. 9; Atçeken, *Puvatya Savaşı*, s. 252.

görünümündeydi.<sup>48</sup> Şarl Martel'in askerleri silah olarak ok, kalkan, uzun mızrak, uzun kılıç ve ağır balta taşıyorlardı, üzerlerinde zırh vardı. Özellikle kuzey bölgelerinin askerleri Vikingler ve Normanlar çok güçlü ve acımasızdılar. Hitti, Frank ordusunun kurt derilerinden yapılmış elbiseler giydiğini, keçeleşmiş uzun saçlarını omuzlarından aşağı koyuvermiş yaya askerlerden oluştuğunu ifade etmektedir.<sup>49</sup>

Tarihçi Reinaud'ye göre; İslâm ordusundaki askerler hafif silah olan kılıç ve ok kullanıyordu. Ok atmak, kılıç kullanmak, ata binmek Müslümanların vazgeçilmez geleneklerindendi. Hatta İslâm uğruna ok imal eden, oku okçuya sunan ve oku atan kişinin cennete gideceğine inanılırdı. Ayrıca yazmayı, yüzmeyi ve ok atmayı öğrenmek çocukların en tabii hakkı idi. Dolayısıyla İslâm ordusunun oluşumunda manevî unsurlar ağır basmaktaydı.<sup>50</sup> Burada batılı bir tarihçinin İslâm ordusunun manevî durumunu müspet bir şekilde dile getirmesi dikkate değerdir.

## 2. Savaş Günü

Gerekli askerî hazırlıklarını yapmış olan İslâm ordusu Loire nehrini geçmeye hazırlanırken, Şarl Martel'in ordusu Tours şehrine doğru süratli bir şekilde hareket etti. İki tarafın öncü kuvvetleri Clain ve Vienne nehirlerinin birbirlerine kavuştuğu noktada karşı karşıya geldiler. Bu ilk çatışmadan sonra her iki taraf Poitiers ile Tours şehirleri arasında; Poitiers'nin 20 km. kuzeydoğusunda bulunan bugün "Moussais la Bataille" denilen yerde savaş düzeni aldılar. (Bu yer Chatellerault'ya giden eski Roma yolu üzerindedir.)<sup>51</sup>

Savaşın şekli hususunda, ilk günler iki ordu arasında küçük çaplı çatışmalar ve karşılıklı ok atma dışında ciddi bir çatışma meydana gelmediğini bildirenler olduğu gibi ilk günden itibaren son güne kadar çok ciddi mücadelenin ve kıyasıya çatışmaların yaşandığını bildirenler de vardır. Savaşın ciddiyeti göz önünde bulundurulduğunda ikinci bakış daha makul görünmektedir.

Bilindiği gibi Araplar seri ve hızlı savaflara alışkın idiler; savafları genelde kısa sürer; ya yener ya da yenilirlerdi. Fakat bu defa savaşın yaklaşık on gün kadar sürdüğünü görmekteyiz. Nitekim her iki taraf, hem savaşı ciddi bir şekilde algılamış ve savaşa hazırlanmıştı, hem de kazanmak için büyük çaba ve enerji sarf ediyordu. Taraflar birbirleriyle sabahtan akşama kadar kıyasıya mücadele etmekte ve karşılıklı direnmekteydi.

<sup>48</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-I (Siyasî Tarih)*, Ankara: 2010, s. 40; Jacques Pirenne, *Büyük Dünya Tarihi* (çev. N. Önal-B. Cankat-R. Özdek, İstanbul: tarihsiz, c. I, s. 265.

<sup>49</sup> Hitti, *İslam Tarihi* (Salih Tuğ), 680; Atçeken, *Puvatya Savaşı*, s. 252.

<sup>50</sup> M. Reinaud, *De l'Art militaire chez les arabes au moyen âge*, s. 16-23.

<sup>51</sup> el-Ğanîmî, *Ma'reketü Balâtü's-şühedâ*, s. 66; Hüseyin Mu'nis, *Fecru'l-Endelüs*, s. 270; L. A. Sédillot, *Histoire des Arabes*, s. 158; Lot, *Études sur la bataille de Poitiers de 732*, s. 44; Hitti, *İslam Tarihi*, s. 679; Atçeken, *Puvatya Savaşı*, s. 252.

Frank orduları eğitimli, daha tecrübeli ve savaşmaya alışkındı. Fakat Müslüman birlikler içinde özellikle gönüllülerin savaş deneyimi azdı; ancak onlar şehid olmayı arzuluyorlardı.

Hafif süvari birliklerinden oluşan İslâm ordusu bütün cesaretiyle Hıristiyan ordusu üzerine hücumla geçiyor, fakat birbirlerine sıkı sıkıya kenetlenmiş zırhlı Frank birliklerinin saflarını yaramıyor, sert bir duvara çarpmış gibi geri çekilmek zorunda kalıyor ve piyade birlikleri için bir gedik açamıyordu.

Hitti, bu karşılaşmayı şöyle anlatmaktadır: “Frank ordusunda yer alan ve savaşın kızgınlaştığı bir sırada dört köşe ve ortası boş bir biçimde vaziyet almış olan savaşçılar, omuz omuza ve bir duvar sağlamlığında, hatta bir buz duvarı gibi gevşeme ve esneme nedir bilmez bir biçimde ayakta duruyorlardı. Karşılarında hücumla kalkan Müslümanların hafif süvarileri başarı gösteremiyordu. Franklar, saflarını dörtgen biçiminde sıralamışlardı. Her bir saf aşıldığında arkasından diğeri geliyordu. Üzerlerine gelen süvarilerin aralarına sızmasına imkân vermeden ellerindeki kılıçlarla onları etkisiz hale getiriyorlardı.”<sup>52</sup> Savaşın ilk günleri her ne kadar Müslümanlar buz dağına çarpmış gibi etkilenmişlerse de bu savaşı kazanacakları görünümü vardı.

Müslüman ordusunun savaş düzeni klasik beşli yapı şeklindeydi. 1.Mukaddime, öncü birlikler. 2.Meymene, sağ kanat. 3.Meysere, sol kanat. 4.Kalp, merkezî birlikler. 5.Saka, artçı birlikler.

İlginç ve diğer savaşlardan farklı olarak bu defa Saka (artçı) bölümünde özellikle Berberi askerlerin taşınabilir eşyaları ile aileleri; eşleri ve çocukları da bulunmaktaydı. Bu Müslüman askerler buralara yağmalama düşüncesinden ziyade yerleşmek amacıyla gelmişlerdi. Bununla birlikte ordunun ihtiyacı olan erzak ve mühimmat, ihtiyat birlikleri ve Fransa topraklarına girildiğinden beri ele geçirilmiş olan ganimetler de bu bölümdeydi.<sup>53</sup>

Şarl Martel, bir taraftan İslâm ordusuna karşı şiddetle mukavemet gösterirken diğer taraftan Abdurrahman el-Gâfikî'nin ordusunun yapısını derinlemesine analiz etti. Bu istihbarat faaliyeti meyvesini verdi. İslâm ordusunda ganimetlerin ve ailelerin bulunduğu yeri tespit ettiler.

Savaşın sonuncu günü Müslümanların zafere ulaşmaları beklenirken Şarl Martel'in birlikleri İslâm ordusunda bir gedik açtı ve artçı birliklerin ya da ganimetlerin bulunduğu yere hücum etti. Ganimetlere hücum edenin Dük Eudes olduğu da rivayet edilmektedir. Frankların mükemmel planı savaşın kaderini belirleyen en önemli etmenlerden bir oldu. Dük Eudes'ün yeni birliklerle gelip

<sup>52</sup> Lavallée, *Histoire des Français*, c. I, s. 151; Hitti, *İslam Tarihi*, s. 680.

<sup>53</sup> Philippe Sénac, *La bataille de Poitiers, de la réalité au mythe*, s. 12.

Charles Martel'e destek verdiği, onun katılımıyla Frankların cesaret kazandığı ve canla başla savaşa devam ettikleri söylenmektedir.<sup>54</sup>

Ganimetlerin bulunduğu yerin düşmanların eline geçmek üzere olduğu haberi İslâm ordusunun merkezinde duyulunca ordunun insicamı bozuldu. Ganimetlerin Frankların eline geçmesinden endişe eden sağ ve sol kanattaki süvari birlikleri Abdurrahman el-Gâfikî'nin bütün uyarılarına rağmen saflarını terk edip ganimetleri onlara kaptırmamak için süratle ordugâha geri döndüler. Aslında bu geri dönenlerin ailelerini; eş ve çocuklarını kurtarmak için dönen Berberilerin olduğunu söylemek savaşın mantığı ve hedefine daha uygun düşmektedir.

İster ganimet, ister ailelerin kurtarılması amacıyla olsun bu durum büyük bir kargaşa ve karışıklığa neden oldu ve İslâm ordusunun saflarında bozulma meydana geldi. Abdurrahman el-Gâfikî var gücüyle safları düzeltmek için çok uğraştı ve ordunun en önüne geçti. Ancak düşman tarafından atılan bir okun yanağına isabet etmesi sonucu şehit düştü. Zaten O'nun en büyük emeli savaş alanında şehit olmaktı; bunun için dua ediyordu ve O, bu emeline kahramanca ulaşmış oldu. Komutanlarının akıbetini gören Müslümanların morali bozulmuştu. Franklar her taraftan onları kuşatmıştı. Müslüman askerler akşam oluncaya kadar kayıplar vererek savaşa devam ettiler. Daha sonra taraflar ordugâhlarına çekildiler.

İslâm ordusu yorulmuş pek çok asker şehit olmuştu. Bu arada Franklar Müslümanların ilerlemesini önledikleri için adeta bayram havası estiriyorlardı. Gece durumu değerlendiren İslâm ordusundaki kumandanlar, kalan askerlerle savaşa devam etme fikrini öne sürenlere rağmen, daha fazla kayıp vermemek amacıyla gece karanlığından istifade ederek götürebilecekleri kadar ağırlıklarını yanlarına alıp savaş meydanından uzaklaşmaya karar verdiler. Tedbir olarak çadırlarında ateşleri yanık bıraktılar. Taşıyamayacakları çadır ve ganimetleri orada bırakıp, hafif eşyalarını yanlarına aldılar ve Septimania'ya, Arbûne (Narbonne) şehrine çekildiler (Ramazan 114 / 25 Ekim 732).<sup>55</sup> Théophile Lavallée, Arapların ağır bir şekilde geri çekilirken geçtikleri yerlerdeki her şeyi tahrip ettiklerini söylemektedir.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> J.-L. Chalmel, *Histoire de Touraine*, Paris: 1828, c. I, s. 228-229.

<sup>55</sup> Condé, *Histoire de la domination des Arabes*, c. I, s. 142; H.Pirenne, *Hiz. Muhammed ve Şarlıman*, s. 209; Abdülkerim Özyayın, "Belâtüşşühedâ", *DİA*, V, 391-392; Hüseyin Mu'nis, *Atlas Târihü'l-İslâm*, Kahire (le Caire): 1986, s. 137; Arslan, *Târihu ğazavâti'l-Arab*, s.101,106; İnân, *Devletü'l-İslam fi'l-Endelüs*, s. 99-101; el-Ğanîmî, *Ma'reketü Balâtü's-şühedâ*, s. 66-75; Lot, *Études sur la bataille de Poitiers de 732*, s. 35, 44; Henri Guillaume Moke, *La Bataille De Poitiers, notice sur le tableau de M. L. de Taeye, Gand*, tarihsiz, s. 3-6; Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, c. IV, s. 77.

<sup>56</sup> Lavallée, *Histoire des Français*, c. I, s. 151.

Sabah olunca Franklar o günkü savaş için son hazırlıklarını yapıp Müslümanların çadırlarından çıkmalarını beklemeye koyuldular. Ancak uzun süre beklemelerine rağmen karşı çadırlardan ne bir ses duyuluyor, ne de bir hareket görülüyordu. Bunun bir hile olduğunu sanarak dikkatle çadırlara doğru ilerlemeye başladılar. Karşılarında çadırların boş olduğunu gören endişeli Hıristiyanlar önce şaşırıldılar daha sonra İslâm ordusunun çekildiğini anlayınca büyük bir ferahlık duyular. Hiç olmazsa o an için bir tehlike kalmamıştı.<sup>57</sup>

Savaştan muzaffer çıktığı farzedilen Frank ordusu komutanı Şarl Martel ise muhtemelen Müslümanlarla savaşın zorluğunu gördüğünden ya da başka sebeplerden dolayı onları takip etme cesaretini gösteremedi. Kısmî başarı ile yetindi ve Müslümanların terk ettikleri ganimetleri gasp ederek kuzeye döndü.<sup>58</sup>

Bu savaş sonrası Dük Eudes, Şarl Martel'e bağlılık yemini etti ve Akitanya'ya gönderildi. Şarl Martel ise büyük bir ganimetle bölgesi Austarasia'ya döndü ve "Sarrazenlerin Çekici" (Marteau des Sarrasins- Martel) unvanıyla anıldı.<sup>59</sup>

XI. yüzyıl Endülüs tarihçileri çok sayıda Müslümanın şehit düştüğü bu yere ve bu savaşa Belâtüşşühedâ (Şehitler yolu veya düzlüğü) adını vermişlerdir. Daha sonraki İslâm tarihçileri ise bu savaşı Gazvetü'l-Belât veya Vak'atü'l-Belât ismiyle anmışlardır. Hitti, belât (balât) kelimesinin Latince veya Grekçe bir kelime olan platea veya palatiumun Süryanice'den Arapça'ya geçmiş bir şekli olduğunu, savaşın meydana geldiği yerde Romalılardan kalma taştan bir yol bulunduğu için de bu savaşa Belât adının verildiğini söylemektedir.<sup>60</sup> Ayrıca yapıldığı bölgeye nispetle bu savaş batılı kaynaklarda "Bataille de Poitiers", "Battle of Poitiers", "Bataille de Tours" olarak isimlendirilmiştir.

Puvatya Savaşı<sup>61</sup> sonucu itibariyle Müslümanlar açısından olumsuz ve son derece elem vericidir. Bu savaşta onlar geri çekildiler, hem komutanlarını hem de başta tâbînden olmak üzere çok sayıda savaşçının şehid olmasına tanık oldular.

<sup>57</sup> Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, c. IV, s. 77.

<sup>58</sup> Hitti, *İslam Tarihi*, s. 680; Atçeken, Puvatya Savaşı, s. 254; Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, (çev., İsmet Kayaoğlu), Ankara: 1981, s. 112.

<sup>59</sup> Lavallée, *Histoire des Français*, c. I, s. 151.

<sup>60</sup> İbnü'l-Kûtıyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, c. I, 31; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, s. 274-275; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, s. 365-366; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. V, s. 172, 174-175, 490; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, c. II, s. 28; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, c.I, s. 146, 234, 262; III, 15-16; Hitti, *İslâm Tarihi*, s. 680; el-Ğanîmî, *Ma'reketü Balâtü's-şühedâ*, s. 74; Philippe Sénac, *La bataille de Poitiers*, s. 9; Abdülkerim Özaydın, "Belatüşşühedâ", *DİA*, V, 391-392.

<sup>61</sup> Saîd Abdülfettah Âşûr, *Târîhi Avrûba f'l-usûri'l-vustâ*, Beyrut: 1976, s. 148-149; Hüseyin Mu'nis, *Atlas tarihü'l-İslâm*, s. 137; M.Tardieu-Saint-Marcel, *Charles-Martel ou La France délivrée*, s. I-IV; De Marigny, *Histoire des Arabes sous le gouvernement des Califes*, c. II, s. 458-461; J.-L. Chalmel, *Histoire de Touraine*, Paris: 1828, c. I, s. 228-229; Charles-André Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord Des origines à 1830*, Paris 1994, p.359; Ernest Lavisse, *Histoire de France Illustrée*, c.II, s. 259-260; M. Reinaud, *İnvasions des Sarrazins en France*, s. 45-51.



Bununla birlikte daha önce belirtildiği gibi, Müslüman tarihçiler Puvatya savaşı ile ilgili ya suskun kaldılar ya da çok kısa bilgiler vermekle yetindiler. Vakıdî, Belâzurî, Taberî gibi ilk dönem tarihçileri bu savaştan bahsetmemektedir. İbn Abdülhakem, Abdurrahman el-Gâfikî'nin 733 yılında yapılan bir seferde tüm askerleriyle beraber şehit olduğunu bildirmekte ve başka herhangi bir detaya girmemektedir.<sup>62</sup> İbnü'l-Kûtıyye, Abdurrahman el-Gâfikî'nin Belâtüşşühedâ denen yerde şehid edildiğini belirtmekle yetinmiştir.<sup>63</sup> İbn Haldûn, bu savaşı Abdurrahman el-Gâfikî yerine Ubeydullah İbnu'l-Habhab'a nispet etmektedir.<sup>64</sup>

Mehmet Özdemir ise, bu mağlubiyetin Endülüs Müslümanlarını derin bir kedere boğduğunu ve gelecek nesillerin böyle elim bir hadiseden haberdar olmalarına engel olmak için İslâm tarihçilerinin kaynaklarında bu savaştan pek bahsetmediklerini ifade etmektedir.<sup>65</sup> Bu söylenenlere ilave olarak Müslüman tarihçilerin, mağlubiyet nedeniyle de bu savaşı fazla önemsemedikleri söylenebilir.

Bu savaşıla ilgili çok kısa ve yetersiz bilgi veren İslâm kaynaklarına karşılık, VIII. ve IX. yy. batılı yazarlar tarafından çok sayıda bilgi verilmektedir. Bu bilgilerden değerli olanlar olduğu gibi bazı tarihçiler farklı ve oldukça abartılı ifadeler kullanmışlardır. Kroniklerin çoğu birbirleriyle benzer bir şekilde savaşın tarihini 732 yılı Ekim ayının bir Cumartesi günü olarak gösterirken, "Annales de Lorsh" bu karşılaşma için 726 tarihini vermektedir. Bazı kaynaklar Karolenjiyen hanedanının davasını haklı gösterirken, "Annales de Metz ya da Annales de Fulda" gibi bazı kaynaklar da Akitanya Dükü Eudes'i Müslümanlardan bir grupla (Osman Ebi Nis'a ile) ittifak yaptığı için suçlamaktadır. Bununla birlikte her iki şahsiyet; Şarl Martel ve Dük Eudes, Sarrazenlere (Müslümanlara) karşı aynı kararlılıkla birlikte savaştıkları için övgüyle anılmaktadırlar.<sup>66</sup>

Tarihçi İra M. Lapidus, Müslümanların İspanya üzerinden Fransa içlerine doğru birçok sefer düzenleyerek ilerlediğini ancak Charles Martel tarafından 732'de Poitiers muharebesiyle durdurulduğunu ifade etmektedir.<sup>67</sup> Claude Cahen'e göre; genel kanaat bu savaşın yapıldığı gün, Müslümanların Avrupa da ilerleyişlerinin durdurulduğu gündür.<sup>68</sup>

Çağdaş bazı tarihçi ve yazarlar Puvatya savaşını takip eden yıllarda fetihlerin hızının kesilmediğini, Halife Hişâm b. Abdülmelik (724-743) tarafından

<sup>62</sup> İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısr ve Ahbâruhâ*, Kahire: 1991, s. 217.

<sup>63</sup> İbnü'l-Kûtıyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, c. I, s. 31.

<sup>64</sup> İbn Haldun, *Tarih*, c.IV, s.119; Atçeken, *Puvatya Savaşı*, s. 255.

<sup>65</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, s. 40.

<sup>66</sup> Philippe Sénac, *La bataille de Poitiers*, s. 8.

<sup>67</sup> İra M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi, Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla*, İstanbul: İletişim yayınları, 2010, c. I, s. 512.

<sup>68</sup> Claude Cahen, *Doğuşundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar İslamiyet* (çev. Esat Nermi Erendor), Ankara: 2000, s. 38.

yeni orduların bölgeye gönderildiğini ifade etmektedirler. Buna göre Puvatya'da Müslümanların durdurulması her şeyin sonu anlamına gelmemektedir. Bu savaştan iki yıl sonra Müslümanlar Rhône Vadisinde yeniden gözüktüler (734), Arles ve Avignon şehirlerini ele geçirdiler ve egemenliklerini Lyon ve aynı zamanda da Akitanya'ya kadar genişlettiler.<sup>69</sup>

Ayrıca Hitti'ye göre; "Müslümanlar Arbûne (Narbonne) limanında kurdukları köprü başlarını ve teşebbüs ettikleri bütün askerî harekatta merkez ve stratejik üs vazifesi görmüş olan bu şehri 759 yılına kadar ellerinden bırakmamışlardır. Fakat Tours (Tur) yakınlarındaki bu başarısızlık Müslümanların kuzey yönünde ilerleyişlerindeki duraklamalarını gerçek sebebi olmayıp sadece İspanya'daki muzaffer Müslüman ordularının kuzeyde ulaşabildiği en uzak noktayı bize işaret edip göstermektedir."<sup>70</sup>

Puvatya savaşının sonucu üzerinde yorum yapan Fransız tarihçi Gustave Le Bon bu hususta şöyle demektedir: "Müslümanlar, Şarl Martel'den yedikleri darbeden uyandıktan kısa bir zaman sonra eskiden ellerinde olan yerleri geri aldılar ve iki asır kadar Fransa'dan çıkmadılar. 737 yılında Marsilya dükü Provence bölgesini Müslümanlara teslim etti. Daha sonra Müslümanlar, Arles ve çevresini zapt edip X. yüzyılın sonuna kadar Provence bölgesinden çıkmayarak orada kaldılar. Bazı tarihçilerin iddia ettikleri gibi Şarl Martel'in Poitiers'de kazandığı zafer netice itibarıyla pek önemli olmamış, Müslümanlar bu savaştan sonra Fransa'da iki asırdan fazla kalmışlardır. Bu tarihçilerin Şarl Martel'in Avrupa'yı ve Hıristiyanlığı Müslümanların elinden kurtardığı tarzındaki iddiaları önemli bir delile dayanmamaktadır. Nitekim Şarl Martel, Müslümanları fethettikleri hiç bir şehirden geri çıkaramamış, aksine onlar tarafından fethedilen şehirleri bırakarak geri çekilmek zorunda kalmıştır. Şarl Martel'in elde ettiği tek müspet sonuç, Müslümanların Fransa'ya sefer yapma hususundaki cesaretlerini sarsmış olmasıdır. Bu da Fransız komutanının önemli bir zafer elde ettiği anlamına gelmemektedir."<sup>71</sup>

Üstelik Müslümanlar, Fransa'nın güneyinde fethettikleri yerleri bir müddet daha koruyabildikleri gibi Endülüs, sekiz asra yakın bir zaman ellerinde kaldı. Şayet Puvatya savaşı, bazı tarihçilerin iddia ettikleri ölçüde önemli olsaydı

<sup>69</sup> Arslan, *Târîhu ğazavâti'l-Arab*, s. 106; De Marigny, *Histoire des Arabes sous le gouvernement des Califes*, c. II, s. 460-461; Ernest Lavis, *Histoire de France Illustrée*, c. II, s. 261; Bigot, *Des Traces laissées en Provence par les Sarrasins*, s. 10; Atçeken, *Puvatya Savaşı*, s. 258; H.Pirenne, *H. Muhammed ve Şarlman*, s. 209.

<sup>70</sup> Hitti, *İslam Tarihi*, s. 681.

<sup>71</sup> Gustave Le Bon, *Les Civilisations des Arabes*, 235-237; Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, c. IV, s. 78.

Müslümanlar bu savaştan sonra bu topraklarda o kadar uzun bir süre kalamazlardı.<sup>72</sup>

Nitekim Müslümanlar Endülüs ve Galya bölgesinde ellerin geçirdikleri toprakların tümünü bırakmamışlardır. Ancak Abdurrahman el-Gâfikî'nin bu savaşı Arapların Fransa topraklarındaki son ciddi çabası olmuştur. Bundan sonraki yıllarda Emevi devletinin yıkılmasına doğru işleyen süreç bu bölgeyi de etkilemiştir. İç anlaşmazlıklar, Arapların kendi aralarındaki problemleri, Arap-Berberi çekişmeleri Endülüs'te bazı dâhili sıkıntıları doğurmuştur. 741 yılında kuzey Afrika'da başlayan Berberi isyanları Endülüs'e de sıçramıştır.. Böylece Müslüman fatihler, enerjilerini savaş meydanlarında düşmanlara karşı değil, birbirlerine karşı kullanmaya başlamışlardır.<sup>73</sup>

Robert Mantran ise, "Müslüman fetihleri, Berberilerin itiştiği altında, kuzeye doğru yoluna devam etti: Biliniyor ki Müslüman birlikleri Fransa'da Gaille (Galya) bölgesine girdiler, güneyi işgal ettiler ve 732'de Poitiers'de durduruldular. Bu güneye doğru varan Müslüman yayılışının en uç noktası oldu" demektedir.<sup>74</sup>

Savaşla ilgili oldukça ilginç bir değerlendirmede bulunun Théophile Lavallée'ye göre, "Avrupa ve Asya'da doğan medeniyetler, 732 yılında Poitiers savaş meydanında birbirleriyle buluşmuşlardır.<sup>75</sup>

İngiliz tarihçi Gibbon'un Puvatya savaşı ile ilgili söyledikleri oldukça dikkat çekmektedir: "... Sarazenler (Müslümanlar), Cebelitarık'tan hareketle Loire nehri kıyılarına ulaştılar, Polonya sınırlarına, Ecosse dağlarına da ulaşabileceklerdi; onlar için Ren (Rhin) nehrini geçmek Nil ya da Fırat'ı geçmekten hiçte zor değildir, öte yandan Arap donanması hiçbir deniz savaşı yapmadan Tamise'e girebilecekti. Şayet bu savaşta Müslümanlar galip gelseydi belki şimdi Oxford Üniversitesinde Kitâb-ı Mukaddes yerine Kur'an tefsirleri okunacak ve sünnet edilmiş halka minberlerden Muhammed'in dininin kutsiyeti ve doğruluğu ispat edilecekti. Bu bakımdan Franklar Avrupa'ya büyük hizmette bulunmuşlardır. Tek bir adamın (Charles Martel) talihi ve dehası Hıristiyanlığı kurtarmıştır..."<sup>76</sup>

XVI. XVII, XVIII. yüzyıllarda tarihçiler bu savaşı diğer savaşlardan farklı görürlerdi. XIV. Louis'nin sarayında Fransa tarihini kaleme alan Rahip Vellydans bu savaşı değerlendirirken, "Arapların büyüklüğünün mukadder sonu, Fransa'nın muhafazası, Avrupa'nın ve tüm Hıristiyanlığın kurtuluşu" ifadelerini kullanmaktadır.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> W. Montgomery Watt, *İslam Avrupa'da* (Çev., Hulusi Yavuz), İstanbul: 1989, s. 23.

<sup>73</sup> Atçeken, *Puvatya Savaşı*, s. 258.

<sup>74</sup> Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, s. 112.

<sup>75</sup> Lavallée, *Histoire des Français*, c. I, s. 151.

<sup>76</sup> Gibbon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, c. II, s. 365-366.

<sup>77</sup> Philippe Sénac, *La bataille de Poitiers*, s.12.

Bununla birlikte Hitti, “...şimdi içinde muazzam katedrallerin dikili durduğu Londra ve Paris'teki camilere Oxford ve diğer öğrenim merkez ve muhitlerinde İncil yerine Kur'ân-ı Kerîm'in okunmasının bolluğuna bakarak savaşı nihayet Müslümanların kazandığını” ifade etmektedir.”<sup>78</sup>

Yine savaşla ilgili şu abartılı bilgiler dikkat çekicidir; “Müslümanların bu yenilgi haberinin müjdesi Katolik âleminde çabucak yayıldı. İtalya'daki papazlar ve rahipler, Şarl Martel tarafından 350.000 veya 375.000 Müslüman'ın başının ezildiği haberini veriyorlardı ve bunu kutluyorlardı. Onlara göre, bu savaşta sadece 1.500 kadar Hıristiyan ölmüştü”.<sup>79</sup> Hâlbuki bu savaşa katılan Müslümanların sayısının 70.000-100.000 arasında olduğunda şüphe yoktur. Hıristiyan yazarlarından bazıları ve kilise kaynakları buna benzer görüşler ortaya atmışlardır. Bu görüşlerde Hıristiyanlık dinini koruma ve taraftarlığını yapma kendini hissettirmektedir. Bunu da bir bakıma doğal karşılamak gerekir. Ancak bazı yazarlar işin dozunu kaçırmışlar ve mübalağalı, gerçekten uzak bilgiler vermişlerdir.<sup>80</sup>

Bununla birlikte Abdurrahman el-Gâfîkî komutasındaki İslâm ordusunun Puvatya'da durdurulması Avrupa Hıristiyan dünyası için büyük bir önem taşıdığı gibi, İslâmiyet'in Batı'daki ilerlemesinin de bir dönüm noktası olmuştur. Şarl Martel'in bu başarısı efsane ve destanlara konu olmuş, halk muhayyilesini asırlarca meşgul etmiştir.<sup>81</sup>

Bir başka açıdan Puvatya savaşının gerçek mağlubu Dük Eudes ve onunla birlikte Akitanya bölgesi olmuştur. Eudes'ün yardım çağrısıyla gelen Şarl Martel Akitanya'ya girmiştir. Bu bir anlamda Fransa'da kuzeyin güney üzerindeki zaferi olarak algılanmıştır. Austrasia bölgesi Frankları artık Akitanya'yı nüfuzları altına almışlardır. Aslında Dük Eudes'ü yenen Müslümanlar Franklara farkında olmadan büyük bir hizmette bulunmuşlardır. 735'de Dük Eudes'ün ölümünden kısa bir süre sonra Şarl Martel, Bordeaux ve Blaye'ı ele geçirmiştir.<sup>82</sup>

Montgomery Watt'ın değerlendirmesi ise şöyledir: “Vizigotlar İspanyası'nın fethi tamamlanmadan önce bazı Müslüman kumandanlar, Rhône Vadisi'ne, Narbonne ve Pamplona üslerinden de Fransa'ya doğru akınlar yapmaya başladılar. Bu akınlardan biri 732 yılında Poitiers ile [Paris'in yaklaşık 200 km

<sup>78</sup> Hitti, *İslam Tarihi*, s. 681.

<sup>79</sup> Ömer Ferruh, *el-Arab ve'l-İslâm*, s. 132-133; Muhammed Abdullah İnân, *Devletü'l-İslam fi'l-Endelüs*, Kahire: 1417/1997, s. 108; M.Cardonne, *Histoire de l'Afrique*, s. 127-128.

<sup>80</sup> Atçeken, *Puvatya Savaşı*, s. 257.

<sup>81</sup> Hakki Dursun Yıldız, "Abdurrahman el-Gafîkî", *DİA*, I, 162.

Abdurrahman'ın o zamanlarda bir masal kahramanı etkisi bıraktığı ve Frenk kadınlarının uzun zaman yaramaz çocuklarını "Abderame geliyor" diye korkuttukları söylenmiştir (Atçeken, *Puvatya Savaşı*, s. 258).

<sup>82</sup> Philippe S nec, *La bataille de Poitiers*, s. 10-11.

güneybatısındaki] Tours şehirleri arasına doğru yapıldı. Ancak Şarl Martel tarafından burada geri püskürtüldüler. Bu hadise, dünyada neticesi en kesin olan harplerden biri sayılmaktadır. Bir bakıma da öyledir. Zira o tarihten sonra bu yöndeki İslâmi ilerleme, en son noktasında düğümlenip kalmıştır. Diğer taraftan, İslâm'ın hızla ilerlediğini gösteren olaylara bakılırsa, İspanyalı Müslümanların hezimete uğradıklarına dair hiç bir alamet yoktur. Bilakis Müslüman İspanya, yüzyıllar boyunca dimdik ayakta durabilmiş, hatta bir müddet kudreti de artmıştır.<sup>83</sup>

İbnü'l-Emin Mahmud Esad Seydişehrî, "Tarih-i Din-i İslâm" adlı eserinde Puvatya savaşını değerlendirirken şu ifadeleri kullanmaktadır; "Frenkler, Şarl Martel'in bu başarısına pek büyük önem vermektedirler. Onların gözünde Arapların Avrupa'yı zapt edememelerinin sebebi Şarl Martel'in başarısıdır. Hatta Avrupa tarihçilerinden biri diyor ki: "Eğer bu savaşta Fransızlar yenilseydi, Avrupa, Müslümanların eline geçer ve geleceği yok olurdu; çünkü Arapların zekası, terakki fikrine müsait değildir." Fransız tarihçi Gustave Le Bon, Avrupalıların bu yanlış düşüncelerini düzeltmek için şöyle diyor: "Araplar Fransa'yı kendilerine mesken kabul etmek ve Avrupa'da kesin yerleşmek için gelmemişlerdi. Fransa'nın havası onların vücuduna müsait değildi. Maksatları birkaç senede bir kere gelip birtakım ganimet malları alarak dönmekten ibaretti. Hatta Şarl Martel'in o kadar büyütülen başarısı nedir? Arapların aldığı ganimetleri geri almaktan ibaret değil mi? Şarl Martel, Arapları hiçbir müstahkem yerden çıkaramayıp savunmada bulunmuştur. Şarl Martel'den sonra Arapların iki asır daha Fransa'da kalmaya devam etmeleri buna delildir. Farz edelim ki, Araplar Fransa'nın iklimi ile uyuşup burada yerleşmiş olsunlar? Bunun ne güzel sonuç meydana getireceği malûmdur. Avrupa'nın diğer tarafları en müthiş bir vahşet içinde bulunduğu zaman Arapların idaresi altında yaşayan Hıristiyanların nasıl mesut bir vakit geçirdikleri düşünülürse, görülür ki, İslâm sancağı Avrupa'da dalgalanmış olsaydı Avrupa Hıristiyanları da Müslümanlarca asla bilinmeyen din savaşlarından, Sen Bartelemilerden (Saint-Barthélémy), engizisyonlardan, kısacası Avrupa'yı asırlarca kan deryasına çeviren bu âfetlerden uzak kalırlardı. İslâm ülkelerindeki şaşaalı parlak medeniyet, İslâm düşüncesinin ilerlemeye mani olduğu fikrinin yanlışlığına delildir."<sup>84</sup>

Puvatya savaşında Müslümanların kazanabilecek durumda iken maruz kaldıkları hezimet, oldukça acı, aklın kabulde zorlandığı bir yenilgi. Aslında bu durumu bir yenilgi olarak nitelenecek yerine daha fazla kayıp vermemek için bir geri çekiliş hamlesi olarak değerlendirmek daha uygundur.

<sup>83</sup> Watt, *İslâm Avrupa'da*, s. 27.

<sup>84</sup> İbnü'l-Emin Mahmud Esad Seydişehrî, *Tarih-i Din-i İslâm (İslam Tarihi)-Medine, Dört Halife Devri ve Sonrası*, İstanbul: Divan Yayınları, 1983, c. II, s. 1057-1058; Gustave Le bon, *Les Civilisation des Arabes*, s. 235-237.

Savaşın seyrini etkileyen birçok etmen mevcuttur. Bu etmenler arasında savaş alanının hilafet merkezi Şam'a ve ana üs Kurtuba'ya olan uzaklığı önemli bir yer tutmaktadır. Bu uzaklık gerekli zamanda ve hızlı bir şekilde askerî yardımın gelmesini imkânsız kılmıştır. Üstelik merkezden uzak ordu, uzun bir müddettir devam eden savaşlardan yorgun düşmüştür.

Fethedilen Fransa topraklarının coğrafi ve topografik yapısı, özellikle de savaş alanının Arapların savaşmaya alışkın oldukları arazi yapısından oldukça farklı, dağlık, ormanlık, nehirler ve yeşil ovalardan teşekkül etmesi de savaşın kaderini belirleyen önemli bir etmendir.

Çöl ortamından farklı; mevsim, hava şartları, soğuk, şiddetli yağmurlar, çamurlu ve sulak araziler İslâm ordusunun manevra gücünü olumsuz etkilemiştir. Dolayısıyla daha ziyade kurak mıntikalarda savaşan Müslümanlar bu defa tanımadıkları ve alışkın olmadıkları bir bölgede savaşmışlardır.

Diğer taraftan İslâm ordusunun yapısı mütecanis değildi. Ordu içindeki Arap kabileler arasında rekabet mevcuttu; Yemenî-Kaysî çekişmesi vardı. Yeni Müslüman olmuş Berberiler ile Araplar arasında yaşanan anlaşmazlıklar, tüm gayretlere rağmen zaman zaman olumsuz etkiler doğurmaktaydı. Bu arada Berberiler içinde Haricîlerin propagandaları da etkili olmaktaydı.<sup>85</sup> Her ne kadar Berberiler içinde bazı grupların manevî yapıları farklılık arz ediyorsa da, Berberi unsurlar Müslüman olduktan sonra, inançlı ve samimi bir şekilde İslâm için büyük fedakârlıklar gösterip, bu dinin Endülüs ve Fransa'da yayılmasına büyük katkı sağlamışlardır.

Bununla birlikte Berberiler bu defa Fransa'ya düzenlenen sefere aileleriyle; eş ve çocuklarıyla katılmışlardır. Aileleri ordu gerisinde ise de bu durum önceki fetihlerden farklı ve savaşın seyrini etkilemiştir. Ayrıca orduda esirlerin ve çocukların varlığı da göz ardı edilmemelidir.

Savaşın seyrini etkileyen önemli etmen olarak ganimet konusu<sup>86</sup> en çok istismar edilen bir husustur. Yenilginin ana sebebini ganimet hırsına bağlamak kolaycı bir yaklaşımdır. Hâlbuki Müslümanların hedefi Allah'ın ismini yüceltmek ve onun dinini yaymaktı. Ganimet ise hedef değil ancak bir vesile idi. Ordunun seyrüseferinde ihtiyat, erzak, mühimmat vb. ihtiyaçlarını temininde bir araçtı. Ordu uzak bölgelerde mücadele etmekteydi. Zaten o günün Fransa'sı ve İslâm ordusunun güzergâhı yağma edilecek zenginliğiyle ön plana çıkmış değildi. Halkın çoğunluğu fakirdi; hatta hayvan derisinden giysileri olan yoksun insanlardı. Bu insanlar İslâm ordularının yağmalayacağı ne mücevherata ve de hazinelere sahip değildi. Ancak burada zikredilmesi gereken husus ise, İslâm ordusunun yanlarında

<sup>85</sup> Ebû Diyak, *el-Vecîz fî Târîhi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, s. 193; el-Ğanîmî, *Ma'reketü Balâtü's-şühedâ*, s. 73-76; C.-A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord Des origines à 1830*, s. 359.

<sup>86</sup> el-Ğanîmî, *Ma'reketü Balâtü's-şühedâ*, s. 88-89.

taşıdıkları ağır ganimetler nedeniyle hızının kesilmesi gerçeğidir. Bu durum zaten İslâm ordusunun başta gelen handikaplarından biri idi.<sup>87</sup>

Bununla birlikte Bahriye Üçok, Abdurrahman el-Gâfikî'nin tüm tedbirlerine rağmen Müslüman askerlerin yağmaya daldıklarını bu sebeple ordudaki düzenin bozulduğunu öne sürmektedir. O'na göre bu durum büyük başarılarla alışmış olan Abdurrahman el-Gâfikî'nin bozguna uğramasına sebep olmuştur. Eğer Abdurrahman el-Gâfikî, Poitiers Savaşı'nı kazansaydı, İslâmların önce Almanya'ya, sonra Bizans İmparatorluğu üzerine yürüyecekleri muhakkaktı. Bu olaydan 280 yıl önce Attilâ'nın askerleri de Abdurrahman el-Gâfikî'nin askerleri gibi yağmaya daldıkları için Orleans'da Aetus'la karşılaştıkları zaman yenilgiye uğramışlardı. Sırf bu yağma yüzündendir ki, Attila ve Abdurrahman el-Gâfikî, Avrupa'yı tam olarak ele geçirememişlerdir.<sup>88</sup>

Unutulmaması gereken ana husus ve Müslüman ordusunun yenilgisinin asıl etmeni, Başkumandan Abdurrahman el-Gâfikî'nin savaş meydanında şehid olmasıydı. O, bir rumuzdu; kalplere güven veren, kaynaştıran, cesaret verip yüreklendiren karizmatik bir şahsiyetti. Onun şehid düşmesi ordunun azmini kırdı, yerini alan kumandanlar, Muhannek, Ukbe b.Haccac vb. onun gösterdiği başarıyı gösteremediler. Yine de geri kalan askerlerin büyük kayıplara uğramaması için geri çekilerek yapılması gereken en makul davranışı sergilediler. Tıpkı Toulouse yenilgisinde Başkumandan Semh b. Malik el-Havlanî'nin şehid düşmesi akabinde onun yerini alan Abdurrahman el-Gâfikî'nin orduyu salimen geri getirmesi gibi.

Bununla birlikte bu çetin savaşta başkumandanlarının ölümüyle ordunun maneviyatı gerçekten bozulmuştu. Ordunun durumu perişandı. Bu kaçınılmazdı. Genelde bütün güvenin, bir kişinin şahsiyeti üzerine inşa edilmesinin bunda etkisi büyüktü.

Bir önemli etmen ise, istihbarat konusudur. Bilindiği gibi savaşlarda istihbarat esastır. Muhtemelen burada bölgeyi iyi tanımayan Müslümanlar kısa sürede gerekli tedbirleri alamadılar. Bölgenin insanı Şarl Martel ise İslâm ordusunun yapısını tespit ekmekte büyük bir başarı gösterdi ve ordunun arka kısmına saldırarak Müslüman askerlerin çözülmesini sağladı. Daha sonra İslâm ordusunu kalabalık askeri birlikleriyle her yandan kuşatma altına aldı. Zaten Fransız ordusu sayı bakımından büyük üstünlüğe sahip olduğu gibi savaşta kullanılan uzun kılıç, uzun mızrak, kalkan, zırhlı ağır süvari vb. avantajlarına sahipti. Aslında Frankların bu askerî üstünlüğü İslâm ordusunu etkilememiştir ve bu ordu başkumandanlarının şehid olduğu son günün akşamına kadar mücadeleden asla vazgeçmemiştir.

<sup>87</sup> S. Abdülaziz Salim, *Târîhu'l-müslimîn ve âsâruhüm fi'l-Endelüs*, s. 143. Atçeken, Puvatya Savaşı, s. 254-255.

<sup>88</sup> Bahriye Üçok, *Emevîler-Abbasîler*, Ankara: 1968, s. 59-60.

Puvatya savaşı sonrası Roma ya da Papa III. Gregorius ile Şarl Martel arasında yakınlaşma başlamıştır. Papa, bu savaştaki başarısından dolayı Şarl Martel'e gönderdiği mektuplarında ondan övgüyle bahsetmiş ve Şarl Martel'e "Aziz oğlum (Mon cher Fils), çok değerli oğlum!" gibi ifadelerle hitap etmiştir.<sup>89</sup> Dolayısıyla bu savaş bir bakıma hem Frankların hem de Hıristiyanlığın bir zaferidir. Şarl Martel artık meşhur olmuştur. Aslında bu zaferi Hıristiyanlığın İslâm'a karşı zaferi yerine Şarl Martel komutasındaki Hıristiyanların etnik bir Müslüman grup karşısında elde ettiği askeri zafer olarak görmek daha makuldür.

Poitiers'de çarpışan iki farklı güç aynı zamanda kültürel ve dinî sınırların varlığı şuuruna götürdü. Hatta düşman olarak gördükleri yeni inanç sistemi İslâm'a karşı Hıristiyan dayanışma ihtiyacını ortaya koydu. Dahası bu savaş Hıristiyan Batı'nın kuruluşu sürecini canlandırdı. Öyle ki Avrupa'yı kuracak olan Karolenjiyen hanedanı doğdu.

1274 yılında tamamlanan "Grandes Chroniques de France" adlı eserde, Şarl Martel'in meziyetleri övgüyle anıldı. Şarl Martel bir yandan Müslümanları yenerken diğer yandan Akitanya dükü Eudes'ü kendisine itaat ettirerek Galya'yı birleştirmeyi sağladı. Bu başarıları onu saygın Fransız krallar safına kattı.

Frankların ya da Hıristiyanların bakış açısına göre, Şarl Martel, Haçlı seferlerinde Hıristiyanlığın müdafaası gibi Puvatya'da hem vatanın hem de dinin savunucusu konumundadır. Artık O, Arapların büyüklüğüne son veren, Fransa'yı koruyan ve Avrupa ile Hıristiyanlığın kurtarıcısıdır.

Unutulmaması gereken bir başka husus ise, Charles Steuben, Şarl Martel'i ve Puvatya Savaşı'nı tasvir eden tablosunu 1837'de çizdiğinde Fransa Cezayir'i işgal etmişti (1830). Eserin asıl anlatmak istediği Batının, Frankların ya da Fransa'nın üstünlüğünü kanıtlama çabasıydı.

1833 yılında Fransa kralı Louis-Philippe döneminde Endüstri ve Ticaret Bakanlığı, heykeltıraş Jean François Théodore Gechter'e Abdurrahman el-Gâfikî'ye karşı savaşan Şarl Martel'i tasvir eden bronzdan bir heykel yapması için 3.000 Frank ödemiştir.<sup>90</sup>

1871 yılında Koloniyal propaganda elemanı olarak algılanan Puvatya savaşı, Fransa'nın ülkesine saldıran tüm saldırganları sınırları dışına püskürtmek kapasitesine sahip olduğunu göstermesi için kutlandı. Bu sırada Alsace-Lorraine Almanlar tarafından işgal edilmiş ve bu durum kin duygularını canlandırmıştı. Fakat bu defa düşman Arap değil Hıristiyan olan bir Alman'dı. Öyleyse 732 ruhu bundan böyle millî (ulusal) bir karakter almıştır. Dolayısıyla III. Cumhuriyet ekolü

<sup>89</sup> el-Ğanîmî, *Ma'reketü Balâtü's-şühedâ*, s. 78.

<sup>90</sup> Philippe Sénac, *La bataille de Poitiers*, s. 11-14.



önceki söylemlerden farklı olarak bu sürecin Hıristiyan ve Avrupalılık yanını ihmal edip, 732 ruhunu ulusal bir bakışla yüceltecektir.

Michel Rouche ise Akitanya ve Dük Eudes hakkında var olan olumsuz bakışları gidermeye teşebbüs etmiştir. Bu yaklaşımlar muhtemelen Puvatya savaşının tarihteki haklı yerini almasını sağlamak içindir. Ancak Puvatya savaşı ve savaşın kahramanı Şarl Martel Hıristiyanlar açısından bir sembol olma özelliğini korumaktadır. Nitekim ötekini dışlama, medeniyetler çatışması, Avrupalı kimliği, Hıristiyan medeniyeti, Fransız ulusu gibi ortak ideolojik temeller inşa edilirken en önemli rol Şarl Martel ve Puvatya Savaşı'na aittir.<sup>91</sup>

### Sonuç

Puvatya Savaşı sonucu itibarıyla Müslümanlar açısından olumsuz ve son derece elem vericidir. Bu savaşta onlar geri çekildiler, hem komutanlarını hem de başta tâbînden olmak üzere çok sayıda savaşçının şehid olmasına tanık oldular.

Bununla birlikte İslâm tarihi ve Avrupa tarihinde son derece önemli bir yere sahip olan Puvatya savaşı, Fransa tarihinin de şüphesiz en meşhur olaylarından biri olarak kabul edilmektedir. Öyle ki, ders kitaplarında mutlaka bir bölüm ve bir tasvir (illustration) bu savaşı anlatmak için ayrılmıştır. Günümüzde hâlâ bu savaşın anıları canlılığını korumaktadır. 2000 yılından beri savaşın meydana geldiği Vienne'de Moussais-la-Bataille kasabasında sit alanında savaşı anlatan sürekli bir sergi açılmıştır. Dolayısıyla Puvatya savaşı Fransız milli tarihinin temel unsurlarından biri olarak kolektif hafızalarda kendini empoze ettirebilmiştir.

Bu savaşı Avrupa'nın İslâm tehlikesinden kurtulduğu gün olarak nitelendirenler olduğu gibi, Doğu-Batı, başka bir ifadeyle İslâmiyet ve Hıristiyanlık mücadelesi, Müslümanların kuzeye doğru yayılmalarının sonu ve bütünüyle Avrupa kıtasından çekilmelerinin başlangıcı olarak kabul edenler, hatta İslâm ordusunun büyük bir bölümünün çekildiği gerekçesiyle, bu savaşın sıradan bir savaş olduğunu, diğer savaşlardan farklı olmadığını; ancak kazanan tarafın bu defa Franklar olduğunu söyleyenler vardır. Bazı tarihçiler de, savaş sonunda Müslümanların Güney Fransa'yı terk etmek zorunda kaldıklarını belirtmektedir. Dahası Frank komutan Şarl Martel'i kahramanlaştırarak onu Avrupa'yı ya da Hıristiyanlığı İslâm istilasından kurtaran kahraman olarak göstermektedirler. Bugün bile savaş alanını ziyaret edenler bir zamanlar Avrupa'yı tehdit eden büyük İslâm kuvvetinin varlığını hissederek heyecan duymaktadır.

<sup>91</sup> Chronique mozarabe de 754, trad. Charles-Marie de la Roncière, Robert Delort et Michel Rouche, dans *L'Europe au Moyen Âge, Documents expliqués*, c.I, s.395-888, Armand Colin, 1979, p. 139, in, Mohammed Arkoun, *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Éditions Albin Michel, 2006; s. 98-100; Philippe Sénac, *La bataille de Poitiers*, s. 15.

Aslında Fransa'da üç Endülüs valisi ya da kumandanı savaş meydanında şehid olmuştu. 721 yılında Toulouse'da Akitanya dükü Eudes karşısında Semh b. Mâlik el-Havlânî, 732'de Poitiers'de Abdurrahman el-Gâfikî ve 737'de Sigeon yakınlarında, Franklar tarafından kuşatılmış Narbonne'a yardım koşan Ukbe, her üçü de şehit olmuştu. Dolayısıyla Müslümanlar kâfirlerin ülkesinde girişilen büyük fetihlerde komutanlarının ölümünü bir başarısızlık göstergesi olarak değil aksine bu kişilerin şehid mertebesine ulaştıklarına inanarak gurur duymuşlardır. Üstelik Müslümanlar geri çekildikleri Puvatya savaşının hemen ardından eskiden ellerinde olan yerleri geri almışlar, hatta iki asır daha Fransa'da varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından bir asır sonra (114/732) meydana gelen Puvatya savaşı Müslümanlar açısından ibret alınması gereken bir olaydır. Öncelikle hilafet merkezinden 10. 000 km. uzaktaki güney Fransa'ya kadar giden Müslümanların bulunduğu nokta İslâm tarihi boyunca Batı Avrupa'da ulaşılabilen en son noktadır. Müslümanlar İslâmiyet'i yaymak için binlerce kilometre uzaklara gidebilmişlerdir. Ancak gerek ordu içindeki bazı iç anlaşmazlıklar ve çekişmeler, gerekse maddi temayüller (ganimet) ilk günler başarılı götürdükleri savaşın sonunda geri çekilmeleriyle sonuçlanmıştır. Gerçi bu savaşta Müslümanların, Avrupalı tarihçilerin iddialarının aksine tam bir hezimete uğramaları söz konusu değildir. Savaştan geri çekilme ve İslâm topraklarına salimen geri dönebilme isteği vardır. Ancak Müslümanlar biraz daha sebat etseler ve dünyalık peşine düşmeselerdi Allah (c.c.) zafer nasip edecekti. Manevî yüce hedeflerden sapılmadığı müddetçe zafer Müslümanlardan yana olmuş, maddi hedefler ön plana çıktığı veya iç anlaşmazlığa düşüldüğü zaman doğal olarak mağlubiyet kendisini göstermiştir. Bu da tarihî olayların oluşumunda dinî ve siyasî faktörlerin yanında ictimâî ve iktisadî faktörlerin de rol oynadığı gerçeğini gözler önüne sermektedir.

Puvatya savaşı sonucu itibariyle Hıristiyan Avrupa milletlerini sevindirmiş, buna karşılık Müslümanları üzmüştür. Ancak bu savaş Endülüs Müslümanları için her şeyin sonu olmamıştır. Bu savaştan sonra da eskisi kadar hızlı olmasa da askerî akınlar devam etmiş ve Müslümanlar sekiz asır Endülüs'te egemenliklerini sürdürmüşlerdir.

Puvatya savaşını değerlendirirken İslâm'ın Fransa'ya 500 sene geçirmesine sebep olduğu, Avrupa'nın İslâm'ı geç tanıdığı gibi çok şey söylenmektedir. Hattâ savaş alanında uzun yıllardan beri ezan okuyan birisinin sesinin hâlâ duyulduğu bile rivayet edilmektedir.

Zamanla bu savaş; Şark-Garb, kuzeyli-güneyli gibi iki tarafın karşılaşmasında sembol olmuştur. Her iki tarafın muhayyilesinde derin izler ve önemli etkiler bırakmıştır. Ancak her iki dünya da fırsatı kaçırmıştır. Batı İslâm medeniyetini almakta gecikmiş, Müslümanlar da Fransa'daki fetihlerini ağırdan almışlardır.

Bugüne gelindiğinde bir bakıma bu savaşlarla ilgili zihinlerin ya da hafızaların harekete geçip tazelenmesine gerek vardır. Yeni nesillere Puvatya savaşı ve Abdurrahman el-Gâfîkî gibi tarihî şahsiyetler ve şehitler tanıtılmalı ve onların verdikleri mücadele anlatılmalıdır. Müslümanların faziletleri, üstünlükleri ve ulaştıkları ileri noktalar, sahip oldukları ve özellikle İslâm dinini yaymak uğruna yaptıkları fedakârlıkları ayrıca verdikleri yarış gözler önüne serilmelidir.

Böylece yeni nesiller kendilerine güven duyacaklar ve itibarlı durumlarının farkına varacaklar, kendilerinden emin olacaklardır. Bununla birlikte, o insanların verdikleri mücadeleleri analiz ederek iyi değerlendirmeli, bu mücadelenin ve çekilen sıkıntıların, güçlüklerin sadece basit bir deve, mal-mülk, ganimet ya da cennet kaygısıyla değil de, daha ulvî ve daha derin duyguların etkisiyle olabileceğini de var saymalıdır.

### Kaynakça

- Arslan, Emîr Şekîb, *Târihu ğazavâti'l-Arab fî Fransa ve Sivisra ve İtalya ve Cezâiri'l-Bahri'l-mütevassit*, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmî, tarihsiz.
- Âşûr, Saîd Abdülfettah, *Târîhi Avrûba fî'l-usûri'l-vustâ*, Beyrut: 1976.
- Atçeken, İsmail Hakkı, "Puvatya (Balatu's-Şüheda) Savaşı ve Etkileri Üzerine Bir Araştırma", *S.Ü.İ.F.D.*, 8 (1998).
- Atçeken, İsmail Hakkı, "Târık b. Ziyâd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XL, 24-25.
- Atçeken, İsmail Hakkı, Endülüs'ün Fetih Süreciyle İlgili Farklı Görüşlere Eleştirel Bir Yaklaşım, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2005), 17-30.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ , (ö.279/892), *Fütûhu'l-büldân* (çev. Mustafa Fayda), İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Bigot, Henri, *Des Traces laissées en Provence par les Sarrasins*, Paris: 1908.
- Bilici, Faruk, "Fransa (V. Ülkede İslâmiyet)", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, 87-190.
- Brockelman, Carl, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi* (çev., Neşet Çağatay) Ankara: 1992.
- Büstani, Butrus el-, *Me'ariku'l Arab fi's-Şark ve'l-Ġarb*, Beyrut: 1987.
- Cahen, Claude, *Doğuşundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar İslamiyet* (çev. Esat Nermi Erendor), Ankara: 2000.
- Cardonne, M., *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne: sous la Domination des Arabes*, Paris: 1767.
- Chalmel, J.-L., *Histoire de Touraine*, c. I, Paris: 1828.
- Chronique mozarabe de 754*, trad. Charles-Marie de la Roncière, Robert Delort et Michel Rouche, dans *L'Europe au Moyen Âge, Documents expliqués*, c. I, s. 395-888, Armand Colin, 1979, p. 139, in, Mohammed Arkoun, *Histoire de l'İslam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Éditions Albin Michel, 2006.
- Condé, Joseph M., *Histoire de la domination des Arabes et des Maures en Espagne et en Portugal, depuis l'invasion de ces peuples jusqu'à leur expulsion définitive*, Rédigée sur l'Histoire traduite de l'arabe en espagnol de M. Joseph Conde par M. de Marlès, c. I, Paris: 1825.

- Dabbî, Ahmed b. Yahya ed-, (ö. 599/1203), *Buğyetü'l-Multemis fî târîhi ricâli ehli'l-Endelüs*, Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Mısırî, 1990.
- Davies, Norman, *Avrupa Tarihi* (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), 2. Baskı, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2011.
- De Marigny, *Histoire des Arabes sous le gouvernement des Califes*, c. II, Paris: 1750.
- Demirkent, Işın, "Franklar", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, 173-176.
- Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi*, c. II, IV, İstanbul: 1986.
- Ebû Diyak, S. Muhammed Feyyâz, *el-Vecîz fî Târîhi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, İrbid: 1988.
- Ebû Halil, Şevkî, *Avâmilü'n-Nasr ve'l-Hezime 'Abra Târihine'l-İslâmî*, Dımeşk: 1991.
- Ferrûh, Ömer, *el-Arab ve'l-İslâm fî'l-Havzi'l-Garbî mine'l-Bahri'l-Ebyazi'l-Mütevessit*, (2. Baskı), Beyrut: 1981.
- Gibbon, Édouard, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, par J.A.C. Buchon, c. II, Paris: 1838.
- Ğanîmî, Abdü'l-fettah Mukalled el-, *Ma'reketü Balâtü's-şühedâ: fî't-târîhi'l-İslâmiyyi ve'l-Avrubî*, Kahire: 1996.
- Hasan, İbrâhim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi* (çev. İsmail Yiğit ve Sadrettin Gümüş), c. I-III, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985.
- Hamîdullah, Muhammed, "Fethü'l-Endelüs (İsbânyâ) fî Hilâfeti Seyyidinâ Osman seneti 27 li'l-Hicreti", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 7/1-2 (1978), 221-225.
- Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi* (çev. Salih Tuğ), İstanbul: 2011.
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh el- (ö. 488/1095), *Cezvetü'l-muktebis fî Târîhi ulemâi'l-Endelüs*, Tunis: 2008.
- İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, Kahire: 1991.
- İbn Haldûn, Abdurrahman (ö. 808/1405), *Târîhu İbn Haldûn (Kitâbu'l-İber ve Divânu'l-Mubtedei ve'l-Haber)*, I-VII, Bulak: 1284.
- İbn İzârî, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed el-Merrâkuşî (ö.695/1295), *el-Beyanü'l-Muğrib, fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (nşr. E. Levi-Provençal-G. S. Colin), c. I-II, (2.baskı), Beyrut: 1400/1980.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddîn (ö.630/1232), *el-Kâmil fî't-târîh*, c. II, IV, V, Beyrut: 1966.
- İbnü'l-Kûtıyye, Ebû Bekir Muhammed b. Ömer (ö. 367/977), *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), c. I-II, Kahire: 1410/1989.
- İbnü'l-Emin, Mahmud Esad Seydişehrî, *Tarih-i Din-i İslâm (İslam Tarihi)-Medine, Dört Halife Devri ve Sonrası*, c.II, İstanbul: Divan Yayınları, 1983.
- İbnü'l-Faradî, Abdullah b. Muhammed (ö.403/1013), *Tarihu Ulemâi'l-Endelüs* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), c. I-II, Beyrut :1404/1984.
- İnân, Muhammed Abdullah, *Devletü'l-İslâm fî'l-Endelüs*, Kahire: 1417/1997.
- Julien, Charles-André, *Histoire de l'Afrique du Nord Des origines à 1830*, Paris: 1994.
- Kalelizade, K.Şükrü, *Puvatye Muharebesi*, İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1932.
- Lapidus, Ira M., *İslâm Toplumlari Tarihi, Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla*, c. I, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Lavallée, Théophile, *Histoire des Français - Depuis le Temps des Gaulois Jusqu'en 1830*, Tome I, Paris: 1865.
- Lavisse, Ernest, *Histoire de France Illustrée Depuis les Origines jusqu'à la Révolution*, Hachette, c. II, Paris: 1911.
- Le Bon, Gustave, *La Civilisation des Arabes*, Paris: 1996.

- Levi-Provençal, Evariste, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I-III, Paris-Leiden: 1950.
- Lot, Ferdinand, *Études sur la bataille de Poitiers de 732*; In: *Revue belge de philologie et d'histoire*, Tome 26 fasc. 1-2, 1948, s. 35-59.
- Makkari, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî el- (ö.1041/1631), *Nefhu't-Tîb min Ğusni'i-Endelusi'r-Ratîb*, (nşr. İhsan Abbas), c. I-VIII, Beyrut: Dâr Sâdır, 1408/1988.
- Mantran, Robert, *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, (çev. İsmet Kayaoğlu), Ankara: 1981.
- Moke, Henri Guillaume, *La Bataille De Poitiers*, notice sur le tableau de M. L. de Taeye, Gand, tarihsiz.
- Mu'nis, Huseyn, *Fecru'l-Endelüs*, Cidde: 1985.
- Nouveau Larousse İllustré, *Dictionnaire Universel Encyclopédique*, Tome Deuxième, Librairie Larousse, Paris: tarihsiz.
- Özaydın, Abdülkerim, "Belatü'ş-Şüheda", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, V, 391-392.
- Özcan, Azmi, "Fransa-Tarih", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, 78.
- Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları-I (Siyasî Tarih)*, Ankara: 2010.
- Pirenne Jacques, *Büyük Dünya Tarihi*, (çev. N. Önal-B. Cankat-R. Özdek), c. I, İstanbul: tarihsiz.
- Pirenne, Henri, *H. Muhammed ve Şarلمان İslâm Fetihleri ve Ortaçağ Uygarlığı*, (çev. Muhsin Önal Mengüşoğlu), İstanbul: 2012.
- Price, Roger, *Fransa'nın Kısa Tarihi* (çev. Özkan Akpınar), İstanbul: 2008.
- Reinaud, M., *De l'Art militaire chez les arabes au moyen âge*, Paris: 1848.
- Reinaud, M., *İnvasions des Sarrazins en France: et de France en Savoie, en Piémont et dans la Suisse*, Paris: 1836.
- Sâlim, Seyyid Abdülazîz, *Târîhu'l-müslimîn ve âşâruhüm fi'l-Endelüs*, Beyrut: 1988.
- Sédillot L. A., *Histoire des Arabes*, Hachette, Paris: 1854.
- Sénac, Philippe, Françoise Micheau, *La bataille de Poitiers, de la réalité au mythe*; in "Mohammed Arkoun, *Histoire de l'İslam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Éditions Albin Michel, 2006, p.18- 26
- Süyûtî, Celâleddîn es- (Abdurrahmân b.Ebî Bekr) (ö.911/1505), *Târîhu'l-hulefâ* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire: 1389/1969.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu'l-ümemi ve'l-Mülûk*, Beyrut: 1987.
- Tardieu, M. -Saint-Marcel, *Charles-Martel ou La France délivrée*, Paris: 1806.
- Üçok, Bahriye, *Emevîler-Abbasîler*, Ankara, 1968.
- Ünlü, Nuri, *İslâm Tarihi I, (Başlangıçtan Osmanlılara Kadar)*, İstanbul: 2012.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Avrupa'da* (çev. Hulusi Yavuz), İstanbul: 1989.
- Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sükûtu*, (çev. Fikret Işıltan), Ankara: 1963.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih *Târîhu'l-Ya'kûbî*, c. II, Leiden: 1992.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Abdurrahman el-Gafikî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, I, 162.



e-ISSN: 2148-0494

*dergiabant* (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), *Güz 2016, Cilt:4, Sayı:8, 4:48-68*

Gönderim Tarihi: 30.10.2016

Kabul Tarihi: 02.11.2016

## HZ.PEYGAMBER (S.A.S) DÖNEMİNDE KULLANILAN KIYAFETLER

Haydar GÜNGÖR\*

### Öz

Klasik hadis kaynaklarının çoğunda *Kitabu'l-Libas* bölümleri bulunmaktadır. Bu bölümlerde Hz.Peygamber'in giyim tarzı ile nice ölçü ve prensiplerin yanı sıra O'nun ve sahâbesinin kullandığı kıyafetlere dair zengin atıflar bulabiliriz. Temel hadis kaynaklarında nakledilen bu rivayetlerde Hz.peygamber'in (s.a.s.) İzâr, Rida, Hibere, Cübbe (Kaftan), Mırt, Hamisa, Kamîs, Burnus, Sirval, Sarık ve Kalansuve gibi giysileri kullandığı yer almaktadır. Ayrıca bu bölümlerde Hz.Peygamber'in elbise seçiminde hangi değerlere özen gösterdiği de zikredilmektedir. Ayrıca bu bölümlerde Hz.Peygamber'in elbise seçiminde hangi ahlaki değerlere özen gösterdiği de zikredilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kıyafet, İzâr, Rida, Hibere, Cübbe, Mırt, Sirval, Sarık.

## THE CLOTHES USED IN THE PERIOD OF PROPHET MUHAMMED

### Abstract

There is a chapter called *Kitabu'l-Libas* (Chapter of Clothes) in each hadith book we have. In the regarding chapters, while the principles about cloth belonging the Messenger of Allah have been taken part in , at the same time, clothes used by him and his companions either directly or indirectly has been described. In this narratives, it has been stated that the Messenger of Allah had used some clothes named izar, rida, hibara, jubba (kaftan), mirt, hamisa, kamis, burnus, sirval, sarik and kalansuva. Also, in these regarding chapters, it is mentioned that the key feature about clothes he paid attention were to be clean and modest whatever they had names.

**Keywords:** Cloth, İzâr, Rida, Hibere, Jubba, Sirval, Sarık.

### Giriş

Örtünme insanın tabii ve zaruri bir ihtiyacıdır. Nitekim örtü onu fizikî ve tabiat şartlardan koruyan bir kalkandır. Fakat insan bunu sonradan edinmektedir.

Yüce Kitabımız Kur'an-ı Kerim örtünmeyi sadece fizikî ve tabiat korunma malzemesi olarak görmemektedir. Kur'an giyinmeye, insanın haya duygularının bir tezahürü olarak bakmakta ve onu avret yerlerini örten bir nesnenin yanında süslenme aracı olarak da takdim etmektedir. "Ey Ademoğulları size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik."<sup>1</sup> Öte yandan Yüce Allah, "Süslenecek elbise verdik" diye buyurmakla da güzel giyinmeye atıfta

\* Eğitimci, haydargungor20@hotmail.com

1 7 A'raf, 26.

bulunmuştur. Ziyinet olarak nitelendirilen elbise nimetinin giyilmesi arzusunun da içerisinde kolan yine Yüce Allah'tır. Dolayısıyla elbise giymek insanın en doğal haklarında birisidir. Başka bir ayette "Ağaçtan meyve tattıklarında kendilerine ayıp yerleri göründü ve cennet yapraklarından üzerlerine örtmeye başladılar"<sup>2</sup> denilerek örtünmenin başlangıç tarihi verilmiştir. Nitekim o günden beri insanoğlu farklı şekil ve değişik malzemedeki yapılmış elbiselerle örtünmeye çalışmışlardır.<sup>3</sup>

Allah Teala insanlara giyinmenin zaruri olduğunu bildirmekle beraber asıl amacın kişinin takva sahibi olmasını, bu takvayı vücudunun her tarafını kuşatan bir giysi gibi örtmesini emretmektedir. "Ey Adem oğulları size çirkin (avret) yerlerinizi örtecek giysi, süsleneyecek elbise indirdik. Takva elbisesi... İşte o daha hayırlıdır. Bunlar Allah'ın ayetlerindedir. Belki düşünüp öğüt alırlar."<sup>4</sup>

Bizlere ulaşan hadis kitaplarının genelinde Kitâbu'l-Libas, Müslim'in (ö.261/876) *Sahih*'inde Kitâbu'l-Libas ve'z-Zîne, Nesâi'nin (ö.303/915) *Sunen*'inde ise Kitâbu'z-Zîne adında başlı başına bölümler bulunmaktadır. Bu bölümlerde giyimden süslenmeye kadar pek çok bab ve bu bablar içinde pek çok hadis rivayet edilmiştir. Örnek olması bakımından Müslim'in *Sahih*'inde 125 hadis, Ebu Davud'un (ö.275/889) *Sunen*'inde sadece Libas bölümünde (Hatem (Yüzük) ve Teraccül (Saçları Tarama ve Düzeltme) bölümleri hariç) 137 hadis rivayet edilmiştir. Bu kitaplarda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) giyim-kuşamı belli başlıklar altında incelenmiş, O'nun kullandığı elbiseler ayrı ayrı değerlendirilmiştir.<sup>5</sup> Yine bu eserlerde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kullandığı giysilerin isimleri zikredilerek modelleri ve biçimleri aktarılmaya çalışılmıştır. O'nun dönemin kullanılan kıyafetler hadisler de şöyle zikredilmektedir.

### 1. Hz. Peygamber Döneminde Kullanılan Giysiler

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Hz. Peygamber, şık, zarif temiz ve güzel elbiseler giyinmiş ve bu konuda inananlarada gerekli uyarı ve tavsiyelerde bulunmuştur. Bunun için O (s.a.s.), yolculuğa çıkarken bazı arkadaşlarına şöyle söylemiştir: "Sizler kardeşlerinizin yanına gidiyorsunuz, biner hayvanlarınıza güzel eğerler vurun ve güzel elbiseler giyiniz. Öyleki yüzde ki ben nasıl belli oluyorsa siz de onun gibi insanlar içinde gözde olun. Çünkü Allah çirkin görünüm ile çirkin söz ve davranışı sevmez."<sup>6</sup> Hz. Peygamber'in temiz ve güzel giyinme konusundaki hassasiyeti o derece yüksektir ki savaşa giderken bile uygun görmediği kıyafetlere müdahale etmiştir.<sup>7</sup> Bir gün üzerinde kirli elbise bulunan bir

<sup>2</sup> 7 A'raf, 27.

<sup>3</sup> Hüseyin Akyüz, *Nebevi Öğretide Estetik Anlayış*, Ankara: Fecr Yayınları, 2016, s. 100.

<sup>4</sup> 7 A'raf, 26.

<sup>5</sup> Peygamberimizin (s.a.s.) giyim, kuşam, yeme, içme vb. hâllerini inceleyen bir makale için Erdoğan Köycü, "Hz. Peygamberin Vasıfları", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1 (2014), 105-117.

<sup>6</sup> Ebû Davud, I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, Libas, 25, (Hadis No:4089).

<sup>7</sup> Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, tahk. M. F. Abdulkaki, I-II, Çağrı Yayınları, 1992, Libas, 1.

adamı görünce “Bu adam elbisesini yıkacak bir şey bulamıyor mu?” demekten kendini alamamıştır.<sup>8</sup> Aslında Hz.Peygamber’in kılık kıyafet konusunda ahlaki kurallarının tamamı bunlardan ibaret değildir. Fakat makalemizin konusu O’nun döneminde kullanılan kıyafetler olduğundan dolayı bu kadarlık açıklamakla yetineceğiz.<sup>9</sup>

Hz.Peygamber, kendi döneminde görebildiğimiz kadarıyla üst giysisi olan İzar onu alt giysisi olan Rida, yine üst giysisi olan Hibere, boydan boya vücudu örten cübbe veya kaftanı ve bornozu kullandıklarını görmekteyiz. Yine Hz.Peygamber’in baş giysisi veya örtüsü diyebileceğimiz sarığı ve sarığın altına giyilebilen kalansuvevi taktığını rivayetlerde zikredilmektedir. Şimdi bunları daha ayrıntılı olarak rivayetlerden incelemeye çalışalım.

### 1.1. İzar ve Ridâ

Arabistan Yarımadası’nın iklim itibariyle sıcak olmasından dolayı izar ismi verilen örtünün çok kullanılması muhtemeldir. İzar, “bedenin alt kısmını özellikle göbük ile baldırlar arasını örten kumaş” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>10</sup> Bu elbise Hz. Peygamber’in göre topukları aşmamalıdır. Çünkü O (s.a.s.) bir hadislerinde, “İzarın topuktan aşağısı ateştedir” buyurarak izarın ne kadar uzun olabileceğini belirtmiştir.<sup>11</sup> Huzeyfe’de (r.a.) bacağına adalesini tutarak “İzarın yeri burasıdır, eğer bunu geçirirsen de (üç sefer tekrarladi) topuklara kadar sarkmalısın.” buyurdu.<sup>12</sup>

Ridâ ise bedenin üst tarafını örten örtüdür. Lügat kitapları bunu ملحفة “örtü” olarak değerlendirmişlerdir. Dikişsiz, üst tarafa örtülen örtüdür ki genelde izar ile birlikte kullanılır.<sup>13</sup>

İbn Sa’d (ö.230/845) Hz. Peygamber’in ridasının ölçülerini de vermiştir. İbn Sa’d, Peygamberimizin ridasının 4 zira’ uzunluğunda 2 zira’ 1 karış eninde olduğunu zikretmektedir.<sup>14</sup> İbn Kayyim (ö.751/1150) da Hz. Peygamber’in izarının 4 zira’ 1 karış uzunluğunun bulunduğunu ve 2 zira’ 1 karış da enine sahip olduğunu nakletmektedir.<sup>15</sup> İbn Sa’d’ın rida ölçüleriyle İbn Kayyim’in izar

<sup>8</sup> Ebu Davud, es-Sunen, Libas, 14, Hadis No; 4062; Bkz. Akyüz, *Nebevi Öğretide Estetik Anlayış*, s. 101-102.

<sup>9</sup> Hz. Peygamber’in tavsiye ettiği diğer erdemler için bkz; Kemal Göz, *İslâm Felsefesinde Ahlâkın Temel Paradigmaları*, Fecr Yayınları, 2016, s. 73-74.

<sup>10</sup> İbn Manzur, Ebu’l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mukrim el-Efriki, *Lisanu’l-Arab*, Beyrut: Daru’s-Sadr, tarihsiz., IV, 17.

<sup>11</sup> Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu’fi, *el-Câmiu’s-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992; Libas, 3, VII, 34.

<sup>12</sup> İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, *es-Sunen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, 32, Libas, 7,( Hadis No. 3572, II, 1172).

<sup>13</sup> İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, XIV, 316-317.

<sup>14</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kebîr*, Kahire: Lecnetu Neşr es-Sakafî el-İslamiyye, 1358, II, 220.

<sup>15</sup> İbn Kayyim, Ebu Abdullah Şemsuddin el-Cevzîyye, *Zâdu’l-Meâd fi Hedy-i Hayri’l-’İbâd*, Mısır: 1973, I, 35.



ölçülerinin aynı olduğu görülmektedir.<sup>16</sup> Neticede bu ölçülere göre Hz. Peygamber'in ridasının 2 metreye yakın uzunluğu ile 120 cm eninde bir kumaştan oluştuğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbn Kayyim'da bu ölçüler Hz. Peygamber'in îzarının ölçülerini oluşturmaktadır.

İzar ile ridânın birlikte kullanımına Hulle ismi verilmiştir. Hulle izar ve ridâdan oluşan günümüzde takım elbise diye adlandırabileceğimiz giysidir.<sup>17</sup> İzar ve ridâdan oluşmadan tek tip ve boydan boya olan kıyafetlere de hulle ismi verilmektedir.<sup>18</sup> en-Nevevî (ö.676/1277) ise îzar veya ridâdan birinin eksik olması halinde hulle isminin verilemeyeceğinden bahsetmektedir.<sup>19</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hüllesinin bulunduğu hatta kırmızı renkli olduğu Berâ b. Azib tarafından rivayet edilmiştir.<sup>20</sup> Kaynaklarda hulle ismi verilen giysinin çeşitlerini görmekteyiz. Bunlar siyerâ hullesi, (حلة سیراء)<sup>21</sup> kırmızı renkli hulle (حلة حمراء)<sup>22</sup> istebrak hullesi (حلة إستبرق) ve utârid hullesi (حلة عطارد) dir.<sup>23</sup> Fakat bu hullelerin ipekten olmalarından dolayı Allah Rasûlünün erkeklere uygun görmediğini de belirtelim.<sup>24</sup>

## 1.2. Hibera

Hibera (الحبرة) adı verilen giysi Allah Rasûlünün en çok sevdiği giysilerdendir.<sup>25</sup> Bu giysiye Burd-i Yemanî de denilmektedir. Giysi Yemen burdelerinden olup kırmızı, süslü ve nakışlı bir elbisedir.<sup>26</sup> Yine hibera yakaları olan ve cübbeye benzeyen hırka diye de tarif edilmiştir. Rengin de yeşil olduğu

<sup>16</sup> Zira'nın günümüze tekabül eden ölçüsü ise dirsekten orta parmağa kadar olan uzunluktur. Ancak bu konuda ihtilaflar mevcuttur Genel kabul gören iki zira' ölçüsü vardır: 54 cm. ve 49,1 cm. bunlardan ikincisi Şer'î zira' uzunluğudur. Bkz. *DİA*, XIII, 575.

<sup>17</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, IV, 17; İbnu'l-Esir, *en-Nihaye fi Garîbi'l-Hadis*, I, 29.

<sup>18</sup> el-Azimâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hakk, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sunen-i Ebî Davud*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979, XI, 69.

<sup>19</sup> en-Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddîn b. Şeref, *el-Minhac Şerhu Sahih-i Muslim*, Beyrut: Daru'l-Fikr, tarihsiz., XIV, 41.

<sup>20</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, 77, Libas, 34, VII, 48; Muslim, *el-Câmiu's-Sahih*, 43, Fedail, 25, Hadis No. 91, II, 1818; Ebu Davud, *es-Sunen*, 26, Libas, 21, Hadis No. 4082, IV, 338; Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Güngör, Haydar, "Hadis Öğretlerinde Giyim", *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, s.74-83, Akyüz, Hüseyin, "Hz.Peygamberin Hadislerinde Renklerin Dili", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41, Erzurum 2014, s. 384-387.

<sup>21</sup> Muslim, *el-Câmiu's-Sahih*, 37, Libas, 2, Hadis No. 7, II, 1639.

<sup>22</sup> Muslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kureyşi, *el-Camiu's-Sahih*, tahk. Abdulbakî, Çağrı Yayınları, 1992, 43, Fedail, 25, Hadis No. 91, II, 1818. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, 77, Libas, 34, VII, 48; 43, Fedail, 25, Hadis No. 91; II, 1818.

<sup>23</sup> Muslim, *el-Câmiu's-Sahih*, 37, Libas, 2, Hadis No. 6, 9, II, 1638-1640.

<sup>24</sup> Muslim, *el-Câmiu's-Sahih*, 37, Libas, 2, Hadis No. 6, 7, 8, 9, II, 1638-1639.

<sup>25</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, 77, Libas, 18, VII, 41; Muslim, *el-Câmiu's-Sahih*, 37, Libas, 5, Hadis No. 32, II, 1647.

<sup>26</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, IV, 158-159. İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, I, 194; İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî*, X, 277.

belirtilmiştir.<sup>27</sup> Bu giysi, o dönemde daha çok varlıklı insanların kullandığı giysilerdendir.<sup>28</sup> Bunu İbnu'l-Esir (ö.630/1233)'de yer alan Ebu Zer'in (r.a.) şu duasından anlıyoruz: "Üzümü yediren ve hiberayı giydiren Allah'a hamdolsun."<sup>29</sup>

Hibere'nin bir çeşi de bürdedir.Hz.Peygamber dönemin de yaygın olan diğer bir giysi de burde adını verdikleri günümüzde hırka diyebileceğimiz yakası olan kollu, bol bir giysidir. Hz. Mus'ab Uhud'da şehid edildiğinde burde ile kefenlenmiş ve burdenin kısa olması sebebiyle ayaklarının kefenin dışında kaldığı rivayet edilmiştir.<sup>30</sup> Yine bürdeyle diğer bir rivayette Habbab b. Eret, Hz.Peygamber'i Kabenin gölgesinde bürdesini yastık yapıp uzandığı bir zamanda Onu ziyaret ettiğini anlatmaktadır.<sup>31</sup> Bugün bu giysinin bir örneği Topkapı Sarayı'nın Hırka-i Saadet Dairesi'nde bulunmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in, Ka'b b. Zubejr'e hediye ettiği rivayet edilen hırkası şöyledir: 125 cm. boyunda geniş kollu olup siyah yünlü kumaştan yapılmıştır. Aynı zamanda astarı da bulunmaktadır.<sup>32</sup>

### 1.3. Cübbe

Cübbe, Peygamberimizin (s.a.s.) ve Arabların çok kullandıkları giysilerdendir. Lügat kitaplarında "kumaş parçalarından oluşturulan" giysi olarak tanımlanmıştır. Ayrıca zırh manasına gelmektedir. Çoğulu جباب veya جبب şeklindedir.<sup>33</sup>

Klasik hadis kaynaklarında nakledilen rivayetlere göre Hz.Peygamber farklı cübbelere sahipti. Bu rivayetlerin bazıları şöyledir: Ebu Ya'la babasından rivayet ederek Peygamberimizin mukattaât adı verilen bir çeşit cübbe giydiğini haber vermektedir.<sup>34</sup> Muğire İbn Şu'be de şu olayı nakletmektedir: "Hz.Peygamber (s.as.) haceti için uzaklaştı. Sonra ben O'nu abdest alması için su ile karşıladım ve üzerinde Şam cübbesi bulunuyordu. Ağzına ve burnuna su verdikten sonra yüzünü yıkadı. Sonra yenleri dar olan cübbesinden içinden ellerini çıkardı ve yıkadı."<sup>35</sup> Buhârî'nin, (ö.256/871) Sahih'i'nin 10. babına verdiği isim ise "Seferde dar yenli cübbe giyen kimse" şeklindedir.<sup>36</sup>

<sup>27</sup> Bayraktar, İbrahim, *Hz. Peygamber'in Şemali*, İstanbul,: Seha Neşriyat, 1992, s. 202.

<sup>28</sup> İbn Hacer, Ahmet b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahabe*, Daru'l-Kutubil-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz., X, 277; el-Azimabâdî, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sunen-i Ebî Davud*, , XI, 110.

<sup>29</sup> İbnu'l Esir, İzzuddin İbn el-Esir Ebi'l-Hasen Ali İbn Muhammed el-Cezeri, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Kahire, 1970, I, 194.

<sup>30</sup> Buhârî, "Cenaiz", 26, Megazi, 17.

<sup>31</sup> Buhârî, "Menakıbu'l Ensar", 28, Libas, 18.

<sup>32</sup> Bayraktar, *Hz. Peygamber'in Şemali*, s. 202.

<sup>33</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 249; İbnu'l-Esir, II, 141.

<sup>34</sup> Muslim, *el-Câmiu's-Sahih*, 15, "Hacc", 1.

<sup>35</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, 77, Libas, X, 7, 37; İbn Mace, es-Sunen, Taharet, 39, Hadis No. 389; I, 137.

<sup>36</sup> Buhârî K. Libas'da "Sefer dar yenli cübbe giyen kimse" ismiyle bab başlığı açmış, Kastalani ise bu seferin Tebuk seferi olduğunu zikretmektedir. Yine Tebuk seferinde Ubade b. Samit (r.a.) "Hz. Peygamber bir gün üzerinde kolları dar ve yünden bir cübbe ile dışarı çıktı

Peygamberimizin yünden imal edilmiş Şam ve Rum mamulü cübbelerinin bulunduğunu ve bunların kıymetli olduğunu, şu nakledeceğimiz rivayetten anlıyoruz. Sa'd b. Muaz'ın torunu Vakıd şu olayı nakleder: "Enes b. Malik'in Medine'ye geldiğinde huzuruna vardım ve selam verdim. O da "Sen kimsin?" dedi. Ben de "Vakıd b. Amr b. Sa'd b. Muaz'ım" dedim. Enes bunun üzerine "Sa'd insanların en irisi ve en uzununu idi" dedi ve ağladı, ağlaması çoğaldı. Sonra Hz. Peygamber'e Dumetu'l-Cendel<sup>37</sup> emîri Ukeydir ipekten dokunmuş ve altınla süslenmiş bir cübbe hediye etmişti. Rasulullah o cübbeyi giydi, minbere çıktı ve oturdu, hiç kimseyle konuşmadan indi. İnsanlar cübbeye elleriyle dokunmaya başladılar. Sonra Hz. Peygamber "Niçin şaşırıyorsunuz, Sa'd'ın cennetteki mendillerini görseydiniz bundan daha üstün ve güzel olduklarını görürdünüz." buyurdu.<sup>38</sup> Buhârî'nin rivayetinde insanların cübbeyi gördüklerinde şaşırmasının, o güne kadar böyle kıymetli cübbe görmediklerinden dolayı olduğu belirtilmektedir.<sup>39</sup>

Bu görüşü kuvvetlendiren diğer bir rivayet de Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) *Musned*'inde bulunmaktadır: Rivayet şöyledir: Hz. Peygamber Rum Melikinın gönderdiği cübbeyi giyince sahabe böyle bir cübbe görmediklerinden kendi aralarında "Bu gökten mi indi?" diye konuşmaya başladılar.<sup>40</sup>

Peygamberimizin Taylasan kumaşından yapılan Kisrevâni türünde bir cübbesinin olduğu Esmâ binti Ebi Bekr tarafından şöyle haber verilmiştir. "Hz. Ebu Bekr'in kızı "İşte bu Allah Rasulu'nun cübbesidir" demiş ve daha sonra da İran hükümdarlarına has "Taylasanı adı verilen ipekten dokunmuş, cepli, ön ve arkasında yırtmaçları bulunan cübbeyi çıkarttı.<sup>41</sup> Taylasanın kalın dokunmuş

---

bize namaz kıldırıldı." hadisini nakletmektedir. Bkz. İbn Mace, *es-Sünen*, 32, Libas, 4, Hadis No. 3563, II, 1180. Cübbenin seferde giyilmesini ise şekilde yorumlayabiliriz. Cübbe diye nitelendirilen aba ve feracenin kolları dar ve belinden aşağısının yırtmaçlı olduğu nakledilmiştir Böyle olunca seferde hareket etmek daha kolay olmalıdır. Ayrıca bütün vücudu örtmesiyle de fiziki şartlara karşı kişiyi koruyabilir. Ve yine boydan boya vücudu sarmasıyla da kişiyi daha cüsseli gösterdiği zikredilmektedir. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, 77, Libas, X, 7, 37; el-Kastalânî, *Ebu'l-Hasan Şihabuddin Ahmed b. Muhammed, İrşâdu's-Sârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, tsz. (Bulak Matbâsı Mısır 1304 baskısından Ofset olarak basılmıştır.), VII, 424-425. İbn Hacer, *Ahmet b. Ali el-Askalânî, Fethu'l-Bârî Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, tahk. Abdülaziz b. Abdullah b. Baz, Müessesetu İdaratü'l- Buhusu'l-Islamiyye, tsz., X, 269.

<sup>37</sup> Dumetu'l-Cendel Şam ile Medine arasında yer alan bir bölgedir. Bölgenin idaresi İbadî Sekûnîlerine mensup olan Ukeydir ile Kelb kabilesine mensup Kunafe arasında nöbetleşe el değiştirdi. Bkz. el-Hamevî, Şihabuddin, Ebu Abdullah Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldan*, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1979II, 487; Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, (Tercüme; Salih Tuğ), İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1911, I, 526.

<sup>38</sup> en-Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları İstanbul 1992, Zîne, 88, VIII, 199; et-Tirmizî, *es-Sünen*, 22, Libas, 3, Hadis No. 1723, IV, 218.

<sup>39</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, 51, Hibe, 28, III, 41.

<sup>40</sup> Ahmed b. Hanbel, *el- Müsned*, III, 229.

<sup>41</sup> Ebu Davud, *es-Sünen*, 26, Libas, 9, Hadis No. 4054, IV 328; İbn Mace, *es-Sünen*, 32, Libas, 18, Hadis No. 3595, II, 1188; Muslim, *el-Câmiu's-Sahih*, 37, Libas, 2, Hadis No. 10.

cübbe olduğu *Avnu'l-Ma'bud*'da zikredilmektedir.<sup>42</sup> Yine cübbeye Taylasan isminin verilmesi Tayalis adı verilen bir şehirden geldiği, bu şehrin ise Deylem bölgesinde bulunduğu, Ukbe b. Velid zamanında fethedildiği Hamevi'nin *Mu'cem*'inde yer almaktadır.<sup>43</sup> Muslim'in rivayetinde ise cübbenin ismi "Kisrevânî Tayalis"dir. Buradaki Kisrevan'ın Kisra'ya atfen olduğu da söylenmiştir.<sup>44</sup>

İbn Kayyim el-Cevzîyye (ö.751/1350) Taylasan hakkında şunları zikretmektedir: "Taylasana gelince ne Hz. Peygamber'in ne de sahabenin Taylasan giydiği sabit değildir. Bilakis Muslim'in *Sahih*'inde Nevvas b. Sem'an'dan rivayetle Hz. Peygamber şunları anlattı: "Deccâl yanında Taylasan giymiş bulunan 70.000 İsfehan yahudisiyle çıkacaktır."<sup>45</sup> Bundan dolayı bir takım halef ve selef alimler Taylasan giymeyi kerih görmüşlerdir."<sup>46</sup>

İbn Kayyim el-Cevzîyye yukarıdaki görüşünü belirttikten sonra Esmâ binti Ebî Bekr'in hadisine de yer vermiştir. Oysa bu hadiste Hz. Peygamber'in Tayalis cübbesi giydiği bildirilmektedir.<sup>47</sup> Kanatimizce Esmâ binti Ebi Bekr'in rivayetinin hem kaynaklar hemde nakledilen rivayetin bir anektod içermesi açısından daha doğru olması muhtemeldir.

Sonuç olarak Hz. Peygamber dikişli, kollu hatta yenleri dar cübbe giymiştir. Bu cübbelerin arasında diğer ülkelerin Melikleri tarafından gönderilen cübbelerde vardır. Bu da cübbenin Araplar arasında yaygın olmadığı kanaatini uyandırmaktadır. Ayrıca cübbenin daha çok Şam ve Rum diyarında dokunduğu ve dikildiği bilinmektedir.<sup>48</sup> Hz. Peygamber kendisine hediye edilen bu kıyafeti kullanmıştır.

#### 1.4. Mırt (Aba)

Hz. Peygamber döneminde yaygın kullanıma sahip diğer bir giysi çeşidi de mırt adı verilen üst giysidir. ( مرط ) Mırt kelime olarak tüyün ve kılın cesetten çıkarılması veya yolunması demektir.<sup>49</sup> Giysi olarak ise genellikle yünden dokunmuş bazen keten ve ipekten olabilen bir üst giysidir.<sup>50</sup> Yeşil olması

<sup>42</sup> el-Azımabâdî, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Sunen-i Ebî Davud*, , XI, 102.

<sup>43</sup> el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, , IV, 56.

<sup>44</sup> Muslim, *el-Câmiu's-Sahih*, 37, Libas, 2, Hadis No. 10, II, 1641 (Dipnot).

<sup>45</sup> Muslim, *el-Câmiu's-Sahih*, 52, Fiten, 25, Hadis No. 124, III, 2266.

<sup>46</sup> İbn Kayyim el-Cevzîyye, *Zâdu'l-Meâd fi Hedy-i Hayri'l-'Ibâda*, I, 35.

<sup>47</sup> İbn Kayyim el-Cevzîyye, *Zâdu'l-Meâd fi Hedy-i Hayri'l-'Ibâda*, I, 35.

<sup>48</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kebîr*, , II, 54.

<sup>49</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VII, 401.

<sup>50</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VII, 401; en-Nevevi, *el-Minhac Şerhu Sahih-i Muslim*, XIV, 54; İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, IV, 90.

muhtemeldir.<sup>51</sup> Dikişsiz olarak giyilen her türlü giysiye de mırt adı verildiği nakledilmiştir.<sup>52</sup>

İbnu'l-Esir (ö.630/1233) bu elbiseyi şöyle tarif etmektedir: “Kadınların namaz kılarken giydikleri tek parça elbiseden oluşan giysidir.<sup>53</sup> İbrahim Koçaşlı “mırt” adı verilen kıyafeti şöyle tarif etmektedir: “Yünden örülüp elbise üstüne giyilen giyim eşyası ki biz ona hırka deriz. Bizimkiler kısa ama Rasulullah’ın devrindekiler boydan boya uzanan cübbe gibidir. Böylece kadınlar da giyebilmektedirler.”<sup>54</sup>

Peygamberimizin adı geçen elbiseyi defalarca giydiği nakledilmiştir. Özellikle Hz. Aişe’nin kullandığı bu giysiyi Hz. Peygamber (s.a.s.)’in giydiği vaki olmuştur. Hz. Aişe rivayet etmektedir: “Hz. Peygamber namaz kılarken üzerinde çizgili mırt (aba) ile namaz kıları. Bu bazen benim üzerimde olur bazen de onun üzerinde olurdu.”<sup>55</sup> Yine başka rivayetlerde de şöyle denilmektedir: “Hz. Peygamber bir sabah erkenden üzerinde siyah kıldan dokunmuş çizgili mırt (aba) ile çıktı.”<sup>56</sup> “Hz.Peygamber’in eşleri Hz.Fatıma’yı Peygamberimize gönderdiklerinde Peygamberimizden izin aldı ve içeri girdi. Hz. Peygamber benim mırtım içinde yatıyordu.”<sup>57</sup>

Hz. Hasan (r.a.) şöyle anlatıyor: “Peygamber (s.a.s.) soğuk gecelerde namaz kılmaya kalktığında hanımlarının ne sert ne de yumuşak yünden dokunmuş olan mırtını (abasını) giyer ve onun içinde namaz kıları.”<sup>58</sup>

Hz. Aişe’nin kadınların sabah namazı için mescide geldiklerinde kullandıkları giysiyi bildiren rivayet şöyledir: “Hz. Peygamber sabah namazını kıldırdıklarında kadınlar mırtlarına sarınarak karanlıkta evlerine dönerler de kimse onları tanımazdı.”<sup>59</sup> buyurmuştur. Yine Hz. Aişe, Peygamberimizin mırt adı verilen giysi ile namaz kıldığını, daha sonra da yan tarafına yattığını haber vermektedir.<sup>60</sup> Bütün bu rivayetlerden çıkan sonuç mırt adı verilen giysinin günlük hayatta kullanılan bir elbise olduğu, hem erkeklerin hem de bayanların giydiği bir kıyafet olduğudur.

<sup>51</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VII, 401; en-Nevevi, *el-Minhac Şerhu Sahih-i Muslim*, XIV, 54; İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, IV, 90.

<sup>52</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VII, 402.

<sup>53</sup> İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, IV, 90.

<sup>54</sup> İbrahim Koçaşlı, *Sunen-i Ebî Davud*, Milli Gazete Yayınları, İstanbul, 1895. *Ebî Davud Terc.* I, 281-282.

<sup>55</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 99, VI, 129.

<sup>56</sup> Muslim, *el-Câmiu's-Sahih*, 37, Libas, 6, Hadis No. 36, II, 1649; Ebu Davud, *es-Sunen*, 26, Libas, 5, Hadis No. 4032, IV, 310; et-Tirmizî, *es-Sunen*, 44, Edeb, 49, Hadis No. 2813, IV, 119.

<sup>57</sup> Muslim, *el-Câmiu's-Sahih*, 44, *Fedailu's-Sahabe*, 13, Hadis No. 83, II, 1891.

<sup>58</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 150.

<sup>59</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, 8, Salât, 13, I, 98; Ebu Davud, *es-Sunen*, 2, Salât, 8, Hadis No. 423, I, 293.

<sup>60</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 167.

### 1.5. Hamîsa

Hamîsa yünden ve kıldan dokunmuş kumaşlardan dikilen siyah renkli giysidir.<sup>61</sup> İbnu'l-Esir (ö.630/1233) ipekten de olabileceğini belirtirken siyah olmasını zaruri görmüştür. Yoksa hamîsa isminin verilemeyeceğini belirtir.<sup>62</sup>

İbn Manzur (ö.711/1311) bunlara ilave olarak hamîsa giysisinin zenginlik belirtisi olduğunu dile getirirken onu ancak yüklü servet sahibi olan kimselerin giyebileceğini kaydetmektedir.<sup>63</sup>

en-Nevevî (ö.676/1277) hamîsanın koyun yünü veya deve tüyünden yapıldığını belirtirken üzerinde kare şeklinde (alem) şekillerin bulunduğunu zikretmektedir. Yine İbn Hacer hamisayı üzerinde çizgi bulunan kare şeklindeki elbisenin adı olarak zikrederken üzerinde motifi olmaya elbiseye de Enbiyaciyye ismi verildiğini zikretmektedir.<sup>64</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hamîsayı kullandığı birçok rivayetlerle bizlere nakledilmiştir. Bunlardan Hz. Enes'in rivayeti şöyledir: "Ümmü Süleym, doğum yaptığında "Ya Enes şu çocuğa bak, yarın tehannuk<sup>65</sup> için Rasulullah'a götürüleceğim. O zamana kadar bir şey olmasın" dedi. Sabahleyin çocuğu Rasulullah'a götürdüğünde Rasulullah'ın bahçede üzerinde Huveytiyya hamîsasını giymiş fetihten elde edilen develeri damgaladığını gördü.<sup>66</sup>

Bu hadiste karşımıza Hamisa elbisesinin bir çeşidi olan huveytiyya hamîsası çıkıyor. Kaynaklarımızda Huveytiyya'nın Huveyt adı verilen bir kabile veya mevki olduğu bildirilmektedir.<sup>67</sup> Bunun değişik okunuşları da bulunmaktadır. Huveyniyye veya cuveyniyye gibi.<sup>68</sup>

Hamîsa giysisiyle ilgili olarak diğer bir rivayet de şöyledir: Safvan b. Umeyye şöyle bir olay anlatmaktadır: "Mescitte hamîsamı başımın altına yastık yaparak uyurken biri gelip hamîsamı çaldı. Sonra hırsız yakalanarak Rasulullah'a (s.a.s.) götürüldü. Hz. Peygamber elinin kesilmesini emretti. Ben de ortaya atılarak "30 dirhem için mi kesilecek, ona sattım veya hibe ettim" dedim. Hz. Peygamber "o halde bana niçin getirdin?" cevabını verdi.<sup>69</sup>

<sup>61</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VII, 31; İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, I, 322.

<sup>62</sup> İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, I, 322.

<sup>63</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VII, 31.

<sup>64</sup> en-Nevevî, *el-Minhac Şerhu Sahih-i Muslim* XIV, 98-99; İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahabe* X, 277.

<sup>65</sup> "Hurma ezmesi veya bal gibi tatlı bir maddenin yeni doğan çocuğun damağına sürülmesi anlamını ifade eden terimdir." Bkz. Güler, Zekeriya, "Tahnîk", *DİA*, XXIX, 46.

<sup>66</sup> Muslim, *el-Câmiu's-Sahih*, 37, Libas, 30, Hadis No. 109, II, 1673; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 106.

<sup>67</sup> en-Nevevî, *el-Minhac Şerhu Sahih-i Muslim* XIV, 98-99.

<sup>68</sup> en-Nevevî, *el-Minhac Şerhu Sahih-i Muslim* XIV, 98-99.

<sup>69</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 401.

Yukarıdaki hadiste de belirtildiği gibi elbisenin değeri 30 dirhemdir. Zekat için gerekli olan alt sınırın 200 dirhem olduğunu hatırlarsak elbisenin kıymetini daha iyi anlamış oluruz. Ayrıca kıymetli olduğunu ifade eden diğer bir olay da elin kesilebilmesi için gerekli olan miktara ulaşmış olmasıdır.

Hamîsanın kıymetli bir elbise olduğuna dair bir başka olay da şöyledir: Hz. Peygamber'e üzerinde siyah desenlerin bulunduğu hamîsa getirildiğinde "Bu elbise kime layıktır?" diye sorar. Cemaat susar. Hz. Peygamber Ummu Halid'in çağırılmasını ister ve Ummu Halid geldiğinde ona bu elbiseyi giydirebilir "Sırtında eskisin, Allah onun yerine sana yenisini versin!" şeklinde dua eder. Desenlere bakarak "Ey Ummu Halid güzel oldu, güzel oldu!" buyurur.<sup>70</sup> Bu hadis hamîsa hakkında bize vasıf bildirmektedir. Bunlardan birincisi elbisenin değerli oluşudur. İkinci ise hamîsanın renginin siyah oluşudur.

Hamîsa ile ilgili olarak başka bir hadiseyi de Hz. Aişe rivayet etmektedir: Hz. Peygamber, üzerinde desenleri bulunan bir hamîsanın üstünde namaz kılarırken gözü desenlere takıldı. Namazı bitirince: "Bu hamîsayı Ebu Cehm'e götürün, neredeyse namazımı terkediyordum." dedi.<sup>71</sup>

Sonuç itibariyle hamîsa diye isimlendirilen elbisenin aba türünde bir kıyafet olması gerekir. Çünkü naklettiğimiz rivayetlere baktığımızda ne kollarından, ne yakasından ne de uzunluğundan bahsedilmektedir. Buradan da onun şal türünde ve kişinin üzerine alabileceği bir giysi olduğu anlaşılabilir. Ayrıca Asım Köksal, hamîsanın sergi türünde bir aba olduğunu belirtmesi<sup>72</sup> yukarıda zikrettiğimiz görüşü desteklemektedir. Ayrıca bu elbisenin çizgili olması namaz kılan kişinin konsantrasyonunu bir olumsuzluk etkilediğini de söylememiz mümkündür.

## 1.6. Kamîs

Kamîs lugat kitaplarında bir tür giysi olarak belirtilip قمص fiilinden geldiği zikredilmektedir. Ayrıca kılıf manasına da gelmektedir. Vücudu örtmesinden dolayı da "Kalbin kılıfı" غلاف القلب diye adlandırılmıştır.<sup>73</sup>

Kamîs ismi Kur'an'da da geçmekte olup Hz. Yusuf'un (a.s.) kardeşlerine hitap ederek: "Benim şu kamîsimi götürün, babamın yüzüne sürün ki gözleri açılsın"<sup>74</sup> şeklindeki sözleri yer almaktadır. Bu Hz. Yusuf'un (a.s.) kamîs giydiğini, ayrıca kullanımının çok eski zamanlara dayandığını göstermektedir.

Arapların kamîs dedikleri giysi; elbisenin altına giyilen iki kollu ve öne kapalı olan kıyafettir.<sup>75</sup> Haydar Hatipoğlu da "Başın rahatça geçebileceği, yaka

<sup>70</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, 77, Libas, 32, VII, 48, 77, Libas, 22, VII, 42.

<sup>71</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, 8, Salat, 14, I, 98-99.

<sup>72</sup> M. Asım Köksal, *İslam Tarihi*, İstanbul: Şamil Yayınevi, tarihsiz., XI, 143-144.

<sup>73</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VII, 82; İbnü'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, III, 276.

<sup>74</sup> 12 Yusuf, 93.

<sup>75</sup> el-Mubarekfuri, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, III, 62.

kısımının aşağısı tamamen kapalı uzun gömlek veya erkek entarisidir” şeklinde diye tarif etmektedir.<sup>76</sup>

Kamîs pamuktan imal edilebilir. Yünden imal edilmez. Zira pamuk yün gibi bedeni sarmaz ve terletmez. Yün ise bedeni sararak terletir, sonucunda rahatsız edici kokular çıkartır.<sup>77</sup>

Hız. Peygamber’in en fazla sevdiği giysinin kamîs olduğu rivayet edilmiştir.<sup>78</sup> Onun kullandığı kamîs şöyle tarif edilmiştir: “Pamuklu dokumadan imal edilmiş olup kolları bileklerine kadar ulaşırdı.<sup>79</sup> Eteği (belden aşağısı) ise pek fazla uzun değildi.<sup>80</sup>

Peygamberimizin bu elbiseyi giymesinin ve sevmesinin sebeplerini Şevkanî (ö.1250/1834) şöyle açıklamaktadır: “Kamîs bedeni izar ve ridadan daha kolay örter ve bağlamak gibi bir derdi yoktur. Ayrıca pamuklu dokumadan dikilmiş olması onun daha hafif ve ucuz olmasını sağlamıştır.”<sup>81</sup>

İbn Kayyim el-Cevzîyye (ö.751/1350) kamîs hakkında şunları zikretmektedir. “Bizim zamanımızda kolları geniş ve uzun kamîs çıktı. Hız. Peygamber’in ve sahabenin giymediği bir kamîstir. Bu durum O’nun sünnetine muhalefettir. Kibre yol açabileceğinden dolayı caizliği şüphelidir.”<sup>82</sup>

İbn Kayyim’in yukarıdaki sözlerinden Hız. Peygamber dönemindeki kamîsle kendi dönemindeki kamîs modellerinin farklı olduğu anlaşılmaktadır. Arada geçen bu zamanda kamîs modeli değişmiş ve farklılaşmıştır.Yine İbn Kayyim’in bu sözlerini onun sünnet anlayışını göstermesi açısından önemli buluyoruz. O kendi döneminde kullanılan kamîs modelinin farklılaşmasından dolayı giyilmesine şüpheyile yaklaşmaktadır. İbn Kayyim değişen bu giyim şeklinde, kibir endişesinden dolayı giymeyi çok uygun görmediği anlaşılmaktadır.Kamîs bazen ipekten de yapılabilmektedir.Nitekim bunu şu rivayetten anlamaktayız. Zubeyr b. Avvam ve Abdurrahman b. Avf’ın Hız. Peygamber’e gelerek kendilerinde bit veya uyuz hastalığının ortaya çıkmasından dolayı ipek gömlek giymek istedikleri rivayet edilmiştir.<sup>83</sup>

Sonuç olarak kamîs Hız. Peygamber’in sevdiği kıyafetlerdendir. Günümüzün gömlek veya entarilerini andıran bir şekle sahip olduğunu anlamaktayız. Hatta

<sup>76</sup> Haydar Hatipoğlu, *Sunen-i İbn Mace Terc. Şerh.*, IX, 253.

<sup>77</sup> el-Mubarekfuri, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, III, 62.

<sup>78</sup> Ebu Davud, *es-Sunen*, 26, Libas, 3, Hadis No. 4025, IV, 312; et-Tirmizî, *es-Sunen*, 22, Libas, 28, Hadis No. 1762, IV, 237; İbn Mace, *es-Sunen*, 32, Libas, 8, Hadis No. 3575, II, 1183.

<sup>79</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtu'l-Kebîr*, I, 152.

<sup>80</sup> el-Mubarekfuri, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, III, 62; İbn Kayyim el-Cevzîyye, *Zâdu'l-Meâd fi Hedy-i Hayri'l-'Ibâd*, I, 34.

<sup>81</sup> eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtar*, II, 108.

<sup>82</sup> İbn Kayyim el-Cevzîyye, *Zâdu'l-Meâd fi Hedy-i Hayri'l-'Ibâd*, I, 36.

<sup>83</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 122, 192.



elbisenin altına giyilebilmesinden dolayı da iç çamaşıra veya fanilaya benzediğini de söyleyebiliriz.

### 1.7. Burnus

Burnus veya bornos baş ile birlikte cübbe gibi vücudu örten elbiseye denilmektedir.<sup>84</sup> Cevherî bornosu uzun kalansuve olarak anlamaktadır.<sup>85</sup> Günümüz şarihleri de başlığı gövde kısmına bitişik olan cübbe veya kaftan gibi bir elbise olduğunu söylemişlerdir.<sup>86</sup> Bu elbiseyi kadınların da giydiği belirtilmiştir. Peygamberimiz döneminde de kullanılan elbiselerden olduğu bilinmektedir.<sup>87</sup> Enes'in (r.a.) hazz'dan sarı renkli bir bornos giydiği rivayet edilmiştir.<sup>88</sup> Bu rivayetten Enes'in sarı renkli kıyafet giyme konusunda bir endişesinin olmadığını anlamamız mümkündür. Rivayette geçen "Hazz" deve kılından dokunan elbise diyenler olmakla birlikte İbrişimden dokunmuş elbise olduğunu söyleyenlerde bulunmaktadır.<sup>89</sup> Bornosun günlük giyeceklerden olması da muhtemeldir. Çünkü ihrama girecek olan bir kimsenin giymesinin yasak edilen elbiseler içinde sayılmıştır.<sup>90</sup> İbn Ömer'in soğuk kış gecelerinde mevlası Nafi'den üzerine birşey atmasını istediğinde O bir bornos atmıştır.<sup>91</sup> Yine bazı sahabilerin hadis rivayet ederken bornos giymiş oldukları nakledilmiştir. Cundeb'in hadis rivayeti esnasında sarı renkli bornos giydiği ve bornosun baş kısmını açtığı haber verilmiştir.<sup>92</sup>

Yukarıda anlatılanlara rağmen bu elbisenin giyilmesinin mekruh olduğu da söylenmiştir.<sup>93</sup> Bunun sebebi de bornosun hazz adı verilen bir kumaştan yapılmasıdır. "Hazz"ın ibrişimle dokunmuş olduğudur.<sup>94</sup>

Bir grub insan İmam Malik'e (ö.179/795) bornos giymenin hükmünü sorduklarında mekruh olduğunu söylemiştir. Bunun sebebi sorulduğunda ise "rahip veya papaz elbiselerine benzediğinden" diye cevap vermiştir.<sup>95</sup> "Hazz" türü kumaşdan yapılmış elbiseden hiç bahsetmemiştir.

<sup>84</sup> İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, I, 84.

<sup>85</sup> İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, I, 84; el-Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî*, VIII, 423.

<sup>86</sup> Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Muslim Tercume ve Şerhi*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1983, I, 403.

<sup>87</sup> el-Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, VIII, 426.

<sup>88</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, 77, Libas, 13, VII, 38.

<sup>89</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, V, 345; İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, I, 327; el-Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, VIII, 428.

<sup>90</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, 3, İlim, 53, I, 42, 8, Salât, 9, I, 56; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 29, 34.

<sup>91</sup> Ebu Davud, *es-Sunen*, 5, Menasık, 15, Hadis No. 1828, II, 413.

<sup>92</sup> Muslim, *el-Câmiu's-Sahih*, 1, İman, 41, Hadis No. 160, I, 97.

<sup>93</sup> İbn Hacer el-Askalani, *el-Isâbe fi Temyizi's-Sahabe* X, 272; el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XXI, 206.

<sup>94</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, V, 345; İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, I, 327; el-Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, VIII, 428.

<sup>95</sup> el-Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, VIII, 426.

İbn Hacer (ö.852/1499) ise bu elbiseyi giymenin “من تشبه” hadisi kapsamına girmeyeceğini belirterek, onun mekruh sayılamayacağını zikretmiştir.<sup>96</sup> Nakledilen rivayetlerde Hz. Peygamber’in bu elbiseyi kullandığına dair bir rivayet bulunmamaktadır. Her ne kadar İmam-ı Malik’in (ö.179/795) döneminde imal edilen bornoslar papaz elbisesine benzese de günümüzde bornosu papaz elbisesine bantmemiz pek mümkün görünmemektedir. Çünkü bugün bornos özellikle Kuzey Afrika İslam Ülkelerinde, değişik renk ve şekillerde imal edilen ve papazların giydiği siyah renkli cübbeyi benzememektedir. Bunun için bornos giymede dini yönden herhangi bir sakınca olabileceği kanaatinde değiliz.

### 1.8. Sirval (Şalvar)

Hız. Peygamber döneminde kullanıldığı rivayet edilen diğler bir giysi de sirvaldır. Kelimenin çoğulu سرويات - سراويل - سرولة şeklinde dir.<sup>97</sup>

Lugat sahipleri sirval hakkında iki görüş belirtmişlerdir. Bunlardan birincisi kelimenin Arapça olduğudur. Cevherî’nin(ö.393/1003) bu görüşte olduğunu görürüz İkinci görüş ise kelimenin Farsça’dan Arapça’ya geçtiği ve ki bundan dolayı çekiminin bulunmadığı zikretmişlerdir.<sup>98</sup>

Buna ilavaten Sirvalın “bedenin göbekte diz kapakları veya göbekte topuklar arasını örten giysi” şeklinde tarifi yapılmıştır.<sup>99</sup> Sirval kullanımının geçmişi olarak Hz. Musa’nın Turi Sîna’ya çıkarken üzerinde sirval bulunduğ u rivayeti et-Tirmizî’nin (ö.279/892) *es-Sunen* adlı eserinde yer almaktadır.<sup>100</sup>

Fakat bu hadisin sıhhati hakkında şüpheler bulunmaktadır. Hadisin ravileri arasında yer alan Humeyd el-A’rac, meçhul bir ravidir. Nitekim et-Tirmizî (ö.279/892) bu hadisi “Garip” olarak nitelendirmiştir. Senedinde geçen Humeyd el-A’rac adındaki ravinin nisbet isminin zikredilmemesinden dolayı karışıklığ a sebep olduğunu dile getirirken<sup>101</sup> ayrıca söz konusu olan ravinin isminde karışıkların da olduğunu ifade etmiştir İbn Ebi Hatim ise bu karışıklığı şöyle açıklamaktadır: “Humeyd el-A’rac adında iki ravi bulunmaktadır. Bunlardan Humeyd İbn Ali el-A’rac’ın münker bir ravidir. İkincisi ise Humeyd İbn Kays el-A’rac’dır. Bu ise sika bir ravi olup Mücahid’in dostudur.”<sup>102</sup>

el-Mubârefûrî’nin (ö.1353/1935) aynı hadisi Hakim’in (ö.405/1014) *Müstedrek*’inde bulunduğ unu ve rivayet eden ravinin ise Humeyd İbn Kays

<sup>96</sup> İbn Hacer el-Askalani, *el-İsâbe fi Temyizi’s-Sahabe* X, 272.

<sup>97</sup> İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, XI, 334; el-Aynî, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, XXI, 306.

<sup>98</sup> İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, XI, 334; el-Aynî, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, XXI, 306.

<sup>99</sup> Muslim, *el-Câmiu’s-Sahih*, I, 834 (Dipnot); el-Aynî, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, XXI, 306-307.

<sup>100</sup> et-Tirmizî, *es-Sunen*, 22, Libas, 10, Hadis No. 1734, IV, 224.

<sup>101</sup> et-Tirmizî, *es-Sunen*, IV, 224.

<sup>102</sup> İbn Ebi Hatim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, III, 226

olduğunu haber vermektedir.<sup>103</sup> Fakat Hakim'in bunu yukarıda zikrettiğimiz yanlışlık neticesinde kitabına alması da mühtemeldir. Sirvali Arapların değil de Farslıların giydiği bir giysi olduğunu kabul ettiğimizde Hz. Musa'nın bu giysiyi giydiği biraz uzak bir ihtimal olmaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde sirvalin bulunduğu kesindir. Zira sahih olarak kabul ettiğimiz rivayetlerde sirvalin yer aldığını görmekteyiz.<sup>104</sup> Fakat Hz. Peygamber'in sirvali giyip giymediği hakkında ise ihtilaflar bulunmaktadır.

İbn Mace'de (ö.279/887) geçen bir hadiste Peygamberimizin sirval satın aldığı bildirilmektedir. Saffan b. Umeyye'nin hicretten önce (Mekke'de) Rasulullah'a sirval sattığı nakledilmektedir.<sup>105</sup>

Yine başka bir hadiste de Suveyd b. Kays şu olayı nakletmiştir. "Ben ve Mahrefe el-Abdî, Hecer'den<sup>106</sup> bir miktar elbise satın aldık Mekke'ye getirdik. Rasulullah bizim yanımıza geldi ve bizimle sirval için pazarlık etti. Biz de ona sirval sattık. Yanımızda ücretle tartan bir tartıcı vardı ve O'na "Tartını tart ve ağır yap" dedi."<sup>107</sup> "Hz. Peygamber giymek için sirval satın almıştır" diyen İbn Kayyim (ö.751/1350) "Eğer giymeyecek ise niye satın alsın?" diyerek görüşünü açıkça ifade etmiştir. Ayrıca sahabe Hz. Peygamber'in izniyle sirval giydiklerini de kaydetmektedirler.<sup>108</sup>

Ahmet b. Hanbel (ö.241/855)'in *Musnedin*'de yer alan bir hadiste Ebu Hureyre'nin abdest almak için kamîsin altındaki sirvalin paçalarını sıvayıp sonra da abdest aldığı rivayet edilmiştir.<sup>109</sup> Aynı şekilde İbn Abbas da sirval giymenin müstehab olduğunu söylemektedir.<sup>110</sup>

*Neylu'l-Evtar*'da (ö.1250/1834) ise Hz. Peygamber'in sirval giyip giymediği konusu tartışılmış ve bu konuda bazı alimlerin giymediğine dair olan görüşleri nakledilmiştir.en-Nevevî (ö.676/1277) *Tezhibu'l-Esma ve'l-Lugât* adlı eserinde Hz. Osman maddesinde "Hz. Osman ne cahiliye döneminde ne de müslüman olduktan sonra ölünceye kadar sirval giymemiştir. Onlar Hz. Peygamber'e ittibada bizden daha çok arzulu oldukları halde bunu kullanmamışlardır bu konuda Ebu

<sup>103</sup> el-Mubarekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî* III, 48.

<sup>104</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, 77, Libas, 14, VII, 38; Muslim, *el-Câmiu's-Sahih*, 15, Hacc, 1, Hadis No. 4-5, I, 835; Ahmed b. Hanbel, *el- Müsned*, I, 224.

<sup>105</sup> İbn Mace, *es-Sünen* 12, Ticaret, 34, Hadis No. 2222, II, 748; Ebu Davud, *es-Sunen*, 17, Buyu', 7, Hadis No. 3337, III, 631.

<sup>106</sup> Hecer: Bahreyn'de bulunan bir şehirdir. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, V, 593.

<sup>107</sup> İbn Mace, *es-Sünen* 12, Ticaret, 34, Hadis No. 2220, II, 748; Ebu Davud, *es-Sunen*, 17, Buyu', 7, Hadis No. 3337, III, 631.

<sup>108</sup> İbn Kayyim el-Cevzîyye, *Zâdu'l-Meâd fi Hedy-i Hayri'l-'Ibâd*, I, 35.

<sup>109</sup> Ahmed b. Hanbel, *el- Müsned*, II, 400.

<sup>110</sup> el-Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, VIII, 437.

Hureyre'den gelen bir olsa da isnadının gerçekten zayıf" olduğunu zikretmektedir.<sup>111</sup>

en-Nevevî'nin (ö.676/1277) bu sözleriyle sirval giymeyi çok uygun görmediğini söyleyebiliriz. Buna delil olarak da Hz. Osman'ın hayatını örnek göstermektedir. Konu ile gelen rivayetleri de zayıf görmektedir. Fakat Hz. Peygamber'in pazardan sirval satın aldığı rivayetini nakletmektedir.<sup>112</sup>

Uydurma hadislerin bulunduğu *mevzuat* kitaplarında sirval'de ile ilgili hadislere de yer almıştır. Bunlardan Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin (ö.597/1201) *Kitabu'l-Mevzuat*'ında özel bir bab dahi bulunmaktadır. Bu babda uydurma olduğunu söylediği hadisler şunlardır. "Biz Hz. Peygamber ile alışverişe çıktık. Bez satan satıcının yanında oturduk. Hz. Peygamber dört dirheme sirval satın aldı. Çarşı ahali de toplanmıştı. Tartıcı elbiseyi tartıyordu. Hz. Peygamber tartıcıya "Tartını ağır yap!" dedi. Ebu Hureyre "Ya Rasulallah siz sirval giyer misiniz?" deyince de Hz. Peygamber "Ben hazardsa ve seferde gece ve gündüz sirval giyerim. Çünkü ben örtünmekle emrolundum. Sirvalden daha iyi örten bir şey de bulamadım." buyurdular.<sup>113</sup>

Ebu'l-Ferec (ö.597/1201) bu hadis hakkında "Hadis sahih değildir" demektedir.<sup>114</sup> Diğer muhaddisler de hadisin zayıf olduğunu söylemişlerdir.<sup>115</sup> Sebebi ise hadisin isnadında yer alan Yusuf b. Ziyad adındaki ravinin daha önce geçen de olduğu gibi aynı ismi taşıyan iki ravi bulunmasıdır. Nitekim bunlardan birinin sika diğerinin ise münkeru'l-hadis ehlinden olduğu bildirilmiştir.<sup>116</sup> Ayrıca İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201) söz konusu ravinin batıl olduğunu olduğunu zikretmiştir.<sup>117</sup>

Bu rivayet bağlamında dikkatimizi çeken diğer bir husus Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin (ö.597/1201) haberlerin doğruluğunu araştırırken ravilerine bakıp ona göre değerlendirmede bulunmasıdır. Haberin mana olarak doğru olup olmadığına ise hiç değinmemektedir.

Başka bir haber de şöyledir: Sad b. Tarif rivayet etmektedir: "Hz. Peygamber ile Medine bölgesinde yürüyorduk. Bir kadın eşeğiyle geçiyordu. Eşeğinin yularını tutmasıyla birlikte düştü ve bağırdı. Hz. Peygamber avret yerlerinin açılmış

<sup>111</sup> en-Nevevi, *Tehzibu'l Esmâ' ve'l-Lugât*, Beyrut, Lubnan, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, tarihsiz., I, 325, eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtar*, II II, 106.

<sup>112</sup> İbn Mace, *es-Sünen* 12 Ticaret, 34, Hadis No. 2220, II, 748; Ebu Davud, *es-Sünen*, 17, Buyu', 7, Hadis No. 3337, III, 631, en-Nevevi, *el-Minhac Şerhu Sahih-i Muslim*, I, 325.

<sup>113</sup> Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Kitabu'l-Mevzuat*, III, 47; eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtar*, II II, 106; el-Heysemî, *Mecma'uz-Zevaid*, V, 122.

<sup>114</sup> Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Kitabu'l-Mevzuat*, III, 47.

<sup>115</sup> İbn Hacer, *el-Isâbe fi Temyizi's-Sahabe* X, 272-273; el-Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî Şerhu Sahih-i'l-Buhârî*, VIII, 437.

<sup>116</sup> İbn Ebî Hatim, *Kitabu'l-Cerh ve't-Ta'dil* IX, 222.

<sup>117</sup> Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Kitabu'l-Mevzuat*, III, 47.

olabileceğinden çekinerek hemen yüzünü çevirdi. Ben “Ya Rasulallah sirval giymiştir” dedim. Hz. Peygamber bunun üzerine “Allah sirval giyenlere rahmet etsin” buyurdu.<sup>118</sup> İbnu'l Cevzî (ö.597/1201) hadis hakkında “Aslı yoktur”, ravi hakkında ise “O meşhur ebatîl’ (hadis uyduranlardan)’dandır”<sup>119</sup> diyerek hadisin mevzu olduğu hükmüne varmıştır.<sup>120</sup>

Sirval hakkında sonuç olarak şunları söylememiz mümkündür. Hz.Peygamber döneminde bu giysi bulunmaktaydı ve bilinmekteydi. Muteber hadis kitaplarında bir yandan ihrama girmek isteyen kimsenin giyemeceği kıyafetler arasında sirvalin de bulunduğunu bildirilirken diğer yandan izarı bulunmayan kimsenin sirval giymesi de tavsiye edilmiştir.<sup>121</sup>

Sirvalın dil bilgileri tarafından Arap Diline ait olmadığı söylenmesi Arap Kültürüne ait olmadığına bir delili sayılabilir. Bunu tabiat şartları ile açıklamamız mümkündür. Arap yarımadasında aşırı sıcakların yaşanabildiği bir ülke olmasından dolayı geniş ve rahat elbiseler gelenekselleşmiştir. Bu nedenle sirvalın kullanımı Arap Toplumunu arasında yaygınlaşmamış olabilir. Hatta Hz. Osman’ın ömrü boyunca sirval giymemesi buna örnek verilebilir.

Sirvalın bir kıyafet olarak İslam kültürüne ters olmadığı kanaatini taşımaktayız. Çünkü giyimde amaç vücudu örtmek ise sirval özellikle erkekler için uygun bir kıyafettir. Bu nedendir ki Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yasaklayıcı bir hadisi bulunmamakta, hatta teşvik edici hadisleri yer almaktadır. Bu konuyla ilgili olan mevzu hadisler ise *Mevzuat* sahiplerinin zikrettikleri gibi ravilerin isimlerinin karışmasından kaynaklanmaktadır. Ebu Davud (ö.275/889) ve İbn Mace’nin (ö.279/887) *Sunen*’lerinde yer alan ve Hz. Peygamber’in, sirval satın aldığını bildiren rivayetler bulunmaktadır. Eğer bu hadisler zayıf bile olsalar uydurmalara göre yine de daha sahihdirler.

### 1.9. Sarık ve Kalansuve

İnsanoğlu yaşadığı iklimlerde o iklimlere uygun giyim giyiniş şekilleri üretmek zorunda kalmıştır. Soğuk bölgelerde baş bölgesinin soğuktan korunabilmesi için kalpak adı verilen giysi ortaya çıkarken sıcak bölgelerde de başı sıcaktan korumak için baş giysileri üretilmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında da başı sıcaktan koruyan başlıklar görülmektedir. Bunlara (قلنسوة) kalansuve ve (عمامة) sarık adı verilmiştir. Kalansuveyi lugat kitapları “baş giysisi” olarak belirtse de “herkese malumdur”

<sup>118</sup> el-Heysemî, *Mecmeu’z-Zevaid*, V, 122.

<sup>119</sup> Batıl, Mevzu hadis anlamındadır. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1987, s, 42.

<sup>120</sup> el-Heysemî, a.g.e., V, 122.

<sup>121</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahih*, 77, Libas, 14, VII, 37, 77, Libas, 37, VII, 49; Muslim, *el-Câmiu’s-Sahih*, 15, Hac, 1, Hadis No. 4, I, 835.

deyip tarifine girmemişlerdir.<sup>122</sup> Sarığı İbn Manzur “baş giysisi” لباس الرأس olarak tanımlamaktadır. Kelimenin çoğulu عمائم – عمامة şeklindedir.<sup>123</sup>

Sarığın ve Kalansuvenin Hz. Peygamber döneminde kullanıldığı kuşkusuzdur. Çünkü bunlarla ilgili rivayetler hadis mecmualarında bir hayli yer tutmaktadır. Kalansuve erkekler tarafından kullanılan, günümüzde takke veya külah diyebileceğimiz bir türden olduğunu görmekteyiz. Bunu İbn Kayyim el-Cevzîyye (ö.751/1350)’nin şu sözlerinden anlamaktayız: “Allah Rasulü bazen sarık sarar ve sarığın altına kalansuve giyerdi. Bazen de sarıksız kalansuve giyerdi.”<sup>124</sup> demektedir.

Allah Rasulünün (s.a.s.) sarık kullandığına dair sahabeden pek çok rivayet bulunmaktadır. Bunların içinde en çok nakledileni Mekke’nin fethi sırasında kullandığı siyah sarığı anlatan rivayettir.<sup>125</sup> Hatta Nesaî bu sarığı Harkaniyye diye isimlendirerek rivayet etmiştir.<sup>126</sup> Veda hutbesinde de Allah Rasulünün başında sarık bulunuyordu.<sup>127</sup>

Sarığın ne şekilde sarılacağını ifade eden rivayetler de hadis mecmualarında yer almıştır. Bununla ilgili olarak Abdurrahman b. Avf şu olayı haber vermektedir: “Rasulullah bana sarık sardı ve uçlarını arkamdan ve önümden sarkıttı.”<sup>128</sup> Sarık sarma şekli ile ilgili bir diğer rivayet şöyledir: “İbn Ömer rivayet etmektedir: Hz. Peygamber başına sarık sardığı zaman iki omzunun arasına sarkıttı.”<sup>129</sup>

Sarık ile ilgili diğer bir konu da sarığın faziletine dair olan mevzu hadislerdir. Bu rivayetlerden “Sarıkla kılınan namaz sarıksız kılınan namazdan yetmiş kere daha faziletlidir.” mevzu hadisi İslam Ansiklopedisinde yer almakla birlikte,<sup>130</sup> hadis olduğu zannedilen bu rivayetin mevzu olduğu Aliyyu’l-Kârî’nin (ö.1014/1605) *el-Esrâru’l-Merfûa’sında* zikredilmiştir.<sup>131</sup>

Yine sarıkla ilgili diğer bir rivayet de “Sarık takarsanız hilminiz (yumuşak huyluluğunuz) artar” mevzu hadisidir. Bu hadis İbnu’l-Cevzî’nin (ö.597/1201) *Mevzuat’ında* yer almış ve ravilerinin yalancı olduğu söylenmiştir.<sup>132</sup> Fakat aynı rivayeti Hakim *Mustedrek’ine* (ö.405/1014) alarak sahih olduğunu dile

122 İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, VI, 181.

123 İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, XII, 424-425.

124 İbn Kayyim el-Cevzîyye, *Zâdu’l-Meâd fi Hedy-i Hayri’l-Ibâda*, g.e., I, 34.

125 Muslim, *el-Câmiu’s-Sahih*, 15, Hacc, 83, Hadis No. 451, II, 990; İbn Mace, *es-Sunen*, 32, Libas, 14, Hadis No. 3584, II, 1186; Ebu Davud, *es-Sunen*, 26, Libas, 21, Hadis No. 4076, IV, 340.

126 en-Nesai, *es-Sünen*, 48, Zîne, 108, VIII, 211.

127 Muslim, *el-Câmiu’s-Sahih*, 15, Hacc, 83, Hadis No. 453, I, 990; İbn Mace, *es-Sunen*, 32, Libas, 14, Hadis No. 3587-3588, II, 1186.

128 Ebu Davud, *es-Sunen*, 26, Libas, 21, Hadis No. 4079, II, 341.

129 Tirmizî, *es-Sünen*, 22, Libas, Hadis No. 1736, IV, 225.

130 “Sarık”, *İslam Ansiklopedisi*, Eskişehir: M.E.B. Devlet Yayınları, 1997, X, 911.

131 Aliyyu’l-Kârî, *el-Esraru’l-Merfua li’l- Ahbari’l-Mevdua*, s. 234, 235.

132 İbnu’l Cevzî, *Telbîsu İblis*, III, 45.

getirmiştir.<sup>133</sup> Fakat burada Hakim'in hadis almadaki tesâhülünü de unutmamak gerekir.

Ayrıca Suyutî'nin (ö.911/1505) *el-Câmiu's-Sağîr*'inde ve Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî'nin (ö.1893) *Râmuzu'l-Ehadîs* adlı eserinde sarığın faziletine dair mevzu hadisler bulunmaktadır.<sup>134</sup> Bütün bu rivayetler bazı müslümanların sarık takmanın faziletli olduğu görüşüne yönlendirmiştir.

Kalansuve ile ilgili rivayetlere gelince hadis mecmualarında yer alan bu nakillerde çelişkiler bulunmaktadır. Şöyle ki biraz sonra nakledeceğimiz rivayetlerden de anlaşılcağa üzere bir yandan müslümanların onu giymemeleri istenirken diğer taraftan Hz. Peygamber'in onu giydiği nakledilmiştir.

Ebu Davud (ö.275/889) ve et-Tirmizî'de (ö.279/892) yer alan bir rivayet şöyledir: Ali İbn Rukane babasından rivayet etmektedir: Rukane Hz. Peygamber ile güreşti. Peygamber onu yendi ve şöyle dedi: "Bizimle müşrikler arasındaki fark kalansuve üzerindeki sarıktır."<sup>135</sup>

el-Azimâbâd'i (ö.1329/1911) de hadis ile ilgili olarak şunları kaydetmektedir: "Müslümanlar kalansuve giyip üzerine sarık takarlardı. Sadece kalansuve takmak ise müşriklerin adetidir. Allah Rasûlü sarığın altına kalansuve takardı sarıksız kalansuve taktığı görülmemiştir."<sup>136</sup>

Müslümanların kalansuve ve sarık kullandıklarını anlatan bir söz de el-Hasan el-Basrî'nin şu sözüdür: "Başlarında sarık ve kalansuve bulunan bir topluluk secde ediyorlardı."<sup>137</sup>

İbn Abbas da kişinin namaz kılarken yapabileceği hareketleri anlatırken, namazda kalansuvesi düşen bir müslümanın eliyle onu yerine koyabileceğini belirtmektedir.<sup>138</sup> Yine İbn Abbas'ın şu sözleri *Avnu'l-Ma'bûd*'da yer almıştır: "Hz. Peygamber sarığın altına kalansuve giyerdi. Bazen sarıksız giyer, bazen de kalansuvesiz sarık sarardı. Kalansuveleri Yemen işi olup beyaz renkli idi. Bazen kalansuvesini namaz kılarken çıkarır ve önüne sutre yapardı".<sup>139</sup>

<sup>133</sup> Hakim, *el-Mustedrek*, Libas, IV, 193.

<sup>134</sup> Suyutî, *el-Câmiu's-Sağîr*, II, 59; Gümüşhanevî, *Râmûzu'l-Ehadîs*, s. 227, 291, 310, 317. Hadis olduğu söylenen ama aslında mevzû olduğu birçok mevzûât müellifince açıkça ifade edilmiş olan sözler şunlardır: "Sarık Arapların tacıdır." "Sarıkla (nafile olsun farz olsun) kılınan namaz sarıksız kılınan yirmibeş namaza denktir." "Sarıkla kılınan Cuma Namazı sarıksız kılınan yetmiş Cuma Namazına denktir. Sarıkla kılınan iki rekat namaz, sarıksız kılınan yetmiş rekattan daha efdaldir." Aynı sözler Aliyyu'l-Kârî'nin *Mevzûât*'ında mevzû hadis olarak zikredilmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *el-Esraru'l-Merfua li'l- Ahbari'l-Mevdua*, s. 234-235.

<sup>135</sup> Ebu Davud, *es-Sunen*, 26, Libas, 21, Hadis No. 4078, IV, 341; et-Tirmizî, *es-Sunen*, 22, Libas, 42, Hadis No. 1784, IV, 238.

<sup>136</sup> el-Azimabâdî, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sunen-i Ebî Davud*, , XI, 129.

<sup>137</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, 8, Salat, 23, I, 101.

<sup>138</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, 21, el-Amelu fi's-Salat, 1, II, 58.

<sup>139</sup> el-Azimabâdî, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sunen-i Ebî Davud*, , XI, 130.

Hz. Ömer'in rivayet ettiği hadis şöyledir: Rasulullah'ın şöyle dediğini işittim: "Şehitler dörtttür. Düşmanla karşılaşıp ölünceye kadar Allah'a sadık kalan sağlam inançlı mümin kişi ki kendisine kıyamet gününde halkın gözlerini şöyle kaldırıp işte odur dediği kişidir" derken başını öyle kaldırdı ki kalansuvesi düştü. Fudale (hadisin ravisi): "Düşen kalansuve Resulullah'ın mı idi yoksa Ömer'in kalansuvesi miydi bilemiyorum" dedi.<sup>140</sup>

Bütün rivayetlerden şu sonuca ulaşabiliriz. Allah Rasulü kalansuve ve sarık kullanmıştır. Hatta kalansuvesi beyaz renkli olup Yemen işi idi. İbnu'l-Esir, (ö.630/1233) Hz. Peygamber'in sarığının isminin es-Sehab olduğunu zikretmektedir. Sonuç olarak kalansuve yani serpuş veya takke denilen baş giysisi ve sarık kullanılmıştır. Bu iki baş giysisi Allah Rasûlü tarafından bazen ikisi birlikte bazen de ayrı ayrı kullanılmıştır. Zikrettiğimiz Rukâne hadisi bunun delilidir. Bu iki baş giysisi iklim itibarı ile sıcak bir ülke olan Arabistan'da sıcaktan korunmak için gerekli olan örtülerdir. Avnu'l-Ma'bûd'da müşriklerin sadece kalansuve kullandıkları dile getirilmiş ise de bunun zayıf bir rivayet olduğu da zikredilmiştir.<sup>141</sup> Ayrıca sarık ile ilgili mevzu hadisler de bulunmaktadır. Sarığın bir baş giysisi olarak kullanılması onun dini bir nitelik taşımasından değil bölgenin coğrafi konumu ve ikliminden kaynaklanmaktadır.

### Sonuç

İzar ve rida Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde yaygın olarak kullanılmaktaydı. Çünkü bu kıyafet her zaman kullanılmaya müsaitti. İzar belden topuklara veya baldırlara kadar uzunluğu bulunan tek parçadan oluşan ve peştemalı andıran giysidir. Bedenin üst tarafı ise rida adı verilen kumaş parçası ile örtülmekteydi. Bunların yaygın bir şekilde kullanılması bölgenin ikliminden kaynaklanmış olabilir.

Yine Hz.Peygamber döneminde kullanılagelen kamîs, bugün gömlek diyebileceğimiz ama daha uzun ve pamuktan mamuldür. Giysi kollu, ön tarafı kapalı olup diğer kıyafetlerin altına da giyilebilirdi.

Yukarıda saydığımız giysiler genel manada her zaman giyilebilen kıyafetlerdendir. Zaten O'nun döneminde iş veya ev giysisi diye bir ayırımdan söz etmemiz mümkün görünmemektedir. O'nun özel günlere ait ayrıca özel bir giysisi bulunmamaktaydı. Ancak misafirini karşılarken, düğün, bayram vb. kutlamalarda en güzel elbisesi giymeye özen gösterirdi. Gazvelerde hareket etmeyi kolaylaştırması amacıyla kolları dar ve yırtmaçlı elbiseler kullanmıştır. Gösterişli, ancak kral ve hükümdarların giyebileceği elbiseleri giymekten de kaçınmıştır. Bu nedenle kendisine hediye edilen çok kıymetli taylasanı (kaftanı) giymeyi reddetmiş onu başkalarına vermiştir.

<sup>140</sup> et-Tirmizî, *es-Sunen*, 20, Fedailu'l-Cihad, 14, Hadis No. 1644, IV, 178.

<sup>141</sup> el-Azımabâdî, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sunen-i Ebî Davud*, , XI, 130.



### Kaynakça

- Akyüz, Hüseyin, *Nebevi Öğretide Estetik Anlayış*, Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- , "Hz.Peygamberin Hadislerinde Renklerin Dili", Erzurum: *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014).
- Aliyyu'l-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed b. Sultan. *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbari'l-Mevdûa*, tahk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1986.
- el-Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XV, Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1351.
- el-Azimâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hakk, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sunen-i Ebî Davud*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979.
- Bayraktar, İbrahim, *Hz. Peygamber'in Şemali*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, I-VIII, 1992.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Muslim Tercume ve Şerhi*, I-XII, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1983.
- Ebû Davud, Suleyman b. el-Eş'as, *es-Sunen*, I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Güler, Zekeriya, "Tahnik", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX, 416.
- el-Hamevî, Şihabuddin, Ebu Abdullah Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldan*, I-V, Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1979.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi* (çev. Salih Tuğ) I-II, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1911.
- Hatipoğlu, Haydar, *Sunen-i İbn Mace Tercume ve Şerhi*, I-X, İstanbul: Karaman Yayınları, 1992.
- el-Hattâbî, Ebu Süleyman Muhammed b. Muhammed, *Meâlimu's-Sunen*, I-VIII, tahk. Muhammed Hamid, Basım y.y., trz.
- İbn Ebî Hatim er-Râzî, Ebu Muhammed Abdurrahman Muhammed b. İdris, *Kitabu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, I-IX, Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1952.
- İbn Hacer, Ahmet b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahabe*, I-VII, Beyrut: Daru'l-Kutubil-İlmiyye, trz.
- , *Fethu'l-Bârî Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, tahk. Abdülaziz b. Abdullah b. Baz, I-XII, Müessesetu İdaratül Buhusu'l-İslamiyye, trz.
- , *Tehzibu't Tehzib*, I-XII, Beyrut: Daru's-Sadr, 1325.
- İbn Hanbel, Ahmed, *el-Musned*, I-VI, İstanbul: Ofset Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik, *es-Sîretun-Nebeviyye*, tahk. Mustafa es-Sıka, I-IV, Basım yy.: Turasu'l-İslamiyye, trz.
- İbn Kayyım, Ebu Abdullah Şemsuddin el-Cevzîyye, *Zâdu'l-Meâd fi Hedy-i Hayri'l-'Ibâd*, I-IV, Mısır, 1973.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, *es-Sunen*, I-II, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mukrim el-Efriki, *Lisanu'l-Arab*, I-XIV, Beyrut: Daru's-Sadr, trz.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kebîr*, I-IV, Kahire: Lecnetu Neşr es-Sakafî el-İslamiyye, 1358.
- İbnu'l Esîr, İzzuddin İbn el-Esir Ebi'l-Hasen Ali İbn Muhammed el-Cezeri, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, I-VII, Kahire, 1970.

- , *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis*, I-IV, Kahire, 1318.
- İbnu'l Cevzî, Ebu'l-FerecAbdurrahman b. Ali Muhammed el-Cezerî, *Telbîsu İblis*, (tahk. Eyman Salih), Kahire: Daru'l-Hadis, 1995.
- , *Kitabu'l-Mevduat*, I-III, Basım yy: Daru'l-Fikr, tarihsiz.
- İslam'da Kılık Kıyafet ve Örtünme*, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1991.
- el-Kastalânî, Ebu'l-Hasan Şihabuddin Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-Sârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, I-X, Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, tarihsiz.
- Koçaşlı, İbrahim, *Sunen-i Ebî Davud*, I-X, İstanbul: Milli Gazete Yayınları, 1995.
- Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi*, I-XI, İstanbul: Şamil Yayınevi, tarihsiz.
- Köycü, Erdoğan, *Hz.Peygamberin Vasıfları*, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 1, 2014.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, (tahk. M. F. Abdulbaki), I-II, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- el-Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, I-IV, Paris: tarihsiz.
- Muhammed Fuat, Abdulbakî, *Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazil-Kur'an*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1988.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kureyşî, *el-Camiu's-Sahih*, I-III, (tahk. Abdulbakî), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- en-Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sunen*, I-VIII, İstanbul: Çağrı Yayınları 1992.
- en-Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddîn b. Şeref, *el-Minhac Şerhu Sahih-i Muslim*, I-XVIII, Basım yy: Daru'l-Fikr, tarihsiz.
- , *Tehzibu'l Esmâ' ve'l-Lugât*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye,I-IV,Beyrut: tarihsiz.
- Râgıb el-İsfehânî, Huseyn b. Muhammed, *El-Mufredât fi Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul: Daru Kahraman, 1986.
- Sofuoğlu, Mehmed, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, İstanbul: İrfan Yayıncılık, tarihsiz.
- es Suyûtî, Cemaleddin Abdurrahman, *Zehru'r-Rubâ ale'l-Mücteba*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- , *Esbab-u Vurudi'l-Hadis*, tahk. Yahya İsmail, Medfnetu'l-Munevvera: Dâru'l-Vefâ, 1988.
- , *el-Câmiu's-Sağîr fi Ehâdisi'l-Beşîr ve'n-Nezîr*, I-II, Mısır: Matbaatu'l-Meymeniyeye, tarihsiz.
- es-Sindî, Ebu'l-Hasan Nureddin b. el-Hadî, *Sunenu'n-Nesâî Haşiyesi*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylu'l-Evtar min Ehadisi Seyyidi'l- Muhtar*, I-VIII, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, tarihsiz.
- et-Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sunen*, I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları,1992.



e-ISSN: 2148-0494

*derglabant* (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2016, Cilt:4, Sayı:8, 4:69-85

Gönderim Tarihi: 20.09.2016

Kabul Tarihi: 31.10.2016

## HİNDİSTAN'DA BİR MÜFESSİR: KÂDÎ SENÂULLÂH PÂNİPETÎ\*

Şaban KARASAKAL \*\*

### Öz

Toplumsal bir varlık olan insanın şahsiyetinin şekillenmesinde, yaşadığı çevrenin büyük etkisi vardır. Muasırları tarafından “Zamanının Beyhaki’si” ve “Zamanının Tahâvî’si” diye anılan Kâdî Senâullah Pânipetî, ilim ehli bir aileden gelmektedir. Kâdî Senâullah’ın doğduğu Hindistan’ın Pânipet şehri, Hindistan tarihinde etkili olan üç savaşın yaşandığı, evliya, ulema ve fâtiplerin uğradığı, velîlerin türbeleriyle meşhur tarihi bir yerleşim yeridir.

Şah Veliyyullah Dihlevî’nin babası Şah Abdürrahîm’in idaresinde kurulan ve Hindistan Müslümanlarının entelektüel, ahlâkî ve dinî eğitiminde, hayata bakışlarında çok önemli rol oynayan Rahîmiyye Medresesinde eğitim gören Kâdî Senâullah, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf gibi çeşitli sahalarda değişik eserler te’lif etmiştir.

Biz bu çalışmamızda öncelikle Kâdî Senâullah’ın yaşadığı dönemi, dönemin kültürel ve sosyal olaylarını değerlendireceğiz. Daha sonra da Kâdî Senâullah’ın hayatı, ilmî şahsiyeti, hocaları ve eserleri üzerinde durarak hakkında çok fazla bilgiye sahip olmadığımız Hind Alt Kıtası müfessirlerinden birisinin tanıtımına katkı sağlayacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kâdî Senâullah, Hindistan, Pânipet, tefsir, müfessir

### AN EXEGETE: QADI SANALLAH PANIPETI

#### Abstract

In the personality formation of a human who is a social creature, the environment where he lives has a great importance. Qâdî Sanâullah Pânipetî called “Bayhaqi of the day” and Tahawi of the day” by his contemporaries was raised in an intellectual family. Pânipat city, Qâdî Sanâullah was born, is a wellknown historical settlement where three battles having effect in the history of India occurred, awliyas (saints), scholars and conquerors passed through.

Qâdî Sanâullah was educated in the Madrasa of Rahîmiyye where Shah Abdurrahim, father of Shah Waliyyullah Dihlawi, has built and played very important role in intellectual, ethical and religious education and outlook on life of the Indian Muslims, and he has written different studies in many fields such as exegesis (tafsir), hadis, fiqh, tasawwuf (sufism).

In this article, mentioning about the period Qâdî Sanâullah lived, we would like to give information about life, intellectual personality, lecturers and studies of Qâdî Senâullah. Thus, we try to contribute to the introduction of one of the Indian sub-continent exegetes we do not enough knowledge about.

**Keywords:** Qâdî Sanâullah, India, Pânipet, tafsir (exegesis), exegete

\* Bu makaleyi hazırlarken, *Kur’ân’ın İşârî Yorumu* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015) isimli eserimizden istifade edilmiştir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, skarasakal@hotmail.com.tr

## Giriş

Hind alt kıtası, hicri birinci asırdan itibaren İslami ilimlere olan katkısı ve buradaki Müslümanların diğer dinlere mensup unsurlarla birlikte geçirdikleri on dört asırlık tecrübe sebebiyle İslam dünyasının kendisinden çok şeyler öğrenebileceği önemli bir bölgedir. Burada oluşan köklü ilim geleneği sayesinde bölgede pek çok İslam âlimi yetişmiş ve bunlar ilimleriyle hem kendi insanlarını, hem de diğer bölgelerdeki Müslümanları aydınlatmışlardır. Tefsir tarihi geleneği içerisinde bölgede, çeşitlerine göre birçok tefsir kaleme alınmıştır. *Aziz Kur'ân*'ın müellifi Muhammed Hamidullah ve ülkemizde en çok okunan tefsirlerden olan *Tefhîmü'l-Kur'ân*'ın müellifi Mevdûdî Hindistan kökenlidir. *Kur'ân Mesajı* ismiyle dilimize çevrilen eserin müellifi Muhammed Esed de Müslüman olduktan sonra en verimli yıllarını Hindistan'da geçirmiştir. Bunlardan başka bölgede yaşayan tasavvuf ehli, kendilerine özgü yorumlarıyla çeşitli tefsirler yazmış ve zengin bir işârî tefsir literatürü ortaya çıkarmışlardır. Hint alt kıtası tasavvufunun önde gelen şahsiyetlerinden ve önemli müfessirlerinden birisi de Kâdî Muhammed Senâullah el-Osmânî el-Müceddidî el-Mazharî el-Pânîpetî'dir.

Diyanet İslâm Ansiklopedisine “Senâullah Pânîpetî” maddesini yazan Prof. Dr. Necdet Tosun'un ve Yusuf Ali Talal'ın, “The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat” isimli Senâullah Pânîpetî'nin hayatı ile ilgili bir makaleyi tercüme eden Mehmet Eren'in makaleleri hariç tutulursa, ülkemizde şimdiye kadar müellifimiz hakkında yapılan çalışmalar, ciddi bir tetkik olmaktan uzaktır. Ancak her ne kadar yeterli olmasa da, Hind Alt kıtasında Nakşibendi-Müceddidiye kolunun önemli isimlerinden olan Kâdî Senâullah Pânîpetî ve tefsiri hakkında Arap âleminde ve ülkemizde akademik çalışmalar yapılmaya başlanmıştır.

Bu çalışmalardan bir kaçını istisna edersek, Hind alt kıtasında yapılan Kur'an tercüme ve tefsirleri hakkında çok az bilgiye sahibiz. Bu sebeple bölgedeki bilgi birikimine yeterince ulaşılammaktadır. İşârî tefsir literatürü hakkında oldukça zengin bir malzeme sunan Süleyman Ateş'in *İşârî Tefsir Okulu*<sup>1</sup> isimli eserinde ve Osman Keskiöğlü'nün *Nüzulünden Günümüze Kurân-ı Kerîm Bilgileri*<sup>2</sup>, isimli eserinde her asırda yetişen Kur'an müfessirlerini ve tefsirlerini gösteren cetvelde müfessirimiz Kâdî Senâullah Pânîpetî ve tefsirinin ismi geçmemektedir. Ülkemizde yayınlanan eserlerde müfessirimiz hakkında Türkçe bilgi, sadece Ömer Nasuhi Bilmen'in *Tabakâtü'l-Müfessirîn Büyük Tefsir Tarihi*<sup>3</sup> isimli eserinde hayatı hakkındaki birkaç cümleden ibarettir. Bir başka madde de, daha çok menkıbevî

<sup>1</sup> Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.

<sup>2</sup> Osman Keskiöğlü, *Nüzulünden İtibaren Kur'ân-ı Kerim Bilgileri(Ulûm-ı Kur'ân)*. Ankara: TDVY. 1993.

<sup>3</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yay., 1974, II/753-754.

yönleri öne çıkarılarak Türkiye Gazetesi tarafından yayınlanmış olan İslâm Âlimleri Ansiklopedisinde<sup>4</sup> yayınlanmıştır.

Hindistan'daki tefsir çalışmaları ve müfessirler hakkında bilgilerimiz arttıkça, *"Tanımıyoruz Hind'i. Hikmet Bayur'un üç büyük ciltlik tarihine rağmen(!) tanımiyoruz. Yıllardan beridir Ankara Üniversitesi'nin âgûş-ı şefkat ve sükûnunda itikâfa çekilmiş pek muhterem Hindiyatçılarımız var. Ama yine de tanımiyoruz Hind'i."*<sup>5</sup> diyen merhum Cemil Meriç'e hak vermemek elde değildir.

Biz bu makalemizde çoğunluğu, tasavvuf, tefsir ve fıkıh sahasında olmak üzere, birçok yazılı eser telif eden Kâdî Senâullah Pânîpetî'nin hayatı hocaları ve eserlerini tanıtmaya çalışacağız.

## 1. Senâullah Pânîpetî'nin Yaşadığı Dönem Hindistan'ın Siyasi ve Kültürel Durumu

İnsan şahsiyetinin şekillenmesinde, yaşadığı sosyal çevrenin önemi büyüktür. Bu sebeple müellifimizin daha iyi tanınması için, hayatı, şahsiyeti ve ilmi görüşlerini ele almadan önce, yaşadığı devrin siyâsî, sosyal, kültürel ve tasavvufî özellikleri hakkında bilgi verilmesi gerekmektedir.

### 1.1. Dönemin Siyasi Yapısı

Pânîpetî'nin doğduğu 1731 yılını da içine alan dönem, Hindistan'da klasik otorite boşluğunun olduğu dönemlerden birini yaşamıştır. 1707'de büyük Moğol hükümdarı Evrengzîb Âlemgir'in ölümü ile hapisteki anarşi kuvvetleri serbest kalmış ve ortalığa tam bir kargaşa hâkim olmuştur. Babürlü Devletinin ülkedeki gücü iyice azalmış ve ülke yavaş yavaş İngilizlerin kontrolüne geçmiştir.<sup>6</sup> Bir yandan alt kıtada yoğunlaşan İngiliz faaliyetleri ve Babürlü Devleti'nin çöküş sürecine girmesi; diğer yandan siyasi özellikteki bu bunalımın halk katmanlarına yansımaları, yabancı unsurların Müslümanların yaşantısına girişi ve Müslümanların kendi aralarındaki Şîî-Sünnî ihtilâfının şiddetli bir hal alması, Senâullah Pânîpetî'nin yaşadığı dönemin öncesinden itibaren yaşanan bir durumdur.<sup>7</sup> 1803'te Hindu egemenliği yeni ve daha sıkı bir İngiliz emperyalist güç modelinin lehine olan kukla krallıkla kaldırılmıştır. Bu kargaşa ortamında, dönemin siyasi idaresinin yaptıklarına âlimler tarafından farklı tepkiler verilmiştir.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Heyet, "Senâullah-i PânîPütî" *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Gazetesi Yay., 1992, s. 182-203.

<sup>5</sup> Cemil Meriç, *Hint Edebiyatı*, İstanbul: Dönem Yay., tarihsiz., s. 8.

<sup>6</sup> Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", (çev. Mehmet Eren), *Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1996), 322.

<sup>7</sup> Enver Konukçu, "Babürlülüler", *DİA*, IV, 402-403; Ebu'l-Hasan Ali Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, (çev. Yusuf Karaca), İstanbul: 1992, V, 24-79; Mehmet Erdoğan, "Şah Veliyyullah Dihlevî Hayatı ve Eserleri", *Şah Veliyyullah Dihlevî, Hücetullahi'l-Bâliğa*, (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul: İz Yay., 1994, I/1v vd.

<sup>8</sup> Khaliq Ahmed Nizami, "Hindistan:Din", *DİA*, XVIII, 85-95; Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", s. 323.

## 1.2. Bölgede Dinî İlimlerin Gelişmesi

Hindistan'da yazılan İslâmî eserler, buradaki Müslüman toplumun dinî hayatını anlamak için önemli bir kaynak olduğu kadar, Hind alt kıtasındaki dinî düşüncesinin İslâm dünyasındaki tesirlerini görmek için de önemlidir. Senâullah Pânîpetî'nin yaşadığı dönem olan XVIII. yüzyıl Hindistan'ında, İslâm düşüncesinde genel olarak ıslah fikri hâkimdir. Bölgedeki etkili ilim adamlarından Şâh Veliyyullah (ö. 1762)'ın görüşleri, dönemin siyasi durumu çerçevesinde ele alınmakta, ilmi yönünün yanı sıra Hindistan'ın siyasi tarihinde etkin rol oynamış bir âlim olarak öne çıkarılmaktadır. Şâh Veliyyullah Babürlü Devleti'nin çöküşüne karşı başlatılan siyasi bir hareketin önderi olarak gösterilmektedir. O dönemde Delhi'nin her yerinde İslâmî eğitim veren medreseler bulunmaktadır. Dihlevî'nin Kur'ân ve hadis üzerindeki çalışmaları ile kelâm dalında ortaya koyduğu meşhur *Hüccetullâhi'l-Bâliğa* adlı eseri döneme damgasını vurmuştur.<sup>9</sup>

Daha XII. yüzyılda kıraat ve tecvid gibi Kur'an ilimlerinin eğitim-öğretimi Hindistan'da oldukça yaygındır. Kuzey Hindistan'da Mültan yakınlarındaki Aror gibi küçük bir kasabada yedi kıraat üzere Kur'an okunmaktadır. Hindistan Müslümanları arasında Kur'an'ı ezberleme geleneği yaygın bir şekilde süregelmiştir. Kaynaklarda, Dârâ Şükûh'un eyalet valiliği sırasında Lahor'un bir bölümünde 5000'den fazla hafız bulunduğu kaydedilmektedir.

Hint alt kıtasında kaleme alınan tefsirlerin tarihi XIV. yüzyıldan geriye gitmemektedir. Bölgede yazılan ilk tefsirin, İbn Tâc diye bilinen Ebû Bekir İshak b. Tâceddin'e (ö. 736/1336) ait *Cevâhirü'l-Kur'ân* olduğu sanılmaktadır. Bu tarihten sonra da ağır bir üslûpla kaleme alınan tefsirler daha çok ulemâ ve sûflere hitap etmektedir. Çiştîyye tarikatının önde gelen isimlerinden Gîsûdirâz'ın tefsiri bu türdendir. Mahdum el-Mehâimî'nin *Tebşîrü'r-Rahmân ve Teysîrü'l-Mennân'ı* (Delhi 1286) İbnü'l-Arabî'nin görüşleri çizgisindedir. Bu Arapça tefsirlerden başka Şehâbeddin Devletâbâdi'nin Farsça *Bahr-i Mevvâc'ı* (Leknev 1297) ağır bir üslûpta yazılmıştır. Şeyh Nizâmeddin Evliyâ'nın talebesi Hâce Kâsım'ın halk için yazdığı *Letâifü't-tefsîr* ise günümüze ulaşmamıştır. Şâh Veliyyullah ve oğullarının Kur'ân-ı Kerîm'i Farsça ve Urduca'ya çevirmelerinden sonra bölge halkı, Kur'an ile doğrudan irtibat kurabilmiştir. Şâh Abdülkâdir Dihlevî'nin Urduca *Mûzih-ı Kur'ân'ı* (Delhi 1829) önemli bir meal çalışmasıdır. Şâh Veliyyullah'ın Farsça *el-Fevzü'l-Kebîr* (Delhi 1296) isimli eseri, tefsir usulü alanında Hindistan'daki ilk eserdir. Onun bu gayretlerinden sonra Hint alt kıtasında çok sayıda tefsir yazılmıştır.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Zaferullah Halid Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*, İstanbul: İnsan Yay., 1995, s. 104 vd.

<sup>10</sup> Abdülhamit Birışık, "Hindistan-Din", *DİA*, XVIII, 96-97.

## 2. Senâullah Pânîpetî'nin Hayatı

Tefsir, hadis ve fıkıh âlimi, aynı zamanda mutasavvıf olan Muhammed Senâullah, 1143/1730-31 yılında Hindistan'ın Pânîpet şehrinde doğmuştur. Senâullah Pânîpetî'nin küçük yaşta kaybettiği babası Kâdî Muhammed Habibullah, zamanının büyük bir âlim ve mutasavvıfıdır. Senâullah Pânîpetî'nin terbiyesi ile babasının vefatından sonra, çocuklarının terbiyesiyle meşgul olmak için tekrar evlenmeyen annesi ve kendisinden birkaç yaş büyük olan abisi meşgul olmuştur. Amelde Hanefi mezhebine ve Nakşibendî tarikatına mensuptur. Mazhar-ı Cân-ı Cânân'ın en büyük talebelerinden olup, soyunun Celâleddin Pânîpetî Çiştî (ö. 852/1448) vasıtasıyla Hz. Osman'a ulaştığı söylenmektedir.<sup>11</sup>

Müfessirimizin doğduğu Pânîpet şehri, Hindistan'ın başkenti Delhi ile Amritsar şehri arasından geçen tren yolu üzerinde kalan tarihi bir yerleşim yeridir.<sup>12</sup> İslâm düşünce ve tasavvufunun gelişmiş olduğu Delhi'de Çiştî, Sühreverdî, Firdevsî, Kadiri ve Nakşibendî gibi çeşitli tarikatlara mensup mutasavvıflar yaşamışlardır. Bu mutasavvıflar kendi tarikatlarının birer merkezini burada kurmuşlar ve vefatlarında da buraya gömülmüşlerdir. Hâce Bâki Billâh ve müfessirimizin hocası Mirza Mazhar Cân-ı Cânân gibi velilerin kabirleri, asırlar boyunca şehre birçok ziyaretçi gelmesine sebep olmuştur.<sup>13</sup>

Çocukluğunda kendisine yol gösteren rüyalar gören Kâdî Senâullah'ın bu rüyalarında en etkili figür, büyük dedesi, dönemin büyük velilerinden Şeyh Celâleddîn el-Osmânî'dir.<sup>14</sup>

Senâullah Pânîpetî'nin ilk eğitimi hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak dönemdeki yaygın eğitim geleneği gibi o da eğitimine Pânîpet'te henüz çocuk yaşta Kur'an'ı ezberlemek ve mahallî ulemadan Arapçayı tahsil etmekle başlamış, daha sonra da Farsça öğrenmiştir. Ardından Delhi'ye gidip Şâh Veliyyullah Dihlevî'den fıkıh ve hadis dersleri almıştır. Zâhirî ilimlerdeki tahsilini tamamladıktan sonra Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Muhammed Âbid Sünnâmî'ye intisap ederek, şeyhinin tavsiyesiyle yine bir Müceddidî şeyhi olan Mazhar Cân-ı Cânân'a mürid olmuştur. On sekiz yaşına geldiğinde hem medrese ilimlerinden hem tasavvuftan icazet almıştır. Pânîpet'e dönerek bir yandan eser

<sup>11</sup> Mahmud Hasan Arif Zâkir, *Tezkire Kâdî Muhammed Senâullah Pânîpetî*, Lahor: Sekâfe İslâmiyye, 1995, s. 1; Şerif Abdülhay b. Fahreddin Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi'* ve'n-Nevâzır -el-I'lâm an fî Târîhi'l-Hind mine'l-A'lâm- Dâru İbn Hazm: 1420/1999, VII/942.

<sup>12</sup> Hindistan tarihi hakkında geniş bilgi için bkz. Azmi Özcan, "Hindistan/Tarih", *DİA*, XVIII, 75-81.

<sup>13</sup> Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", s. 321-322.

<sup>14</sup> Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", s. 323-324.

telif etmekle, diğer yandan talebe ve müridlerin yetişmesiyle meşgul olmuş, vefat edinceye kadar kadılık yapmıştır.<sup>15</sup>

1225/1810 tarihinde Pânîpet'te vefat edip, oraya defnedilmiştir.<sup>16</sup> Vasiyetnamesinde, Şeyhi Mazhar Cân-ı Cânân tarafından kendisine verilen şalın kefen olarak kullanılmasını istemiştir. Kabri, Mazhar-ı Cân-ı Cânân'ın zevcesinin kabri yanında bulunmaktadır.<sup>17</sup>

## 2.1. Hocaları

Mahalle hocalarından okumasının dışında, gençlik yıllarının başında eğitimine büyük oranda hocasının babası Şâh Abdurrahim'in kurduğu Rahimiyye medresesinde başlamıştır. Burada devrin ileri gelen âlimleri ve tarikat şeyhlerinden dersler almıştır. Alt kıtadaki geleneksel İslâm eğitimi ve araştırmalarına çok önemli katkılar sağlayan ve etkileri günümüze kadar devam eden iki önemli eğitim kurumu *Rahîmiyye Medresesi* ile *Medrese-i Dâru'l 'Ulûm-u Firengî Mahal'*dir. 1660' yılında Delhi'de kurulan Rahîmiyye Medresesi, Şâh Veliyyullah Dihlevî'nin babası Şâh Abdürrahîm'in idaresinde büyük gelişme göstermiş ve XIX. yüzyılın sonlarına kadar ilim ve araştırma merkezi olarak önemini korumuştur.<sup>18</sup> Şâh Veliyyullah ve oğulları Abdülazîz, Refüddin, Abdülkâdir ile torunları dâhil pek çok tanınmış âlim buradan yetişmiştir.<sup>19</sup> Rahîmiyye Medresesi, Hindistan Müslümanlarının entelektüel, ahlâkî ve dinî eğitiminde ve hayata bakışlarında çok önemli rol oynamıştır. Medresenin hocalığını babasından sonra, Mekke-i Mükerrreme ve Medine-i Münevver'deki hadis eğitiminden sonra 1732'den itibaren Şâh Veliyyullah devam ettirmiştir.

Tasavvuf vasıtasıyla Senâullah, iki müceddidin ruhi ve ıslahatçı enerjilerinden istifade etmiştir. Birisi hocası Şah Veliyyullah, diğeri de Nakşibendi tarikatının büyüklerinden, şeyhi Mazharı Cânı Cânân ve ondan önceki dört şeyhi tarikiyle onun da şeyhi olan Şeyh Sirhindî'dir.<sup>20</sup> Şimdi sırasıyla Senâullah Pânîpetî hocalarının hayatı ve kendisine etkilerinden kısaca bahsedelim:

### 2.1.1. Şâh Veliyyullah Dihlevî

Senâullah'ın en önemli hocası, asrının en büyük mütefekkirlerinden olan Şâh Veliyyullah Dihlevî (1703-1762)'dir. Dihlevî "Şâh Veliyyullah" diye meşhur

<sup>15</sup> Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", s. 324-325.

<sup>16</sup> Gulâm Server Lâhûrî ve Ömer Nasuhi Bilmen, onun 1216/1801'de vefat ettiğini söylemektedir. Bkz. Necdet Tosun, "Senâullah Pânîpetî", *DİA.*, XXXVI, 506; Ömer Nasuhi Bilmen, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, II/754.

<sup>17</sup> Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", s. 333.

<sup>18</sup> Mehmet Erdoğan, "Şah Veliyyullah Dihlevî", I/11x.

<sup>19</sup> Bu medreseler ve Hint-alt kıtasında din eğitimi hakkında geniş bilgi için bkz. M.Nuri Pakdemirli, Abdülhamit Birişik, "Hint Altkıtası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitimi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/2 (2013), 87-115; Abdülhamit Birişik, "Hindistan: VI. Hindistan'da İslâm Araştırmaları", *DİA*, XVIII, 94-101.

<sup>20</sup> Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", s. 327.



olmuştur. “Şâh” kelimesi “Melik” anlamına gelen Farsça bir sözcük olup, sûfler ve meşâyih hakkında kullanılmaktadır.<sup>21</sup>

Tam adı, Ahmed Kutbuddin b. Abdurrahim b. Vecihuddin el-‘Umerî ed-Dihlevî’dir. Şah Veliyyullah’ın doğum yeri hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları Delhi’yi zikrederken, bazıları Delhi civarındaki kendi köyü olan Muzaffernâgar’ın Pühlet köyüdür demektedir. Şah Veliyyullah, 1176/1762’da vefat etmiş ve Delhi’de Menhedîler kabristana defnedilmiştir.<sup>22</sup> Dihlevî’nin babası Şeyh Abdurrahim, Babürlü hükümdarı Evrengzîb (1658-1707) tarafından hazırlatılan *Fetâvâyı Alemgîriyye*<sup>23</sup> adlı mecmuanın hazırlanışında yer almış, kendi kurduğu Medrese-i Rahîmiyye’de müderrislik yapmıştır.<sup>24</sup>

Şâh Veliyyullah ilim ve tasavvufta meşhur olan bir ailedendir. Kendisinden başka babası ve çocukları da bu lakapla anılmıştır. Fıkıh, tefsir, tefsir usulü, kelâm, akâid, tasavvuf gibi muhtelif ilim dallarında eser veren Şah Veliyyullah, ayrıca biyografiler, şiirler, dinî ve siyasî konularla ilgili mektuplar da yazan çok yönlü bir âlimdir. O, dönemin içerisinde bulunduğu çalkantılı duruma çare arayanların önde gelenlerindedir. Batıların Müslüman ve diğer yerli halklara karşı olan niyetlerini zamanında keşfeden Dihlevî ve oğulları, bunların menfi etkilerini azaltıcı tedbirler almışlardır. Dihlevî ümmeti bir araya getirecek tarzda Kur’an eğitime önem vermiş, Kur’an’ı ülkede muhalefet edilmesine rağmen *Fethu’r-Rahmân fî Tercümeti’l-Kur’ân* ismiyle Farsça’ya çevirmiş, oğullarına bölge halklarını bütünleştirici bir dil olan Urdu’ca’yı özel hocalar marifetiyle öğretmiş ve onları Kur’an tercüme ve tefsirine yönlendirmiştir. Ayrıca toplumunun yaşadığı kargaşayı önlemek için üzerine düşeni yapmış, ileri gelenlere mektuplar yazmış, nasihatler etmiş, Müslüman toplumun yeniden dinî-ahlâkî ıslahını gaye edinmiştir. Bu çalkantılı dönemde Şâh Veliyyullah’ın sözleri ve eserleri Hindistan’da çabucak yayılmıştır.<sup>25</sup> Senâullah Pânîpetî, Şâh Veliyyullah’ın yetiştirdiği en önemli talebelerinden birisidir.<sup>26</sup>

Hindistan’da XVIII. yüzyıl İslâm düşüncesinde genel olarak ıslah fikri hâkimdir. Şâh Veliyyullah bu fikrin önemli temsilcisidir. Şâh Veliyyullah dinî ilimlerin ihyasına yeni bir hız kazandırdı ve yeni bir kelâm anlayışının temellerini

<sup>21</sup> Mehmet Erdoğan, “Şah Veliyyullah Dihlevî”, I/1x.

<sup>22</sup> Ebu’l-Hasan Ali Nedvî, *İslam Önderleri*, s. 149 vd; Mehmet Erdoğan, “Şah Veliyyullah Dihlevî”, I/1x.

<sup>23</sup> İlme ve âlimlere değer veren hükümdar Evrengzîb Âlemgir (slt. 1658-1707) meşhur Fetâvâ’l-Âlemgiriyye (el-Fetâvâ’l-Hindiyye ) isimli eseri ehil bir heyete hazırlattırmiştir. Bkz. Abdülhamit Birışık, “Hint Altkitasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmi Faaliyetler, Şahıslar, Eserler”, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, 17/2 (2004), 3-4; Mehmet Erdoğan, “Şah Veliyyullah Dihlevî”, I/11x.

<sup>24</sup> Siyalkutî, Muhammed Beşir, *eş-Şah Veliyyullah: Hayâtuhû ve Da’vâhu*, İslamabad: tarihsiz, s. 17.

<sup>25</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Tabakâtu’l-Müfessirîn*, II/721-723.

<sup>26</sup> Yusuf Ali Talal, “The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat”, s. 323.

atmıştır. Fıkıhçılarla mutasavvıflar arasındaki geleneksel soğukluğu gidermeye yönelik girişimlerde bulunup, vahdet-i vücûda dair lehte ve aleyhte katı görüşleri yumuşatarak, dinî araştırma ve anlama için yeni bir ruh ve heyecanın gelişmesini sağlamıştır. Şâh Veliyyullah'ın ders verdiği Medrese-i Rahîmiyye bu ıslah hareketinin merkezi olarak işlev görmüştür.<sup>27</sup> Hindistan'ın her tarafından ulemâ ve öğrenciler buraya akın etmişlerdir. Onun bu çalışmaları daha sonra oğulları ve talebeleri tarafından devam ettirilmiştir. XVIII. yüzyıldan sonra Hindistan'da faaliyet gösteren dinî eğitim kurumlarının pek çoğunun açılmasında Dihlevî ailesinin büyük katkıları olmuştur. Şâh Veliyyullah Dihlevî ile doruk noktasına ulaşan reformcular sülalesi, Nakşibendiyye tarîkatı içerisinde de gelişmiştir.<sup>28</sup>

Şâh Veliyyullah, Hint Müslümanlarının düşünce hayatını etkilediği gibi, dönemin birçok dinî akımına ilham kaynağı olmuş, tesirleri ölümünden sonra da devam etmiştir. İslâm'ın geleneksel değerlerini ön plana çıkarmak isteyen Diyûbendî hareketiyle, Batılı anlamda modernizasyonu savunan Seyyid Ahmed Han'ın Ali-garh hareketi gibi birbirinden çok farklı iki anlayışın ondan destek ve ilham alması kendisine verilen değeri göstermektedir.<sup>29</sup> Esasen Şâh Veliyyullah, İslâm düşüncesinin gelişen medeniyetin ışığında yeniden yorumlanmasını ve İslâm hukukunun özel bir coğrafi bölgenin kendine has şartlarına ve bölgenin içtimaî, dinî ve geleneksel yapısına göre yeniden ortaya konulmasını savunan son büyük klasik dönem âlimidir.<sup>30</sup>

Onun bu yaklaşımı temel dinî değerlerin tekrar ele alınmasına imkân hazırlamıştır. Şâh Veliyyullah karşılaştığı meseleleri dört Sünnî mezhepten biriyle çözmüştür. Onun İslâm hukukuna bu serbest yaklaşımı Hindistan şartlarına uygun düştüğü için sonraki nesiller üzerinde de iz bırakmış, aynı zamanda bütün İslâm dünyasını etkileyen bir düşünce reformu oluşturmuştur. Şâh Veliyyullah'ın bu yeni ictihad ruhu dar anlamdaki mezhepçiliğin ve taassubun karşısında olmuştur.<sup>31</sup> Kur'an'ı kendisi Farsça'ya, oğulları Abdülkâdir Dihlevî ile Refüddin Dihlevî de Urduca'ya çevirerek Müslümanlara İslâm'ın ana kaynağına ulaşabilme imkânı sağlamışlardır. Ayrıca oğullarıyla birlikte hadis ilmi çalışmalarına da yoğunluk

<sup>27</sup> Şükrü Özen, “Şah Veliyyullah, Hayatı, Mücadelesi ve Eserleri”, *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması*, İstanbul: Pınar Yay., 1992, s. 15; Cemalettin Özdemir, *Şah Veliyyullah Ahmed İbn Abdirrahim ed-Dehlevî Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989, s. 81.

<sup>28</sup> Zaferullah Halid Daudî, *Hadis Çalışmaları*, s.144, 146; Ethem Ruhi Fığlalı, “XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1983), 19; Mehmet Erdoğan, “Şah Veliyyullah Dihlevî”, I/11x vd.

<sup>29</sup> Şah Veliyyullah'ın ülkemizdeki etkileri hakkında geniş bilgi için bkz. Özgür Kavak, “Zor Zamanda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı” *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, 17/2, (2004), 120-122.

<sup>30</sup> Zaferullah Halid Daudî, *Hadis Çalışmaları*, s.136-144; Ebu'l-Hasan Ali Nedvî, *İslâm Önderleri*, s. 153-191.

<sup>31</sup> Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1996, s. 191; Hayrettin Karaman, “Şah Veliyyullah, Hayatı ve Eserleri”, *İctihad, Taklîd ve Telfik Üzerine Dört Risâle*, İstanbul: İz Yay., 2000, s. 116.

kazandırmış ve bu alana önemli katkılarda bulunmuştur. Şâh Veliyyullah'ın en büyük eseri *Hüccetullâhi'l-Bâliğa* Hindistan'da İslâm düşüncesinin klasikleri arasında yer almıştır. Çeşitli müellifler tarafından eserin ait olduğu ilim dalı ile ilgili farklı değerlendirmeler yapılmıştır.<sup>32</sup> *Hüccetullâhi'l-Bâliğa* İslam'a has zâhir ve bâtın bilgi kaynaklarından yola çıkarak dinin temel düşüncesini, kâinâta küllî bakışını yakalamaya ve parça bilgi ve hükümleri bu bakış açısından açıklamaya yönelik bir eser niteliğindedir.<sup>33</sup> Hatta Şiblî en-Nu'mânî'ye göre bu alanda Gazâlî, Râzî ve İbn Rüşd'ü bile geride bırakmıştır. Bu eserin tesirleri Cemaleddin-i Efgani, Reşid Rıza ve Muhammed Abduh'un çalışmalarında açıkça görülmüştür. Şâh Veliyyullah yeni bir kelâm anlayışının temellerini ortaya koymuş ve tefsirde zaman-mekân faktörünün önemine işaret etmiştir.<sup>34</sup>

### 2.1.2. Şeyh Muhammed Âbid Sunnâmî

Şeyh Muhammed Âbid Sunnâmî, Şeyh Mirzâ Mazhar Cân-ı Cânân'ın şeyhidir. Kâdî Senâullah, 1748 yılında Nakşîbendî tarikatına Şeyh Sunnâmî vesilesiyle intisab etmiştir. Aynı yıl Şeyh Sunnâmî'nin vefatı ile Şeyh Mirzâ'ya beyat etmiştir.<sup>35</sup>

### 2.1.3. Şeyh Mirzâ Mazhar Cân-ı Cânân

Mazhar Cân-ı Cânân hakkında Diyanet İslam Ansiklopedisinde Hamid Algar şu bilgileri vermektedir.<sup>36</sup> Hind yarımadasında etkili olan sûfî, şâir, âlim ve politikacılardan birisidir. Senâullah Pânîpetînin şeyhi, Nakşibendiyye-Müceddidiyye silsilesinin yayılmasında önemli rol oynayan Hindistanlı mutasavvıfın ismi, Şemsüddîn Habîbullâh Mîrzâ Mahzar Cân-ı Cânân b. Mîrzâ Cân b. Abdissübhân Dihlevî (ö. 1195/1781)'dir. Mahzar Cân-ı Cânân 1 Ramazan 1110'da (3 Mart 1699), ailesi Dekken'den Ekberâbâd'a (Agra) göç ederken Kâlâbâğ adlı küçük bir kasabada doğmuştur. Muhammed b. Hanefiyye yoluyla Hz. Ali soyundan geldiği söylenen Mirza Mazhar'ın ailesi, Kaşgal kabilesine mensuptur. Ailesi, Mirza Mazhar'ın babası Mirza Cân'ın Evrengzîb döneminde askerî bir göreve tayin edilmesi sebebiyle itibar görmüştür. Cân-ı Cânân'ın babası bir Çiştî şeyhine intisap ederek tasavvuf yoluna girince 1110 (1699) yılında bu görevinden istifa edip ailesiyle birlikte göç etmiş ve Mazhar bu yolculuk sırasında dünyaya gelmiştir.<sup>37</sup> Kendisine, babasının isminden kinaye olarak ve bir erkek çocuğun babasının asıl canı olduğunu ifade etmek üzere Cân-ı Cân adı verilmiştir. Bu adın Evrengzîb'in tavsiyesi üzerine konulduğu da rivayet edilmiştir. Ancak bu isim kısa

<sup>32</sup> Bu değerlendirmeler hakkında bkz. Hasenî, *Nüzhetu'l-Havâtır*, II/724; Bekir Topaloğlu, "Hüccetullahi'l-Bâliğa", *DİA*, XIX, 453; Mehmet Erdoğan, "Şah Veliyyullah Dihlevî", I/x1 vd.

<sup>33</sup> Mehmet Erdoğan, "Şah Veliyyullah Dihlevî", I/x1.

<sup>34</sup> Şah Veliyyullah görüşleri ve eserleri hakkında bkz. Erdoğan, "Şah Veliyyullah Dihlevî", I/1x-cii; Kavak, "Zor Zamanda Âlim Olmak", s. 117-145.

<sup>35</sup> Necdet Tosun, "Senâullah Pânîpetî", *DİA*, XXXVI, 506.

<sup>36</sup> Hamid Algar, "Mahzar Cân-ı Cânân", *DİA*, XXVIII, 195-196.

<sup>37</sup> Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", s. 327.

bir süre sonra Cân-ı Cânân (Câncânân) olarak değiştirilmiş, Farsça ve Urduca şiirlerinde kullandığı “Mazhar” mahlası zamanla adının bir parçası olmuştur.

Mirza Mazhar, babasının ölümünden kısa bir süre sonra Ekberâbâd’dan ayrılarak Delhi’ye gitmiştir. Başlangıçta tasavvufa pek az ilgi duyan Mazhar, Abdürresûl Dihlevî’den tefsir ve İmâm-ı Rabbânî’nin torunu Hacı Muhammed Efdal Siyâlkûtî’den hadis ve fıkıh tahsili görmüştür. Babasının mesleğini devam ettirmeyi düşünerek orduda bir görev almak için girişimde bulunup da başvurusu reddedildiği zaman, Çiştî velîlerinden Kutbüddin Bahtiyâr Kâkî’nin (ö. 633/1236), mânen, kendisine bütün gücünü mânevî arayışa vakfetmesi tavsiyesinde bulunduğu kaydedilmektedir. Mirza Mazhar, bunun üzerine Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Nûr Muhammed el-Bedâûnî’ye intisap etmiştir. Bedâûnî’ye bağlılığı onun vefatından sonra da devam etmiş ve türbesinde altı yıl süreyle inzivaya çekilmiştir. Bedâûnî son dönemlerinde ona bir mürşid aramasını söylediği için Şah Muhammed Zübeyr, Şah Hâfız Sa’dullah ve Muhammed Âbid Sünâmî adlı üç Nakşî-Müceddidî şeyhine daha intisap etmiştir. Şah Hâfız Sa’dullah bir şair olarak kabiliyetini geliştirmesine yardımcı olmuş; Muhammed Âbid Sünâmî de ona Kâdirî, Sühreverdi ve Çiştî tarikatlarına intisap etmesi için ayrıca destek vermiştir. Böylece Mazhar, Nakşibendî-Müceddidî silsilesinin dört ana kolunu kendi şahsında birleştirmiştir.

Sünâmî’nin vefatından (1160/1747) sonra yoğun bir şekilde irşad faaliyetine başlayan Mazhar, dergâhını Delhi’de kurarak Müceddidîliğin merkezinin, istikrarsızlığın hâkim olduğu Pencap’tan Delhi’ye kaymasını sağlamıştır. Halifelerini Gucerât, Pencap ve Dekken başta olmak üzere Hindistan’ın her tarafına göndermiş ve bazen onların faaliyet merkezlerini bizzat ziyaret etmiştir. 1750-1780 yılları arasında seyahati imkânsız kılan kargaşalı ortama rağmen Şeyh Mirzâ, Delhi’den Pânîpet’a gelerek halifesini defalarca ziyaret etmiştir.

1195 yılı Muharrem ayının başında dergâhının önünden geçmekte olan Şîf bir grubun taziye törenini görünce, tören hakkında onur kırıcı bir değerlendirme yapmıştır. 5 veya 7 Muharrem’de (1 veya 3 Ocak 1781) dergâhına gelen silahlı üç kişi tarafından vurulmuş, üç gün sonra da ölmüştür. Saldırganların, taziye törenini kınadığından dolayı kendisinden intikam almak isteyen Şîfler olduğu iddia edilmekteyse de bu konuda kesin bir delil bulunamamıştır.

Mirza Mazhar üç önemli halife yetiştirmiştir. Bunlardan tefsir ve hadis alanında otorite olan Senâullah Pânîpetî *Tefsîru’l-Mazharî* adlı eserini Mirza Mazhar’a ithaf etmiştir. Diğer halifesi Naîmullah Behrâîçî (ö. 1218/1803) Mazhar’ın hayatı, görüşleri ve uygulamaları hakkında *Makâmât-ı Mazhariyye* ve *Beşârât-ı Mazhariyye* adıyla iki kitap kaleme almıştır. Onun daha etkili halifesi Şah Gulâm Ali diye de tanınan Abdullah ed-Dihlevî’dir (ö. 1240/1824). Mürşidi hakkında *Makâmât-ı Mazhariyye* adlı bir eser yazan Gulâm Ali Dihlevî (İstanbul

1986), Mirza Mazhar'ın türbesinin yanında Hindistan'ın en önemli Müceddidî merkezi olan bir dergâh inşa etmiştir.

Şâh Veliyyullah, Mazhar hakkında: *"Bu zamanda Mirzâ Cân-ı Cânân gibisi hiçbir bölgede, hiçbir şehirde yoktur. Her kimde tasavvufî makamlara sülûk arzusu varsa onun yanına gitsin"*<sup>38</sup> diyerek onu övmektedir.

## 2.2. İlmî Kişiliği

İlim geleneğine sahip bir aileden gelen Senâullah Pânîpetî, Abdülazîz Dihlevî ve muasırları tarafından *"zamanının Beyhakî'si"* ve *"zamanının Tahâvî'si"* diye anılmıştır.<sup>39</sup> Hocası Mazhar-ı Cân-ı Cânân, Kâdî Senâullah'a, *"âlemü'l-hüdâ/hidâyet sancağı"* ünvanını vermiş ve onun hakkında *"Senâullah'ın derecesi, yükseklikte benimki ile aynıdır. Bana gelen her feyze ortaktır. Zâhir ve batın kemâllerini toplamada mevcudatın en azîzidir. Dînin kuvvetlendiricisi, yolumuzun nurlandırıcısıdır. Kıyamet günü bana; "Ne getirdin?" denilince; "Senâullah Pânîpetî'yi getirdim" diyeceğim. Onu görünce kalbimde heybet duygusu hâsıl oluyor. O, sâlih, takva ve diyanette adeta rûh-i mücessem gibidir. Melek huyludur."*<sup>40</sup> demiştir.

Mazhar-ı Cân-ı Cânân'ın halefi ve Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'nin hocası olan Abdullah Dehlevî, *"Makâmât-ı Mazhariyye"* adlı eserinde onun hakkında, *"Senâullah Pânîpetî, Rabbanî âlimlerin örneği ve Hakkın sevgili kullarından biri idi. Aklî ve naklî ilimlerde uçsuz derya idi. Fıkıh ve usûl ilimlerinde mezhepte ictihad derecesine yükselmişti. Fıkıh ilmine dair büyük bir eser yazmış, bu eserinde kaynak ve delilleriyle dört mezheb müctehidlerinin beyanlarını bildirmişti. Kendi fetvâlarında kuvvetli olan hususu ayrı bir risale hâlinde te'lîf etti. Usûl ilmine dair olan kendi izahlarını da ayrıca yazdı."*<sup>41</sup> demektedir.

Küçük yaşından itibaren aldığı güçlü Arapça ve Farsça eğitimi, on iki yaşında yüzlerce farsça beyit ezberlemesine ve eserlerinin çoğunu bu dille yazmış olmasına sebep olmuştur. Şâh Veliyyullah'ın babasının kurmuş olduğu Rahimiyye medresesindeki eğitiminde de önemli mesafeler kat etmiştir. Medresenin kütüphanesindeki eserlerin çoğunu, derslerinden arta kalan zamanlarda mütalaa ettiği söylenmektedir. Derslerde aldığı ciddi eğitimin yanında kendi gayretleri ve hocalarının ve bilhassa Şâh Veliyyullah'ın katkısı ile aynen hocası gibi serbest düşünce metoduna sahip olmuştur.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", s. 328-329.

<sup>39</sup> Hasan Ârif, Muhammed Faruk, *İmam Muhammed Senâullah el-Osmânî el-Müceddidî ve Tefsîru'l-Mazharî'sinde Metodu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ürdün: Külliye Dirâse el-Fıkhiyye, Âli Beyt Üniversitesi, 1998, s. 17; Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, VII/942; Necdet Tosun, "Senâullah Pânîpetî", *DİA*, XXXVI, 506; Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", s. 325.

<sup>40</sup> Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", s. 330-331.

<sup>41</sup> Heyet, *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*, s. 182

<sup>42</sup> Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", s. 325-326.

Rûhî eğitimin değerinin, bilginin pratiğe aktarılmasında olduğunu bilen büyük âlim ve sûfî Şâh Veliyyullah, Senâullah Pânîpetî ile özel ilgisini devam ettirmiş ve bu sebeple Senâullah'ı medrese eğitiminin sonlarına doğru, arkadaşı Şeyh Mirza Mazhar Cân-ı Cânân'a emanet etmiştir. Şâh Veliyyullah Mazhar Cân-ı Cânân'a mektup yazarak: *"Mevlevî Senâullah Mişkâtü'l-Mesabih ve Sahihayn'i ezberden okumaya devam ediyor. Şu anda o, hadis müellefatından Kütüb-i Sitte'nin tamamını hatta en meşhur müellefat olan on eserin hepsini öğretmeye ehliyetlidir. Bundan sonra sizin hizmetinizde inşallah kemalini tamamlar"* şeklinde Senâullah'ın mükteşebatını ve derecesini zikrederek, kemâlât yolunda ona rehberlik etmesini istemiştir. Ancak Şeyh Mirza o zaman henüz Şeyh Sunnâmî'nin hizmetinde olduğu için Senâullah'ı şeyhine havale etmiştir. Böylece Pânîpetî'nin genç âlimi Şeyh Sunnâmî tarafından tarikata kabul edilmiştir. Aynı yıl (1748) Şeyh Sunnâmî vefat edince Senâullah, Şeyh Mirza Mazhar Cân-ı Cânân'a ilk beyat eden kişi olmuştur.<sup>43</sup> Onun terbiye ve eğitiminde geçen birkaç yıldan sonra 1750 yılında Delhi dönüşünde ondokuz yaşında Şeyh Mirza Mazhar Cân-ı Cânân'ın halifesi olarak Pânîpetî'e geri dönmüş ve kadılık görevine atanmıştır. Bu göreve atanması sebebiyle ya da halkın fikhî meselelerini çözdüğü için *"kâdî"* unvanıyla anılmıştır. Bütün hayatını İslam Şeriatı'nın öğretim, izah, muhafaza ve intişarına adanmıştır.<sup>44</sup>

Senâullah vasiyetnamesinde, kendisinin, şeraiti izah, fıkha göre yaşama ve Müslüman kardeşlerinin tam bir şekilde takvaya bağlanmaları sorumluluğuna dair şunları yazmıştır: *"İslâm adaletinin hayat geçirilmesi durumunda, çağdaş toplumun menfaatlerinin feda edilmesi gerekeceğini farz etmek yanlıştır. Allah ittika üzere olanlara yardım eder. O halde, bu dairede kendini vazifeli sayan memurlarımdan her birine; şahsi heveslerden uzak durmayı, her hangi bir husustan etkilenerek asla nefesine tâbî olmamayı, aksine, hakikati ve hükümlerini, sadece en sağlam kaynaklar üzerine bina etmelerini tavsiye ederim"*<sup>45</sup>

Senâullah Pânîpetî'nin iki eşinden biri olan Bîbî Acîbe'nin tasavvuf yolunda ilerleyip, Mazhar Cân-ı Cânân'ın halifesi olduğu bildirilmektedir. Kaynaklarımızda Senâullah Pânîpetî'nin kendisinden sonra halife bıraktığına dair bilgi bulunmamaktadır. İstanbul'a gelen ve Üsküdar'daki Selimiye Dergâhında gömülü olan Kara Seyyah Hacı Ahmed Efendi'nin Mazhar'ın halifelerinden Senâullah Hindî'den icâzetli olduğu nakledilmekteyse de Mazhar'ın Senâullah Pânîpetî ve Senâullah Senbhelî adlarında iki halifesi bulunduğu için bu icâzetin hangisinden alındığı kesin olarak bilinmemektedir.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", s. 328-329.

<sup>44</sup> Necdet Tosun, "Senâullah Pânîpetî", *DİA*, XXXVI, 506; Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", s. 326-327.

<sup>45</sup> Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", s. 331.

<sup>46</sup> Necdet Tosun, "Senâullah Pânîpetî", *DİA*, XXXVI, 506-507.

### 3. Senâullâh Pânîpetî'nin Eserleri

Rahimiye medresesindeki hocalarının sahip olduğu dindarlık, fedakârlık ve yetkinlik çerçevesinde Kâdî Senâullah, seçkin hocalara talebelik yapması sayesinde mümtaz bir Kur'ân ve Hadis bilgisine sahip olmuştur. Senâullah Pânîpetî'nin tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf gibi çeşitli sahalarda te'lif ettiği otuz üç eserinden sadece sekiz tanesi basılmıştır. Şehy Mirza'nın arzusu ile Hz Peygamber'in biyografisi mevzusunda Fıkhu's-Sünne'yi yazmıştır. Eserlerinin büyük çoğunluğu tasavvufa dairdir. Şeyh Mirza Mazhar'dan sonra Nakşibendi tasavvufu hakkındaki meselelerde en çok müracaat edilen kişi olmuştur. 10 ciltlik *Tefsîru'l-Mazharî* isimli eseri hem fıkha hem de tasavvufa büyük katkı sağlamıştır. Şimdi sırasıyla eserleri hakkında kısa bilgiler verelim.<sup>47</sup>

#### *Tefsir*

1. *et-Tefsîru'l-Mazharî*, Bu Arapça tefsir Hindistan'ın Delhi ve Haydarâbâd şehirlerinde on cilt halinde yayımlandıktan sonra Pakistan'da da neşredilmiş (Quetta 1412/1991), ayrıca Abdüddâim el-Celâlî tarafından Urduca'ya çevrilerek yayımlanmıştır (Delhi 1960-1968; Karaçi 1980). Ömer Nasuhi Bilmen'in *Tefsir Tarihi* isimli eserinde "*Muhammed Senâullah (ö.h.1216); "et-Tefsîru'l-Mazharî" isimli eseri bir cilttir ve Hint'te basılmıştır"*<sup>48</sup> denilmektedir.

2. Tefsîr-i Penc Âyet ez Evvel-i Sûre-i Bakara Be Tarîkai Sûfiyye-i Sâfiyye, Yazma.

3. Cevâhirü'l-Kur'ân, Kur'an âyetlerinin indeksidir.

#### *Hadis*

1. Risâle-i Çîl Hadîs Me'a Şerh ve Beyan, Yazma.

2. Terceme-i Şemâil-i Tirmîzî, Yazma.

#### *Fıkıh*

1. Fetevâ-i Mazharî (Kâdî'nin torunu Mevlevî Abdusselam tarafından derlenmiş), Yazma.

2. Risâle-i Penc Rûzi Der Usûl-i Fıkıh, Yazma.

3. Risâle-i Fıkıh Der Mezâhib-i Erbe'a, Yazma.

<sup>47</sup> Senâullah'ın Pânîpetî'nin eserleri hakkında etraflı bilgiler için bkz. Yusuf Ali Talal, "The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat", s. 332-336; Necdet Tosun "Senâullah Pânîpetî", *DİA*, XXXVI, 507; Ömer Nasuhi Bilmen, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, II/753-754; Faruk Muhammed Ârif Hasan *İmam Muhammed Senâullah el-Osmânî el-Müceddidî ve Tefsîru'l-Mazharî'sinde Metodu*, Dan. Dr. Abdülkerim ez-Zükka, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Külliye Dirâse el-Fıkhiyye, Ürdün Âli Beyt Üniversitesi, 1998. s. 26-28.

<sup>48</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, II/754.

4. Mâ Lâ Büdde Minhu, Hanefî mezhebine göre yazılmış Farsça bir ilmihal kitabı olan eser, Kanpur, 1873, Urduca olarak yayınlanmıştır. Tercüme edilmiş şekliyle Râh-ı Necât veya Keşfu'l-Hucce (Hanefî Fıkhının Temel El Kitabı) ismiyle yayınlanmıştır. (Kanpûr 1873; Delhi 1956) 1989 da Hakikat Kitabevi tarafından da bastırılmıştır.

5. Risâle Der Hükm-i Serûd ve Ğinâ, Yazma.

6. El-Ahzubi'l-Akvâ, Yazma.

7. Menâru'l-Ahkâm, Yazma.

#### *Tasavvuf*

1. İrşâdü't-Tâlibîn (Tasavvufî âdâb ve seyr ü sülûk konularını ele alan Farsça bir eserdir (Delhi 1899)

2. Tezkiretü'l-İlm ve'l-Meârif, Yazma.

3. Risâle-i İhkâk der Redd-i İ'tirâdât-ı Şeyh Abdilhakk Muhaddis Dehlevî Ber Kelâm-ı Hazreti Müceddid, Yazma. Abdülhak ed-Dihlevî'nin İmâm-ı Rabbânî'ye yönelttiği eleştirilere cevap mahiyetinde Farsça bir eserdir (Ahmed Münzevî, III, 1479).

4. Risâle der Şübühât ber Kelâm-ı İmâm-ı Rabbânî, Yazma

5. Risâle der Beyân-ı Evlâd-ı İmâm-ı Rabbânî, Yazma.

6. Fevâid-i Seb'a, Yazma.

7. Keyfiyyât-ı Murâkabe ve Ezkâr-ı Şerî'a, Yazma.

8. Risâle der Evrâd ve Vezâif, Yazma.

9. Risâle-i Telhîs Hevâmî, Yazma.

#### *Teoloji*

1. Risâle der Takdîs-i Valideyi'l-Mustafâ, Yazma.

2. Risâle der Akâid-i Hakka, Yazma.

3. Risâle der Redd-i Mut'a, Yazma.

4. Risâle der Redd-i Revâfiz, Yazma.

5. es-Seyfü'l-Meslûl, Şîa'yı eleştiren Farsça bir kitaptır (Delhi 1262/1846)

6. Risâle-i Şemşîr-i Berahnâ, Yazma.

#### *Muhtelif*

1. Hakîkatü'l-İslam, İslâmiyet'e göre kişinin görevleri ve üzerindeki haklar konusunu ele alan Farsça bir eserdir (Leknev 1844; İstanbul 1990).



2. Tezkiretu'l-Mevtâ ve'l-Kubûr, Farsça'dır. (Lahor 1288/1871; İstanbul 1990).

3. Tezkiretu'l-Meâd, Ölümünden sonraki hayata dair Farsça küçük bir risâledir (Kanpûr 1280/1863).

4. Faslu'l-Hitâb fî Nasîhat-ı Üli'l-Elbâb, Yazma.

5. Risâle der Zikr-i Neseb-i Ethâr ve Ezvâc-ı Mübâreke ve Evlâdı Âlî Gevher-i Server-i Âlem(a.s),Yazma.

6. Risâle-i Hoceste Güftâr der Menâkıb-ı Ensâr(r.a.), Yazma.

7. Risâle be Sûret-i Mektûb be Mevlevî Muhammed Sâlâr der Semâ, Yazma.

8. Risâle fi'l-'Uşr ve'l-Harâc, Yazma.

9. Risâle der İbâhât ve Hürmet-i Sürûd, Mûsikinin dinî hükmüne dair Farsça bir risâledir.

### **Sonuç**

Hind alt kıtası, gerek insan mozaïği, gerek içinde barındırdığı farklı din ve kültürler, gerekse burada konuşulan diller sebebiyle her zaman ilgi odağı olmuştur. Bölgenin coğrafi yapısı kadar köklü Hind düşünce ve felsefesi de pek çok kimsenin dikkatini çekmiş ve üzerinde çalışılmaya değer kabul edilmiştir. Biz bu çalışmamızda Hind alt kıtasında meşhur fakat bizim coğrafyamızda pek bilinmeyen tefsirlerden birisi olan *Tefsîru'l-Mazharî'nin* müellifi Kâdî Senâullâh Pânîpetî'nin hayatı, hocaları ve ilmî şahsiyetini, imkân nispetinde tanıtmaya çalıştık. Böylelikle Hind alt kıtası işârî tefsir geleneği hakkında özet bilgiler vermeye çalıştık. Bundan sonraki çalışmalarımızda alt kıtadaki işari tefsir örneklerinden misaller ortaya koymaya gayret edeceğiz.

Hint alt kıtası tasavvufunun önde gelen şahsiyetlerinden ve önemli müfessirlerinden birisi olan Kâdî Muhammed Senâullah Pânîpetî, eserleriyle kendi dönemine ve sonraki dönemlere etki etmiş önemli bir müfessirdir. Hocaları ve döneminde yaşayan ilim ehli tarafından kendisine ilmî müktesebatını ifade eden değişik ünvanlar verilmiştir. Tefsir, hadis, fıkıh âlimi ve mutasavvıf olan Muhammed Senâullah, zâhirî ilimlerdeki tahsilini tamamladıktan sonra Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Muhammed Âbid Sünnâmî'ye intisap ederek, şeyhinin tavsiyesiyle yine bir Müceddidî şeyhi olan Mazhar Cân-ı Cânân'a mürid olmuştur. On sekiz yaşına geldiğinde hem medrese ilimlerinden hem tasavvuftan icâzet almıştır. Pânîpet'e dönerek bir yandan eser telif etmekle, diğer yandan talebe ve müridlerin yetişmesiyle meşgul olmuş, vefat edinceye kadar kadılık yapmıştır.

Hind alt kıtasındaki İslâmî ilimler ve özellikle de tasavvufu hakkında ülkemizde yeterince çalışma yapılmamıştır. İslâm'la tanışmasından bugüne kadar İslâm dünyasının önemli bir parçası olarak gelmiş olan Hint alt kıtası, İslâm

medeniyetine katkıları sebebiyle ihmal edilmemesi gereken önemli bir bölgedir. Batı bunun farkında olarak özellikle XVIII-XX. yüzyıllarda alt-kıtayla ilgili çok derin araştırmalar yapmış ve kurumlar oluşturmuştur.

### Kaynakça

- Algar, Hamid, "Mahzar Cân-ı Cânân", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, 195-196.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tabakâtu'l-Müfessirîn Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Birişik, Abdülhamit, "Hindistan-Din", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII, 96-97.
- , "Hindistan: VI. Hindistan'da İslâm Araştırmaları", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII, 94-101.
- , "Hint Altkıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, 17/2 (2004).
- Daudî, Halid Zaferullah, *Pakistan ve Hindistan'da Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Erdoğan, Mehmet, "Şah Veliyyullah Dihlevî Hayatı ve Eserleri", Şah Veliyyullah Dihlevî, Hücetullahi'l-Bâliğa, (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Faruk Muhammed Ârif Hasan "İmam Muhammed Senâullah el-Osmânî el-Müceddidî ve Tefsîru'l-Mazharî'sinde Metodu" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ürdün: Külliye Dirâse el-Fıkhiyye, Âli Beyt Üniversitesi, 1998.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, "XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, (1983).
- Hasenî, Şerif Abdülhay b. Fahreddin, *Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır - el-l'lâm an fî Târîhi'l-Hind mine'l-A'lâm*, - Dâru İbn Hazm, 1420/1999.
- Heyet, "Senâullah-i PâniPütî", *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, 1992.
- Karaman, Hayrettin, "Şah Veliyyullah, Hayatı ve Eserleri", *İctihad, Taklîd ve Telfîk Üzerine Dört Risâle*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Kavak, Özgür, "Zor Zamanda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı" *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, 17/2 (2004).
- Keskioğlu, Osman, *Nüzulünden İtibaren Kur'ân-ı Kerim Bilgileri(Ulûm-ı Kur'ân)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Konukçu, Enver "Babürlüler", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IV, 402-403.
- Meriç, Cemil, *Hint Edebiyatı*, Dönem Yayınları, İstanbul tarihsiz.
- Nedvî, Ebu'l-Hasan Ali, *İslâm Önderleri Tarihi*, (çev. Yusuf Karaca) İstanbul: 1992.
- Nizami, Khaliq Ahmed, "Hindistan:Din", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII, 85-95.
- Özcan, Azmi, "Hindistan:Tarih", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII, 75-81.
- Özdemir, Cemalettin, *Şah Veliyyullah Ahmed İbn Abdirrahim ed-Dehlevi Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

- Özen, Şükrü, “Şah Veliyyullah, Hayatı, Mücadelesi ve Eserleri”, *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması*, İstanbul: Pınar Yayınları, 1992.
- Pakdemirli, M.Nuri- Bırışık, Abdülhamit, “Hint Altkitası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitimi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/2 (2013).
- Siyalkutî, Muhammed Beşir, *eş-Şah Veliyyullah: Hayâtuhû ve Da'vâhu*, İslamabad tarihsiz.
- Talal, Yusuf Ali, “The Life and Works of Qâdî Thanâ Allah of Panipat”, (çev. Mehmet Eren), *Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, (1996).
- Topaloğlu, Bekir, “Hüccetullahi'l-Bâliğa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 453.
- Tosun, Necdet, “Senâullah Pânîpetî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVI, 506.
- Zâkir, Mahmud Hasan Arif, *Tezkire Kâdî Muhammed Senâullah Pânîpetî*, Lahor: Sekâfe İslâmiyye, 1995.



e-ISSN: 2148-0494

*derglabant* (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2016, Cilt:4, Sayı:8, 4:86-103

Gönderim Tarihi: 17.11.2016

Kabul Tarihi: 22.11.2016

## EMSÂLÜ'L-KUR'AN BAĞLAMINDA HAKÎM ET-TİRMİZÎ'NİN EL-EMSÂL MİNE'L-KİTÂB VE'S-SÛNNE ADLI ESERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Süleyman KAYA\*

### Öz

Emsâlü'l-Kur'an, Kur'an üslubunun önemli özelliklerinden birisidir. Bu sebeple konuyla ilgili çalışmalar erken dönemde başlamıştır. Hakîm et-Tirmizî'nin "*el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*" isimli eseri de bu çalışmalardan birisidir. Önemli bir mutasavvıf olan Hakîm bu çalışmasında konuyu büyük ölçüde işârî-bâtînî yorum kapsamında değerlendirmiştir. Bu makalede, önce Emsâlü'l-Kur'an'ın kavramsal çerçevesine, Kur'an üslubu açısından önemine ve konuyla ilgili erken dönemde telif edilen başlıca eserlere yer verilmiştir. Sonra da Hakîm'in ilgili kitabının bu anlamda önemine vurgu yapılarak eser muhteva açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır. İki ana bölümden oluşan eserin birinci bölümünde Kur'an'da geçen bazı emsallerin konu edinildiği, ikinci bölümde ise hadislerde, bazı rivayetlerde ve âlimlerin kullandığı halk arasında yaygın olan emsaller üzerinden yorumlar yapıldığı görülmüştür. Giriş bölümündeki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Hakîm'in işârî-bâtînî ağırlıklı bir yorumu tercih ettiği tespiti yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Emsâlü'l-Kur'an, Hakîm, yorum, belâgat

### IN THE CONTEXT OF AMTHAL AL-QURAN, AN ASSESSMENT OF AL-AMTHAL MIN AL-KITAB WA AS-SUNNAH OF HAKIM ET-TIRMIDHI

### Abstract

Amthâl al-Quran is one of the important characteristics of the Quranic style. Therefore, studies about the subject have begun in the early dates. The book of Hakim et-Tirmizi called *al-Amthal min al-Kitab wa as-Sunnah* is one of these studies. Hakim who is a well-known sufi is to assess the subject on a large scale within the scope of ishari-batini comments. In this article, first of all, the conceptual framework of Amthal al-Quran, its importance in terms of the Quranic style and some books regarded the subject written in the early times have been dealt with. Then, emphasizing the importance of the relevant book of Hakim in this sense, the book has been tried to be evaluated in terms of the content of it. The book has two chapters. In the first, some amthals in the Quran have been dealt with, and comments about amthals prevailing in hadiths, some narrations and among public has been given. As understood from the explanation in the introduction, it has been found that Hakim has preferred a comment ishari-batini oriented.

**Keywords:** the Quran, amthal al-Quran, Hakim, comment, eloquence

\* Yrd. Doç. Dr., AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, suleymankaya@ibu.edu.tr

## Giriş

Emsâl'in, bütün dillerde var olan bireyler arası bir anlatım şekli olduğu ifade edilmektedir.<sup>1</sup> Çünkü herhangi bir konuyu veya özellikle de soyut içerikli bir meseleyi yaygın, folklorik, halka mal olmuş, toplumun ürettiği ifadelerle veya toplumsal muhayyilede yer tutmuş örneklerle anlatmak daha anlaşılır kılmaktadır. Tarihî, edebî, sosyolojik birçok sebebe bağlı olarak ortaya çıkan bu üslup<sup>2</sup> Belâgat ilmi çerçevesinde çeşitli şekillerde sınıflandırılmış, farklı şekillerde isimlendirilmiştir.<sup>3</sup> Bir anlatım şekli olan bu üslubun inzâl dönemi öncesinde Arapçanın da özelliklerinden birisi olduğu, hatta bu özelliğini bugün de devam ettirdiği bilinmektedir.<sup>4</sup>

Kur'an'da bir üslup hususiyeti olarak yer alan emsâlü'l-Kur'an'ın Türkçede temsîlî teşbihlere ve istiâreye daha uyumlu olduğu belirtilmektedir.<sup>5</sup> Bu anlatım şekli zaman içerisinde halk tarafından kullanılan mesele dönüştürmekte, buna da atasözü denmektedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla insanlar arasındaki iletişim dilini esas alan vahyin Arap toplumuna hitabında dillerinde mevcut olan bu üslubu da kullanması gayet tabiidir.<sup>7</sup> “Onların sana getirdikleri hiçbir temsil yoktur ki, (onun karşılığında) sana doğrusunu ve daha açığını getirmeyelim” ( وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ )<sup>8</sup> âyeti bunu açıkça ifade etmektedir. Ayrıca, “Andolsun ki biz, öğüt alsınlar diye, bu Kur'an'da insanlara her türlü misali verdik.” ( وَلَقَدْ صَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا )<sup>9</sup> âyetinde ifadesini bulduğu gibi anlatılan meseleyi daha anlaşılır kılma amacına matuf bu üslup, Kur'an'ın hitap şekillerinden birisidir. Ancak vahiy kaynaklı olduğu için Kur'an'ın kullandığı bu anlatım tarzına ayrı bir

<sup>1</sup> Mufaddal b. Seleme b. Âsım ed-Dabî, *el-Fâhir fi'l-Emsâl* (muhakkikin açıklamaları), (nşr. Muhammed Osman), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011, s. 7; Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972, c. I, s. 488; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ), Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996, c. II, s. 1042.

<sup>2</sup> Ahmed Emin, *Feyzu'l-Hâtir*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdatü'l-Mısıriyye, tarihsiz. c. VIII, s. 229.

<sup>3</sup> Ahmed Emin, c. VIII, s. 229; İyd Cemâleddin Mâ Yung Cung, *Emsâlü'l-Kur'aniyye Dirâse Lugaviyye*, (Âlu'l-Beyt Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü Yüksek Lisans Tezi), Ürdün: 2005, s. 33.

<sup>4</sup> M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgât)*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989, s. 22; Hannân İsmâil-Nezzâl Amâyirah, Fevzi Süheyl, “Lugatü'l-Meseli'l-Arabî Dirâseten Vasfiyyeten Tahliyyeten”, *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'l-Buhûsi'l-İnsâniyye*, 2/1 (2014), 61; Nesrin Tâhir Melek, “el-Emsâl fi'l-Edebi'l-Arabî ve'l-İslâmî Dirâseten Tahkîkiyyeten”, *İktaislâmîka*, 1/1 (2013), 83, 87; Dursun Ali, Türkmen, “Arap Dilindeki Mesellerin Oluşumunda Kur'an'ın Etkisi”, *EKEV Akademi Dergisi*, 24 (2005), 178.

<sup>5</sup> Bkz. Bilgegil, s. 148, 162; Mustafa Ayyıldız-Hamdi Birgören, *Edebiyat Bilgi ve Kuramları*, Ankara: Akçağ Yay., 2009, s. 356-361; Mustafa Uzun, “Temsil”, *DİA*, XXXX, 436.

<sup>6</sup> Türkmen, s. 179; İsmail Durmuş, “Mesel”, *DİA*, XXIX, 293; İsmail Durmuş-İskender Pala “İstiâre”, *DİA*, XXIII, 317.

<sup>7</sup> Bkz. Murat Sülün, *Kur'an Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*, İstanbul: Ensar Yay., 2013, s. 39-52, 82.

<sup>8</sup> Furkân 25/33.

<sup>9</sup> Zümer 39/27.

değer atfedilmiş, her yönüyle edebiyat kriterleri ve gramer kuralları ile izahının doğru olmayacağı belirtilmiştir.<sup>10</sup>

İnzâl dönemi sonrasında emsâl, Kur'an'da, hadiste ve toplumun kendi içerisinden ürettiği meseller şeklinde farklı kategorilerde ele alınmış, Arap dilbilim çalışmalarının sistemleşmesine paralel olarak sonraki dönemlerde Belâgat ilminin beyân kısmının alt başlıklarında sınıflandırılarak teşbih, istiâre, temsîl bahisleri içerisinde çeşitli açılardan işlenmiştir.<sup>11</sup> Nitekim emsâlü'l-Kur'an da erken dönemlerdeki gibi müstakil şekilde ele alınan bir konu olmanın ötesinde Belâgat ilmi çerçevesinde i'câzü'l-Kur'an veya eğitim yöntemleriyle ilişkilendirilerek değerlendirilmeye başlanmıştır.<sup>12</sup> İlerleyen döneme ait bu detaylar çalışmamızın dışında kalmaktadır.

Emsâlü'l-Kur'an konusu makalemizde, Kur'an, hadis ve atasözleri bağlamında temsîlî anlatımı konu edinen eserler kaleme almanın önemli hale geldiği ve hatta âdet edinildiği erken döneme ait eserlerden birisi olan Hakîm'in "el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne" adlı eseri çerçevesinde değerlendirilecektir. Çünkü Hakîm, bu dönemde konuyla dair eser verenler arasında tasavvufî yönüyle öne çıkmış önemli bir şahsiyettir.<sup>13</sup> Kur'an'ın temsîlî anlatımlarını zâhirî anlamlarının ötesine taşıyarak işârî-bâtınî yaklaşımla değerlendirmek mutasavvıflarca önemsenen bir husustur.<sup>14</sup> Nitekim Hakîm'in bahse konu eserinde işârî-bâtınî yönelim açıkça görülebilmekte ve ilgili telif bu yönüyle farklılık arz etmektedir. Ama biz konumuzla ilişkilendirme adına önce emsâlü'l-Kur'an meselesine temas edecek, Kur'an üslubu olarak bu meselenin önemine vurgu yapmaya çalışacak, ardından ilgili literatürü vererek çok gündeme getirilmeyen Hakîm'in konuya dair eserini önemi ve muhtevası açısından değerlendirmeye çalışacağız.

<sup>10</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul: İFAV Yay., 1993, s. 76, 77; Sülün, s. 42; Bedrettin Çetiner, "Mesel", *DİA*, XXIX, 299.

<sup>11</sup> Zerkeşî, c. I, s. 488-492; Seyyid Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999, s. 219; el- Ali Cârîm-Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-Vâdiha*, Dâru'l-Meârif, 1999, s. 18; Ayrıca bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, (çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun), İstanbul: Mana Yay., 2015, s. 160-166; Osmân Abdülmün'im Abdülazîz, "Fevâidu Darbi'l-Emsâl fi'l-Kur'ani'l-Kerîm", *Mecelletü Külliyyeti'l-İslâmiyye*, 30 (2012), 10.

<sup>12</sup> Muhammed Saîd Ramazan Bûtî, *min Revâi'il-Kur'an*, Dımeşk: Mektebetü'l-Fârâbî, tarihsiz, s. 182; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, İstanbul: İFAV, 2013, s. 134; Bkz. İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, İzmir: Işık Yay., 1995, s. 189-203; Yusuf Batar, "Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsâlü'l-Kur'an", *İslâmî İlimler Dergisi*, 8 (2013), 323-346; Süleyman Koçak, "Kur'an'da Mesellerle Anlatımın Eğitim Açısından Değeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9/1 (2009), 187-215.

<sup>13</sup> Bkz. Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (edit. İs'âd Abdulhâdî Kindîl), Mısır: Meclisü'l-A'la li Şüûni'l-İslâmiyye, 1974, 353; Muhammed İbrâhîm Ceyûşî, *el-Hakîm et-Tirmizî Dirâse li Âsârihi ve Efkârihi*, Kahire: Dâru'n-Nehda, tarihsiz., s. 193.

<sup>14</sup> Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara: AÜİF Yay., 1974, s. 307.

## 1. Emsâlü'l-Kur'an: Kavramsal Çerçeve

Emsâlü'l-Kur'an, hem geçmişte hem de günümüzde tefsirin ve Arap dilbiliminin konusu olagelmıştır. Konunun ilgili ilim dallarındaki detaylarına girmeden bize kılavuzluk edecek ölçüde kavramsal çerçevesini, bu kapsamda telif edilen ilgili literatürün temel eserlerini, sonra da önemini ele almaya çalışacağız.

### 1.1. Emsâl Kavramının Lugat Anlamı

“el-Emsâl/الأمثال”, el-mesel/المثل kelimesinin çoğulu olup lugatta, şibih, nazîr, delil, hüccet, bir nesnenin sıfatı şeklinde açıklanmaktadır. Bu, “*Aralarında kurulan bir ilişkiden dolayı bir şeyin bir şeye benzetilerek anlatılması*”nı ifade etmektedir. Meselâ, Kur'an'da “*Takvâ sahiplerine vâdolunan cennetin özelliği (şudur): Onun zemininden ırmaklar akar. Yemişleri ve gölgesi süreklidir.*” (مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ ) (تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أَكْلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا) 15 âyetinde cennet ırmağa, yemişe ve gölgeye benzetilerek anlatılmıştır. Aynı kökten gelen “misl/المثل”, şekil, miktar ve hatta manayı da içine alan bir benzerliği “şibh/الشِّبْه” anlatmak için kullanılır. Çoğulu “müsül/المثُل”dür. Buradaki benzerlik, sözlü veya yazılı anlatımda iki şey arasında benzeşen yön itibarıyla kurulan bir ilişki olabildiği gibi, yine iki şey arasındaki miktar, vasıf/şekil benzeşmesi “şibh/الشِّبْه” de olabilmektedir.<sup>16</sup> Bu sebeple antropomorfizme sebebiyet vermeme adına Kur'an'da verilen mesellerin farkına vurgu yapmak için Cenâb-ı Allah ile ilgili olarak “*O'nun hiçbir benzeri, dengi yoktur.*” (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) 17 ve dolayısıyla “*Taptığınız şeyler ile Allah arasında benzetmeler yapıp durmayın*” (فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ) 18 âyetlerine dikkat çekilmiştir. Kur'an'da “darabe” (ضرب) fiilinin farklı kalıplarıyla birlikte de kullanılan bu üslup toplum arasında yaygınlaşarak “Darb-ı mesel” (Atasözü) haline dönüşebilmektedir.<sup>19</sup>

### 1.2. Emsâl Kavramının Terim Anlamı

“Mesel”, “*halk arasında kabul görüp yayılmış ve meşhur olmuş düstur ve hikmet taşıyan kinayeli veciz sözler*” veya “*lafız ve anlam itibarıyla birey ve toplumun konsensüs oluşturduğu anlamı iyi anlatan kısa ve güzel ifadeler*” şeklinde

<sup>15</sup> Ra'd 13/35.

<sup>16</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, (nşr. Abdühamîd Hendâvî), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002, c. IV, s. 118; Râğîb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1997, s. 759; Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Mehrân el-Askerî, *Kitâbu Cemherati'l-Emsâl*, (tahric. Ahmed Abdüsselâm-Muhammed Saîd b. Besyûnî Zeğlûl), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988, s. 11; Zerkeşî, c. I, s. 490; ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire: Dâru'l-Meârif, tarihsiz., s. 4132-4136; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993, s. 282; Ebû Zeyd, s. 130, 131; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2013, s. 174.

<sup>17</sup> Şûrâ 42/11.

<sup>18</sup> Nahl 16/74.

<sup>19</sup> el-Askerî, s. 11; Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, (şerh. Naîm Zerzur), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983, s. 349; İyd Cemâlüddin, s. 23.

tanımlanabilir.<sup>20</sup> Meselde en önemli unsur kısa/veciz bir ibare kullanarak güzel bir benzetmeyle en net ve doğru anlamı kinayeli bir şekilde ifade etmektir.<sup>21</sup> Tef'îl bâbından “Temsîl” ise, “iki şey arasında belli noktalardaki benzerlik veya uyuşmadan hareketle başka noktalarda da benzer oldukları sonucunu çıkarmak veya sanki görüyormuşçasına bir şeyi tasvir etmek”<sup>22</sup> şeklinde açıklanmaktadır. Bu sebeple ilgili üslubun, alegori ve sembolleri kullanarak özellikle soyut meseleleri insanın bildiği veya gördüğü şeyler üzerinden tasavvur etmesini sağlayan son derece etkili bir anlatım şekli olduğu kabul edilir.

Kur'an'da sıkça kullanılan ve emsâlü'l-Kur'an olarak isimlendirilen bu üslup onun anlatımdaki ayrıcalığının en önemli özelliklerinden biri olarak görülür<sup>23</sup> ve şöyle tanımlanır: “Anlamın ve amacın insan ruhunda iz bırakacak veya hayranlık uyandıracak şekilde kısa ve özlü olarak ifade edilmesidir.”<sup>24</sup>

Emsâlü'l-Kur'an, Belâgat ilmi çerçevesinde “mesel” kavramının açıktan kullanılıp kullanılmamasına göre “Temsîl-i musarrâh”, “Temsîl-i kâmine” diye iki guruba ayrılarak incelenmekte,<sup>25</sup> “Teşbîh-i temsîliyye”, “Teşbîhu'l-mürekkeb”, “İstiâre-i temsiliyye”, “Meselü'l-Kıyâsî” veya “Temsîl” başlıkları altında ele alınmaktadır.<sup>26</sup> Tarihî bir olayla,<sup>27</sup> içinde bulunulan durumla<sup>28</sup> ilişkilendirilen meseller tarihî/kasasî, hâlî ve vasfî olarak da guruplandırılmışlardır.<sup>29</sup> Tarihî olanlara gerçekleşmiş bir olaydan hareketle yapıldığı gerekçesiyle temsîl, diğerlerine de emsâl şeklinde ikili bir tasnif de söz konusudur.<sup>30</sup>

Emsâlü'l-Kur'an, Belâgat ilminin çeşitli dallarında değerlendirilirken Kur'an'a özgü bir üslup tarzı oluşuna ve vahiy temelli yapısına vurgu yapılmaktadır.<sup>31</sup> Böylece bir yandan belâgat boyutuna dikkat çekilirken diğer

<sup>20</sup> Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Seâde*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985, c. I, s. 247; Cerrahoğlu, s. 174; Veli Ulutürk, *Kur'an'da Temsîlî Anlatım*, İstanbul: İnsan Yay., 1995, s. 11; Melek, s. 82.

<sup>21</sup> ed-Dabî, (muhakkikin açıklamaları), s. 9-12; Amâyirah, s. 63.

<sup>22</sup> Halil b. Ahmed, c. IV, s. 118; İbn Manzûr, s. 4135; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, (nşr. Muhammed Sıddık Mişâvî), Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004, s. 59.

<sup>23</sup> Zerkeşî, c. I, s. 487.

<sup>24</sup> Mennâu'l-Kattân, s. 283.

<sup>25</sup> Taşköprizâde, c. II, s. 496.

<sup>26</sup> Bkz. Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâga*, Cidde: Dâru'l-Medenî, 1991, s. 90-95; es-Sekkâkî, s. 346-349; Bûtî, s. 181; Ahmet Bulut, Emsâlü'l-Kur'an, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1991), 41, 46.

<sup>27</sup> Bkz. Yâsîn 36/13-32.

<sup>28</sup> Bkz. Bakara 2/17-20.

<sup>29</sup> Zerkeşî, c. I, s. 488.

<sup>30</sup> Bûtî, s. 181.

<sup>31</sup> Ma'mer b. Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'an*, (nşr. Fuad Sezgin), Kahire: Mektebetü'l-Hancı, tarihsiz, c. I, s. 269; Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâga*, s. 32, 33; Mennâu'l-Kattân, s. 283; Şeyh Sabır Hasan Muhammed Ebû Süleyman, “Emsâlü'l-Kur'an” (çev. Mustafa Hocaoglu), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/1 (2012), 261.



yandan gramer esaslarının zaman içerisindeki değişimine dikkat çekilmekte; ayrıca Kur'an'ın i'câz boyutuna işaret edilmiş olmaktadır.<sup>32</sup>

İçerdiği geniş anlam boyutu ve verdiği derin mesaj itibarıyla Kur'an kıssaları da bu bağlamda değerlendirilmiş, bu bakımdan "mesel" kavramı ibret, âyet/delil, hikmet gibi bazı lafızlarla da ilişkilendirilerek de yorumlanmıştır.<sup>33</sup>

## 2. Kur'an Üslubu Açısından Emsâlü'l-Kur'an'ın Önemi

Kur'an'ın en önemli edebî özelliklerinden birisi olarak değerlendirilen<sup>34</sup> Emsâlü'l-Kur'an, "Eğer biz Kur'an'ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki onu, Allah korkusundan baş eğerek, parça parça olmuş görürdün. Bu misalleri insanlara düşünsünler diye veriyoruz." (لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)<sup>35</sup> âyetinde ifade edildiği gibi "tefekür"; "(O ağaç) Rabbinin izniyle her zaman yemişini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller verir." (تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ)<sup>36</sup> âyetinde ifade edildiği gibi "tezekür"; "İşte biz bu temsilleri, insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir." (وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ)<sup>37</sup> âyetinde belirtildiği gibi "teakkul" içindir. Konunun önemine dair Beyhakî'nin tahric ettiği Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'e atfettiği rivayet şöyledir: "Kur'an helâl, haram, muhkem, müteşâbih, emsâl olmak üzere beş vecih üzerine nazil oldu. Helâl olanlarla amel edip, yasaklananlardan sakınınız. Muhkemine uyup, müteşâbihine îman edip emsâlinde de ibret alınız".<sup>38</sup> Şâfiî'nin müctehidin bilmesi gereken ilimlerden addettiği emsâlü'l-Kur'an'ı Mâverdî, Kur'an'ın en önemli bilgilerinden birisi olarak nitelendirmiştir.<sup>39</sup>

Kur'an'da yaklaşık yirmi sekiz surede genelde inanç, ibâdet ve ahlak olmak üzere hemen hemen yetmiş aşkın konuda emsâl ile anlatım yapılmıştır.<sup>40</sup> Buralarda, övme, ikna etme, hatırlatma, öğüt verme, iyi ve güzel olana teşvik etme, kötü ve sakıncalı olandan alıkoyma, ibret almayı sağlama, teselli etmenin yanında, kınama, eleştirme, gözden düşürme gibi amaçların söz konusu olduğu görülmektedir.<sup>41</sup> Çünkü hayalleri kuvvetlendirerek soyut olanı somut hale getirip akılla duygular arasında bağlantı kurmayı amaçlayan bu üslup, meseleyi daha anlaşılır hale getirmektedir.<sup>42</sup> Kullanılan örneklerin yaygın, folklorik, halka mal

<sup>32</sup> Bkz. Hamîdullah, s. 77-86; İyd Cemâlüddin, s. 15.

<sup>33</sup> İbn Manzûr, s. 4134; İyd Cemâlüddin, s. 17-22; Amâyirah, s. 62.

<sup>34</sup> Bulut, s. 41.

<sup>35</sup> Haşr 59/21.

<sup>36</sup> İbrâhim 14/25.

<sup>37</sup> Ankebût 29/43.

<sup>38</sup> Zerkeşî, c. I, s. 486; Suyûtî, c. II, s. 1041.

<sup>39</sup> Zerkeşî, c. I, s. 486; Suyûtî, c. II, s. 1041.

<sup>40</sup> Abdülaziz, s. 9.

<sup>41</sup> Zerkeşî, c. I, s. 487, 488; Suyûtî, c. II, s. 1042; Ayrıca bkz. Mennâu'l-Kattân, s. 287-289; Mahmud b. eş-Şerîf, el-Emsâl fi'l-Kur'an, Riyad: Dâru Ukaz, 1979, s. 23.

<sup>42</sup> Ulutürk, s. 17; Abdülaziz, s. 16.

olmuş ifadeler olması daha rahat anlamaya katkı sağlamaktadır.<sup>43</sup> Bu yüzden Allah'ın insanın hidayetine yönelik rehberliği açısından önemlidir. Bu noktada kullanılan örnekler toplumun konumunu yansıttığı için aynı zamanda inzâl dönemi sosyal dokusu ile alakalı da bir kanaat vermektedir.<sup>44</sup>

Kur'an'daki bu üsluba atfedilen değer, konunun Kur'an'ın i'câzı bağlamında da ele alınmasına yol açmıştır.<sup>45</sup> Ayrıca bir terbiye metodu olarak eğitimciler tarafından da kullanılması gereken bir yöntem olarak tavsiye edilmektedir.<sup>46</sup>

Kur'an'ın bu anlatım tarzının özellikle îtikâdî konularda yanlış anlamaya meydan vermemek için toplumların günlük kullanımındaki temsilden farkına dikkat çekilmiş, böylelikle birebir benzeştirmenin, antropofornik bir anlayışın da önüne geçilmiştir. Hanefî-Mâturîdî çizgiyi esas alarak dönemin farklı görüşlerine yönelik tavır aldığını bildiğimiz Hakîm'in bu noktadaki yaklaşımı önemlidir.<sup>47</sup> Bu bağlamda Hakîm de, emsâlü'l-Kur'an çerçevesinde değerlendirilebilecek ilgili anlatım tarzının teşbihten farklı olduğunu verdiği örnek üzerinden özellikle vurgulamıştır. Onun Peygamberimizden nakledildiğini ifade ettiği örnek özetle şöyledir: Hz. Mûsâ Tur dağında Allah ile konuşup döndüğünde kavmi onun yüzünün önceden hiç görmedikleri bir şekilde nurlandığını ve güzelleştiğini fark eder. Aralarından on iki kabile temsilcisi gelerek ısrarla Hz. Mûsâ'dan Allah ile yaptığı konuşma şeklini anlatmasını (صَفَّهُ) veya teşbih etmesini (تَشَبَّهَهُ) isterler. Hz. Mûsâ, üç defa onların istediği şekliyle anlatmasının mümkün olmadığını söyleyince bu sefer anlayabilecekleri şekilde açıklaması talebinde bulunurlar. O da, Rabbi ile arasındaki konuşmanın çok şiddetli gök gürültüsü ve şimşekler içerisinde, şüpheye mahal olmayacak şekilde, hiçbir beşerin kavrayamayacağı tarzda, hoş ve tatlı bir atmosferde gerçekleştiğini ifade eder. Hz. Mûsâ bu gerçekleşen olayın Yüce Yaratıcının konuşma şekli mi olduğunu bizzat Yüce Allah'ın kendisine sorduğunu, Yüce Allah'ın '*Hayır, bu on bin lisan ile konuşma şeklidir. Oysa bütün lisanları konuşma gücüne sahibim.*' şeklinde cevap verdiğini belirtir. Hemen devamında yine aynı konuda başka bir rivayetten hareketle bunun bir teşbih olmadığını, zaten gerçek müminlerin de Allah'ın konuşmasıyla yarattıklarının konuşmasının birbiriyle benzeşmediğinin farkında olduğunu vurgular.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Bûtî, s. 182; Ahmed Emin, c. VIII, s. 227.

<sup>44</sup> Ahmed Emin, c. VIII, s. 230.

<sup>45</sup> Abdülaziz, s. 17.

<sup>46</sup> Bkz. Abdu Atallah Hamâyil, "el-Mecâlâtü't-Terbeviyyetü'l-Müstanbitatü mine'l-Meseli'l-Kurânî", *Mecelletü Câmiatü'l-Kudüs*, 2/7 (2013), 94-128; Abdülaziz, s. 21-23.

<sup>47</sup> Süleyman Kaya, *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'an'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*, İstanbul: Rağbet Yay. 2016, s. 41.

<sup>48</sup> Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, (nşr. Ali Muhammed Becâvî), Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1975, s. 62-64.

### 3. Emsâlü'l-Kur'an İle İlgili İlk Temel Eserler

Erken dönemde Emsâlü'l-Kur'an ile ilgili olarak yazılan eserlerin doğrudan dilbilimin konusu olan meseli ele alan eserlerle kısmen iç içe geçtiği anlaşılmaktadır.<sup>49</sup> Bu süreçte emsâlü'l-Kur'an'ın bir müddet baskın rolünü sürdürdüğü, dil çalışmalarının sistemleşip özellikle de Belâgat konusunda yapılan çalışmaların detaylandırılmasıyla emsâlü'l-Kur'an'ın özel yapısı ve statüsüyle otantik durumunu koruduğu, ama konu olarak teşbih ve istiârenin içerisinde ele alınmaya başlandığı görülmektedir. Bu sebeple ilk yazılan eserlerde sonraki dönemde oluşan sistematik yapıyı ve konuların birbirinden ayrıştırıldığı bir içeriği aramamak gerekmektedir.

Emsâlü'l-Kur'an'ı da içine alan tarihten günümüze epeyce eser kaleme alınmıştır.<sup>50</sup> Sürece dair bir kanaat oluşturmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle özellikle erken döneme ait olanları vermeye çalışacağız.

1- *Cevâbâtü'l-Emsâli'l-Kâmine fî Kitâbillâhi Teâlâ ani'l-Îmâm Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî*: Muhammed b. İdrîs b. el-Abbâs eş-Şâfiî el-Kureşî (ö. 204/820).

2- *el-Emsâlü'l-Kâmine fî'l-Kur'ani'l-Kerîm*: Hüseyin b. Fazl (ö. 282/895), thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mektebetü't-Tevbe, Riyad, 1992.

3- *Kitâbu Emsâli'l-Kur'an*: Ebu'l-Kâsım el-Cüneyd b. Muhammed b. Cüneyd en-Nihâvendî el-Bağdâdî el-Kavârîrî (ö. 298/910).<sup>51</sup>

4- *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*: Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'n-Nahda, Kahire, 1975.

5- *Kitâbu Emsâli'l-Kur'an*: Ebû Abdillâh İbrâhim Niftaveyhi b. Muhammed b. Arafe b. Süleymân el-Ezdî (ö. 323/935).

6- *Kitâbu Emsâli'l-Kur'an*: Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî el-Ezdî en-Nîsâbûrî (ö. 412/1021).<sup>52</sup>

7- *Kitâbu'l-Emsâl bi Âyât mine'l-Kur'an ve Ahbâri'n-Nebî ve Kelâmi'l-Arab ve Üdebâi'l-Acem*: Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Sa'lebî (ö. 429/1038).

<sup>49</sup> Bazı örnekler için bkz. ed-Dabî, s. 59, 176, 192, 195, 234 vb.; Hüseyin b. Fazl, *el-Emsâlü'l-Kâmine fî'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Muhakkikin açıklamaları), (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1992, s. 20-47; el-Askerî, c. I, s. 23, 25, 32.

<sup>50</sup> Bkz. Hüseyin b. Fazl, s. 10, 11; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Kitâbu Emsâli'l-Kur'an* (Muhakkikin açıklamaları), (nşr. Fuad Abdülmün'im Ahmed), Katar: Dâru'l-Vatan, 1999, s. 22; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul: İFAV, 1991, s. 182, 183; Bulut, s. 47-49; Taceddin Uzun, "Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2003), 168; İyd Cemâlüddin, s. 3-5. Hamâyil, s. 101.

<sup>51</sup> İbn Nedîm, *Fihrist*, (nşr. Rızâ Teceddüt), Tahran: 1971, s. 41, 238; Uzun, s. 168.

<sup>52</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, (hazırlayanlar: Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge), Ankara: MEB, 1972, c. I, s. 168.

8- *Kitâbu Emsâli'l-Kur'an*: Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 450/1058).<sup>53</sup>

9- *el-Emsâl fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*: Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Kayyîm el-Cevzî (ö. 751/1350), thk. Said Muhammed Nemr el-Hatîb, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1981.<sup>54</sup>

#### 4. Hakîm'in "*el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*" İsimli Eserinin Değerlendirilmesi

Hakîm'in konu edindiğimiz eseri, Dâru'l-Kütübi'l-Mısıryye'de bulunan iki nüshası esas alınarak Ali Muhammed el-Bicâvî tarafından 1975'de tahkik edilmiş, Matbaatu Nehdati Mısır tarafından Kahire'de basılmıştır.<sup>55</sup> Çalışmamızda bu baskıyı esas aldık. Çünkü eserin Mustafa Abdülkadir Atâ tarafından yapılan ve Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye tarafından Beyrut'da 1989'da basılan başka bir tahkiki daha vardır. Bu nüshanın bizim tercih ettiğimiz nüshadan farkı hadislerin tümüyle tahrîc edilerek sıhhat bakımından analize tabi tutulmuş olmasıdır.<sup>56</sup>

*el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne* isimli eser, kitabın başında verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere, emsaller ve onlara neden ihtiyaç duyulduğu ile ilgili sorulan bir soru üzerine Hakîm'in yaptığı açıklamalardan oluşmaktadır.<sup>57</sup> Eser, hem dönemin özelliklerini yansıtması, hem de emsâlü'l-Kur'an, emsâlül hadîs, emsâlü'l-ulemâ olarak ele aldığı diğer örnekler üzerinden işârî-bâtınî yöne kayan açıklamalar içermesi bakımından önemlidir.

##### 4.1. Eserin Emsâlü'l-Kur'an Açısından Önemi

İlgili literatüre baktığımızda Hakîm'in, emsâl türü eser vermenin geleneğin bir parçası olarak devam ettiği bir dönemde yaşadığını görürüz.<sup>58</sup> Kur'an ve hadis başta olmak üzere birçok ilimle meşgul olan, özellikle de yaşadığı toplumu ve sonraki dönemi hem düşünce hem de yaşam tarzı açısından tasavvufî anlamda etkileyen velûd bir kişiliğin emsâlü'l-Kur'an konusunu ele aldığı eseri Kur'an yorumu açısından oldukça önemlidir.<sup>59</sup> Üstelik Kur'an'dan, sahâbeden, tâbiînden, hukemâ ve ulemadan seçtiği emsâl örnekleri dolayısıyla konuyu bu şekilde ele alan ilk eser olarak nitelendirilmektedir.<sup>60</sup> Kaldı ki Hakîm'in yaşadığı dönem ve bu

<sup>53</sup> Kâtip Çelebi, c. I, s. 168. İlgili eseri Fuad Abdülmün'im Ahmed tahkik etmiş, *el-Emsâl ve'l-Hikem* adıyla Dâru'l-Vatan yayınevi Katar'da 1999'da basmıştır. Ancak eser Peygamberimiz'e, hukemâya ait emsalleri içermekte olup, Kur'an'a dair emsalleri içermemektedir.

<sup>54</sup> Kâtip Çelebi, c. I, s. 168.

<sup>55</sup> Bkz. Hakîm, *el-Emsâl* (muhakkikin açıklamaları), s. 12-15.

<sup>56</sup> Hakîm, *el-Emsâl*, s. 4.

<sup>57</sup> Hakîm, *el-Emsâl*, s. 1.

<sup>58</sup> Durmuş, s. 296.

<sup>59</sup> Bkz. Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul: Ülken Yay., 1995, s. 106; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmizî, *Mesâilu'l-Meknûne* (Muhakkikin açıklamaları), (nşr. Muhammed İbrâhim Ceyûşî), Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 1980, s. 30-34.

<sup>60</sup> Hakîm, *el-Emsâl* (muhakkikin açıklamaları), s. 3.

dönemde üstlendiği misyon son derece önemlidir. Hakîm, İslam'ın rönesansı olarak nitelenen bir dönemde, züht anlayışının tasavvufa doğru dönüştüğü bir zaman diliminde, eklektik bir kültürel yapı içerisinde yaşamış, Hanefî-Maturîdî çizgide tasavvufî yaşam ve öğreti üzerinden özellikle Şîî ve Mu'tezilî düşünceye karşı mücadele vermiştir. Eserden alıntılar yapılmasına, kendisi ve diğer eserleriyle ilgili birçok çalışma yapılmasına rağmen Emsâlü'l-Kur'an'la ilgili eseri tahkik edilene kadar üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamıştır.<sup>61</sup> Oysaki eser, meseleye yaklaşım tarzı itibarıyla Kur'an yorumu açısından önemlidir. Hakîm, eserin başında yaptığı açıklamada emsallerle ilgili olarak kendisine yöneltilen bir soruyla ilişkilendirirken aslında meseleye yaklaşım tarzının ipuçlarını da vermektedir. "...Allah insanlara (işte böyle) temsiller getirir. Allah her şeyi bilir." ( وَصَرَيْنَا لَكُمْ )<sup>62</sup>, "...Ve size misaller de verdik" ( وَصَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ )<sup>63</sup>, "Allah size kendinizden bir temsil getirmektedir..."<sup>64</sup> âyetlerini delil göstererek, insanların bazı meseleleri anlamak için buna ihtiyaç duyduklarına vurgu yapar. Allah'ın, daha iyi anlaşılması için bazı gaybî konuları bizzat görüp bildikleri şeylerle örnekleyerek anlattığını ifade ettikten sonra da "İşte biz bu temsilleri, insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir."<sup>65</sup> âyetini örnek verir.<sup>66</sup> Aslında bu anlatımıyla o, hem konunun hem de eserin önemine vurgu yapmış olmaktadır. Açıklamalarının devamında ise adeta bu meseleyi hangi ilke üzerine temellendirdiğinin çerçevesini de çizmektedir.<sup>67</sup>

Hakîm, meselleri nefsin/bedenin, Allah'ın sıfatlarının yansıması olan nurları da kalbin aynası olarak telakki etmektedir.<sup>68</sup> Ona göre bedenin görme ve işitme yetisi kalbin idrak ettiği şeyleri algılayamaz. Ancak mesellerle bunlar beden için de algılanabilecek konuma getirilir.<sup>69</sup> Müellif bu aşamada nefis, sadr, kalb, hevâ kavramlarını dile getirerek bunlar arasındaki ilişkiye ve kalp ile hevânın, nefis ve sadr üzerindeki fonksiyonuna kısaca temas eder. Ona göre nefis, karın boşluğunda, sadr da onun üstünde yer alır. Kalp, sadrın içerisinde ona asılı vaziyette durur.<sup>70</sup> Hakîm, Müslüman kişinin kalbini, insan üzerindeki fonksiyonunu ve mü'minin amelini daha çok Nûr suresi 35. âyet üzerinden "nur" ile ilişki kurarak anlatır.<sup>71</sup>

61 Hakîm, *el-Emsâl* (muhakkikin açıklamaları), s. 3.

62 Nûr 24/35.

63 İbrâhîm, 14/45.

64 Rûm 30/28.

65 Ankebût 29/43.

66 Hakîm, *el-Emsâl*, s. 1, 2.

67 Hakîm, *el-Emsâl*, s. 2-4.

68 Hakîm'in düşüncelerini inşâ ettiği bazı tasavvufî kavramların onun dünyasındaki anlam alanları için bkz. Kaya, s. 122-145.

69 Hakîm, *el-Emsâl*, s. 3.

70 Hakîm, *el-Emsâl*, s. 3.

71 Hakîm, *el-Emsâl*, s. 25, 26. اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْقَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي "كَأَنَّهَا مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" اللَّهُ لِنُورِهِ

Hemen ardından da kâfirin amelini ilgili âyetleri takip eden yine Nûr suresi 39. âyetle<sup>72</sup> ilişkilendirir. Konunun devamı niteliğindeki 40. âyeti<sup>73</sup> kâfirin kalbinin bulunduğu hale delil getiren Hakîm, bu kimseye, “gözü, kulağı, dili ve kalbi zulmette olan kişi” denildiğini belirttikten sonra âyette geçen “birbiri üstüne karanlıklar” kısmı ile görüşünü destekler ve “Bir kimseye Allah nur vermemişse, artık o kimsenin aydınlıktan nasibi yoktur” kısmı ile de açıklamasını tamamlar.<sup>74</sup>

Onun bakışında nefis şehvetlerle yüklüdür. Bu şehvetler içerisinde yer alan ateş kapısından hevâ bir rüzgâr şeklinde açığa çıkar ve vücuttaki damarlar kanalıyla her tarafa yayılır. Bu durum insan zihninde bazı tasavvurlar oluşturur. Eğer nefis bu lezzetlere meyleder ve kalp de yeterince Allah’ın sıfatlarından kaynaklanan nurdan faydalanarak bunun önüne geçmez ise ikisi birlikte ittifak oluşturarak şehvete dalarlar. Bu da günah olarak ortaya çıkar.<sup>75</sup> Bu aşamada Hakîm kalbin ilm-i billâha sahip olması durumunda nefsi istikrara kavuşturacağını, yani şehvetlere dalma tehlikesinden alıkoyacağını belirterek kendi sistematiği içerisinde önemli bir yeri olan “ilm-i billâh” a temas eder.

Ona göre ilmi billah, hayâ yüklüdür. Bu durumunu nefse aktardığında kötü arzularını kırar ve onu bu filleri yapmaktan uzak tutar. Ancak bu bilgi “ulemâ-i billâh” olarak nitelendirdiği mukarrabûna özgüdür.<sup>76</sup> Bu özel konum, Allah’ın emirlerine gösterilen sabır, gayret ve bu yolda çekilen sıkıntı ile elde edilir. Bu da neticede kalbe, nefsin şehvetler karşısındaki arzularını engelleme imkânı verir. İşte tam da bu noktada meseller olumlu yönde katkı sunarak nefse görme ve duyma; yani kısacası doğruyu algılama bakımından ciddi destek sunmuş olurlar. Hakîm bu durumu aynaya bakmaya benzetir. İnsan aynaya baktığında önünü, arkasını her açıdan nasıl görme imkânına kavuşuyorsa meseller de insana böylesine geniş boyutlu bir algılama imkânı kazandırır. Dolayısıyla Kur’an’da geçen şekliyle Allah, somut olarak görülen şeylerle örneklemeler yaparak kullarının bazı meseleleri daha rahat anlamalarını sağlamış olmaktadır.<sup>77</sup>

Hakîm’in eserlerini bir bütün halinde değerlendirdiğimizde onun düşüncesinin işârî-bâtınî bir yaklaşım üzerinden şekillendiğini rahatlıkla görebiliriz. En bâriz örneklerden birisi olarak Allah’ın emirlerini zahir yönüyle ele alıp hikmetine vakıf olamayanları “ulemâ-i bi emrillâh”, bu emirlerin bâtinî yönüne vakıf olanları ise “ulemâ-i billâh” olarak nitelendirmesini gösterebiliriz. Zaten bundan dolayıdır ki o, zâhirî ulemayı, Allah’ın vasıfsız işçileri olarak görüp,

72 “وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعٌ الْحِسَابِ”

73 “أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ”

74 Hakîm, *el-Emsâl*, s. 27.

75 Hakîm, *el-Emsâl*, s. 3.

76 Hakîm, *el-Emsâl*, s. 107.

77 Hakîm, *el-Emsâl*, s. 4.

emirlerinin hikmetini kavrayamayan cahiller olarak nitelemekte, bâtna vakıf olanları da hikmet sahibi, Allah'ın kendilerine itaat edilmesini emrettiği liderleri olarak tanımlamaktadır. Ayrıca ayrıcalıklı bir konum atfettiği bu kesimi, “*Ey iman edenler! Allah'a, peygambere ve sizden olan yöneticilerinize itaat edin.*”<sup>78</sup> mealindeki âyetinden hareketle kendilerine uyulması gereken bir grup olarak değerlendirmektedir.<sup>79</sup>

#### 4.2. Eserin Muhtevası

Eserde emsâl konusu iki ana bölümde ele alınmıştır. İlk bölümde giriş mahiyetinde bir açıklamadan sonra, Kur'an'da geçen bazı meseller üzerinden kısa açıklamalar yer almaktadır. Hakîm, kendine göre emsâlü'l-Kur'an olarak değerlendirilebileceğini düşündüğü örnekleri sırasıyla ele alır. Ele aldığı örnek kapsamında kısa açıklamalar yapar. Meselâ, “*Görmedin mi Allah nasıl bir misal getirdi: Güzel bir sözü, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan bir ağaca benzetti.*”<sup>80</sup>, “*Kötü bir sözün misali, gövdesi yerden koparılmış, o yüzden ayakta durma imkânı olmayan (kötü) bir ağaca benzer.*”<sup>81</sup> âyetlerinde geçen “*güzel söz*”ü, “*Kelime-i şehâdete ve amel-i sâlihe*”; “*Kötü sözü (şirk)*” de “*işe yaramadığı için yere düşerek dağılıp giden acı elmaya*” benzetir. Bu görüşlerini mümkünse daha çok konuya yakın bir iki âyetle,<sup>82</sup> bazen Peygamberimize atfedilen rivayetlerle destekler.<sup>83</sup> Bazen de meselin açıklaması olarak, İbn Abbas'tan, Mücâhid, Katâde, İbrâhîm en-Nehaî, Mâlik b. Dînâr başta olmak üzere birçok tabîinden aktarımlar yapar ve ilk müfessirlerden Mukâtil'in görüşlerini nakleder.<sup>84</sup> Bu açıklamalar arasında vech-i şebehe değinse de,<sup>85</sup> belâgat ilminin, meselleri sanatsal bir anlatım şekli olarak çözümlerken kullandığı müşebbeh, müşebbehün bih, vech-i şebeh gibi terimleri kullanmaz ve ayrıntılı açıklamalara girmez. Onun bu açıklamaları daha çok meselle pekiştirilmek istenen anlama yönelik kısa izahlardan oluşur. Fakat geneli itibarıyla değerlendirildiğinde ilgili yorumlarını eserin başında temellendirdiği tasavvufî düşünce çerçevesinde odaklandığını görebiliriz. Remzî ve işârî-bâtnî yoruma daha fazla imkân tanıyan bir konuda zâhirî anlama göre bâtnî anlamı önceleyen önemli mutasavvıflardan biri olan Hakîm'in başka türlü davranması da beklenemez.<sup>86</sup>

Meselâ, “*Onlara (Yahudilere), kendisine âyetlerimizden verdiğimiz ve fakat onlardan sıyrılıp çıkan, o yüzden de şeytanın takibine uğrayan ve sonunda*

<sup>78</sup> Nisâ 4/59.

<sup>79</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmizî, *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'an*, (tahkik Hüsnî Nasr Zeydân), Kahire: Mektebetü Ummâl, 1969, s. 107.

<sup>80</sup> “*أَلَمْ تَرَ كَيْفَ صَرَّبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ*” İbrâhîm 14/24.

<sup>81</sup> “*وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ*” İbrâhîm 14/26.

<sup>82</sup> Bkz. Hakîm, *el-Emsâl*, s. 25.

<sup>83</sup> Hakîm, *el-Emsâl*, s. 16, 23, 78, 80.

<sup>84</sup> Hakîm, *el-Emsâl*, s. 6, 70, 7, 73, 79, 80.

<sup>85</sup> Bkz. Hakîm, *el-Emsâl*, s. 19, 2.

<sup>86</sup> Ateş, s. 307; bkz. Kaya, s. 110-122.

*azgınlardan olan kimsenin haberini oku. Dileseydik elbette onu bu âyetler sayesinde yükseltirdik. Fakat o, dünyaya saplandı ve hevesinin peşine düştü. Onun durumu tıpkı köpeğin durumuna benzer: Üstüne varsan da dilini çıkarıp solur, bıraksan da dilini sarkıtıp solur. İşte âyetlerimizi yalanlayan kavmin durumu böyledir. Kıssayı anlat; belki düşünürler.”<sup>87</sup> âyetlerindeki köpek tasvirini değerlendirirken “*vahşî hayvanlar içerisinde kalbi ölü olan hayvan*” olarak nitelendirerek meseleyi bu temel düşünce çerçevesinde örgülediğini fark ederiz. Nitekim bu görüşünü İbn Abbas’a isnad edilen uydurma bir rivayetle de desteklemeye çalışmaktadır.<sup>88</sup>*

Tasavvufî düşünceyle benzeri bir ilişkiyi daha açık bir şekilde, “*Dünya hayatının durumu, gökten indirdiğimiz bir su gibidir ki, insanların ve hayvanların yiyeceklerinden olan yeryüzü bitkileri o su sayesinde gürleşip birbirine girer. Nihayet yeryüzü ziynetini takınıp, (rengârenk) süslendiği ve sahipleri de onun üzerinde kudret sahibi olduklarını sandıkları bir sırada, bir gece veya gündüz ona emrimiz (âfetimiz) gelir de onu sanki dün yerinde yokmuş gibi kökünden koparılarak biçilmiş bir hale getiririz. İşte iyi düşünecek kavimler için âyetlerimizi böyle açıklıyoruz.”<sup>89</sup> âyetinden hareketle kurar. Bu noktada içerisinde “*fuâd*” kavramının da geçtiği, “*Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini (tatmin ve) teskin edeceğimiz bir haberi sana anlatıyoruz. Bunda sana gerçeğin bilgisi, müminlere de bir öğüt ve bir uyarı gelmiştir.”<sup>90</sup> âyetini örnek getirerek, geçmişe ait örnek anlatımların meseleyi daha anlaşılır hale getirdiği gibi temsîlî bu anlatımın da konuyu beden gözü ve kulağıyla anlaşılır şekle dönüştürdüğünü ifade eder. Hatta ileri sürdüğü bu görüşünü Sâd suresi 21-24 âyetlerinde Dâvud’un (as.) kendisine müracaatta bulunan iki sürü sahibi hakkında verdiği kararı anlatan âyetlere işaret ederek destekler.<sup>91</sup>**

İkinci bölümde ise hem Peygamberimiz’e hem de sahabe veya tabîinden herhangi birisine nispet edilen rivayetlerde geçen, bazen de toplumun folkloru haline gelmiş mesel örnekleri bulunmaktadır. Yani birinci bölüm tamamen Kur’an’da geçen mesellere ve onların kısa açıklamalarına hasredilmişken; ikinci bölüm, âlimlerin herhangi bir konuyu anlatırken kullandıkları meselleri ve bu konuyla ilintili olarak rivayetlerde geçen bazı temsilleri içermektedir. Ayrıca bu bölüm, mevcut içeriğiyle tasavvufî bir bakış açısıyla meseller üzerinden bazı konuları ele alan bir ahlak kitabı izlenimini vermektedir. Çünkü mesellerin kullanım şekli tasavvuf temelli belli konular üzerinden örneklenerek gösterilmiştir. Kitabın içeriği göz önüne alındığında bazı tasavvufî kavramlara yönelik detaya daha fazla girilmiş olması özellikle ikinci bölümde kitabın tamamen temsîlî anlatımı konu edinmiş olma özelliğini kısmen gölgelemektedir. Zaten bizim de

<sup>87</sup> A’râf 7/175, 176.

<sup>88</sup> Hakîm, *el-Emsâl*, s. 16, 17.

<sup>89</sup> Yûnus, 10/24, 26.

<sup>90</sup> Hûd 11/120.

<sup>91</sup> Hakîm, *el-Emsâl*, s. 18, ilave örnekler için bkz. s. 19, 20.



eserin özellikle ikinci kısmını bir yönüyle de ahlak kitabı olarak nitelenebileceğini ifade etmemiz bu yüzdendir. Meselâ, Hakîm, ahlak sahibi bir kimseyi temsîlî bir anlatımla izah ederken kendi düşünce dünyasının temellerini oluşturan nefis, kalp, fuâd, akıl, hevâ gibi bazı tasavvufî kavramların birbiriyle olan ilişkisine dalar, bunlar üzerinden iyi ve kötü ahlakla ilgili analizlere girer.<sup>92</sup> Eserin konuları ele alış şekli çerçevesinde değerlendirildiğinde kalbin zikri konusuyla ilgili verdiği bir mesel üzerinden oldukça uzun sayılabilecek şekilde hikmet ve marifet konusunun ayrıntılarına girmesi de bunun tipik örneklerinden birisi olarak gösterilebilir.<sup>93</sup>

### 4.3. Eserde İşârî-Bâtınî Yorumun Öne Çıkması

Hakîm'in, emsâl meselesini işârî-bâtınî yorumu temel alan bir yaklaşımla değerlendirdiğini daha önce ifade etmiştik. Kitabın Emsâlül-Kur'an olarak nitelendirdiğimiz birinci bölümünde daha az rastladığımız bu tür yorumlara ikinci bölümde daha fazla yer verildiğini görmekteyiz. Özellikle bu bölümde yaptığı tasavvufî içerikli yorumlar onun konuya işârî-bâtınî yönüyle yaklaştığı kanaatimizi tereddüde mahal bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır.

İkinci bölümde, onun düşünce dünyasını şekillendiren tasavvufî kavramlar daha çok geçmekte, ilgili kavramların birbirleri arasındaki ilintiye daha fazla yer verilmektedir. Kullanılan örnek meseller çerçevesinde yapılan açıklamalar konunun sınırlarını hayli aşmakta, mesel konusu çerçevesinde kullanılması gereken örnekler, adeta sergilemek istediği tasavvufî düşüncenin anlatımında görüşünü güçlendirmek için kullanılan argümanlar halini almış izlenimi vermektedir. Ayrıca meseller, çoğunlukla tasavvufî kavramlarla rahatça ilişki kurulabilecek örneklerden seçilmiş gözükmektedir. Nitekim hikmet, marifet, hevâ, kalp, nefis ve Allah'a yakınlık elde etmeyle ilgili kullandığı mesellerin hepsi bu nitelikte değerlendirilebilecek örneklerden oluşmaktadır.<sup>94</sup> Hatta bu noktadaki açıklamalarını bazen âyetlerle ve çeşitli rivayetlerle de desteklemektedir.<sup>95</sup>

Hakîm, insandaki hevâyı gökyüzünü tamamen kapladığı için güneşin ışıklarına engel olan, dolayısıyla gündüzü gece gibi yapan bulutlara benzeterek (mesel) anlatmaktadır. Bulutların dağılmaya başlamasıyla açılan küçük bir delikten ışık sızmaya başladığında yeryüzü onun verdiği ışığın gücü nispetinde aydınlanmaya başlayacaktır. Bu delik büyüdükçe aydınlanma artacak, bulutlar tamamen dağıldığında da dağından vadisine, köyünden kasabasına bütün yeryüzü aydınlanacaktır. Yani yeryüzü bulutların sıyırılmasına paralel olarak aydınlanacak, bulutların varlığı nispetinde de güneşi, dolayısıyla onun nurunu (ışığını) engellemiş olacaktır. Hakîm'e göre hevâ da, insanın göğüs bölgesinde bulunan kalbin üzerinde, bulutlar gibi bir örtüdür. Kalpteki nur ise bulutların arkasında

<sup>92</sup> Bkz. Hakîm, *el-Emsâl*, s. 73-82.

<sup>93</sup> Bkz. Hakîm, *el-Emsâl*, s. 86-91.

<sup>94</sup> Bkz. Hakîm, *el-Emsâl*, s. 87, 96, 112, 122, 126.

<sup>95</sup> Bkz. Hakîm, *el-Emsâl*, s. 103, 104, 106, 108.

kaldığı için ışıyla ve ısıyla fayda veremeyen güneşe benzer. Düşman (şeytan) onu azdırdığında bu mesele Allah'a şirke kadar gider. Onun bu yönde oluşturduğu bilgi kabiliyeti (marifeti) kişiyi küfre sürükler ve bu durum insanın göğsünü gece gibi kapkaranlık yapar. Aslında o kendisini yaratanın, rızık verenin, öldürenin Allah olduğunu bilir. Ancak bu bilgi o zifiri karanlığın etkisinde olduğu için fuâdın iki gözünü aydınlatmaya güç yetiremez.<sup>96</sup> O, "Rabbim Allah'tır" der ama istikamet bulamaz. Hakîm bu noktada açıklamalarını desteklemek üzere, "Andolsun ki onlara gökleri ve yeri kim yarattı? diye sorsan; 'Onları şüphesiz güçlü olan, her şeyi bilen Allah yarattı' derler"<sup>97</sup> âyetini delil getirir. Yunus 31 ve 32. âyetin anlamı çerçevesinde işleri düzenleyenin, rızık verenin, duyma ve işitme gibi yeteneklerle donatanın ve hatta her şeyin hâkimiyetinin Allah'a ait olduğunu bilip itiraf etmelerine rağmen şirk koştuklarını tekrar dile getirerek Allah'ın Peygamber'ine, "Öyleyse Allah'a isyan etmekten sakınmıyor musunuz?" buyurduğunu ifade ederek âyetin sonuna işaret eder.<sup>98</sup> Hakîm'in, güneşi engelleyen bir perde gibi hevânın imanı engelleyen bir örtü olduğu anlatımı birkaç âyet örneğiyle devam eder. İnsanı bu karanlıktan Allah'ın nasip ettiği iman nuru kurtaracaktır. Bu nurun yansıttığı ışık nispetinde kalp aydınlanacak, bu durum, "Allah kimin gönlünü İslâm'a açmışsa o, Rabbinden bir nur üzerinde değil midir?"<sup>99</sup> ifadesi gereği kalbi tümüyle aydınlatan marifet nuruna dönüştüğünde göğüs tamamen aydınlanacak ve kişi, "Şüphesiz, Rabbimiz Allah'tır deyip, sonra dosdoğru yolda yürüyenlerin üzerine melekler iner. Onlara: Korkmayın, üzülmeyin, size va'd olunan cennetle sevinin! derler."<sup>100</sup> âyetinde ifadesini bulduğu şekilde Rabbini bulacak ve istikamete erişecektir.<sup>101</sup>

Görüldüğü gibi müellif, bulut-güneş-yeryüzü-ışık ilişkisini hevâ-nur-fuâd-iman ilişkisi çerçevesinde işârî-bâtınî bir yaklaşımla açıklamakta, verdiği örnekler ve yaptığı açıklamalar mesel konusu çerçevesini aşarak tasavvufî yaklaşım kapsamında işârî-bâtınî yorum şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun bu yaklaşımı eserinin özellikle ikinci bölümünün hemen her yerine sirayet etmiş gözükmektedir. Bu düşüncesi diğer eserleri çerçevesinde bildiğimiz, sadr, nefis, hevâ, kalp, fuâd ve lübb anlayışı temelinde hiyerarşik bir anlayışla şekillenmiş gözükmektedir.

<sup>96</sup> Hakîm'in düşünce dünyasında fuâd, kalbin dışında iki kapı ile dış dünyaya açılır. Bkz. Hakîm, *el-Emsâl*, s. 115, 189; Hakîm, *Tahsîl*, s. 21.

<sup>97</sup> "وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ" Zuhuruf 43/9.

<sup>98</sup> "قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ" فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ "الأمر" Yunus 10/31.

<sup>99</sup> "أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ" Zümer 39/22.

<sup>100</sup> "إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ" Fussilet 41/30.

<sup>101</sup> Bkz. Hakîm, *el-Emsâl*, s. 112-117.

## Sonuç

Temsîlîn, bütün dillerde kullanılan bir anlatım şekli olduğu anlaşılmıştır. Bunun özellikle soyut meseleleri insanın bildiği veya gördüğü şeyler üzerinden tasavvur etmesini sağlayan son derece etkili bir anlatım tarzı olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla hitap ettiği toplumun dilini kullanması hasebiyle bu, Cenâb-ı Allah'ın Kur'an'da kullandığı çeşitli üslup şekillerinden birisidir.

Meseleyi daha kolay ve hızlı bir şekilde anlaşılır kılması Allah'ın insanın hidayetine yönelik rehberliği açısından önemlidir. Zaten Emsâlül-Kur'an vahiy kaynaklı olduğu için değerlendirmelerde bu yöne önem verilmiş, sadece dile ait sanatsal bir özellik olarak sunulmasının ötesinde Kur'an'ın i'câzı çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Emsâlül-Kur'an'a dair eserler erken dönemde kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu konuda eser vermenin gelişmekte olan ilmî sürecin bir parçası haline geldiği görülmektedir. Bu alandaki gelişmeler dilbilim çalışmalarıyla paralellik arz etmektedir. Bunun içindir ki konu ilerleyen dönemlerde Belâgat ilminin çeşitli sanatlarıyla ilişkilendirilerek değerlendirilmeye başlanmış, farklı şekillerde sınıflandırılmıştır.

Hakîm'in "*el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*" adlı telifi, ilk döneme ait eserler içerisinde kendine özgü yapısıyla önemli bir yere sahip olmasına rağmen ismi öne çıkartılmamıştır. Eser, benzeri çalışmalar içerisinde dönemin kültürel dokusunu yansıtması ve kullanılan temsîlî örneklerin işârî-bâtınî çerçevede yorumlaması açısından özgündür. Eserde, Emsâlül-Kur'an'ın, hadislerin, çeşitli rivayetlerin ve toplum nezdinde meşhur olmuş bazı temsillerin işârî-bâtınî yorum anlayışı çerçevesinde nasıl yorumlandığını rahatlıkla görebilmekteyiz. Bu yapısıyla eser bir yönüyle ahlak kitabı imajı vermektedir.

Ulûmu'l-Kur'an'a dair bir konunun erken döneme ait bir eserde nasıl değerlendirildiğini görmek Kur'an'a yönelik yorum sürecini aydınlatmaya ve dolayısıyla Kur'an'ı Allah'ın muradına uygun olarak anlamaya bir nebze de olsa katkı sağlayacaktır.

## Kaynakça

Abdülazîz, Osmân Abdülmünim, "Fevâidu Darbi'l-Emsâl fi'l-Kur'ani'l-Kerîm", *Mecelletü Külliyyeti'l-İslâmiyye*, (2012).

Ahmed Emin, *Feyzu'l-Hâtir*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdatü'l-Mısriyye, tarihsiz.

Amâyirah, Hannân İsmâil-Nezzâl, Fevzi Süheyl, "Lugatü'l-Meseli'l-Arabî Dirâseten Vasfiyyeten Tahlîliyyeten", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'l-Buhûsi'l-İnsâniyye*, (2014).

el-Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Mehrân, *Kitâbu Cemherati'l-Emsâl*, (tahric, Ahmed Abdüsselâm-Muhammed Saîd b. Besyûnî Zeğlûl), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.

- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara: AÜİF Yay., 1974.
- Ayyıldız, Mustafa-Birgören, Hamdi, *Edebiyat Bilgi ve Kuramları*, Ankara: Akçağ Yay., 2009.
- Batar, Yusuf, "Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsâlü'l-Kur'an", *İslâmî İlimler Dergisi*, (2013).
- Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâğât)*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.
- Bulut, Ahmet, "Emsâlü'l-Kur'an", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, (1991).
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *min Revâi'il-Kur'an*, Dimeşk: Mektebetü'l-Fârâbî, tarihsiz.
- el-Cârim, Ali-Emin, Mustafa, *el-Belâgatü'l-Vâdiha*, Dâru'l-Meârif, 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2013.
- Ceyûşî, Muhammed İbrâhîm, *el-Hakîm et-Tirmizî Dirâse li Âsârihî ve Efkârihî*, Kahire: Dâru'n-Nehda, tarihsiz.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, (tahkik, Muhammed Sıddık Minşâvî), Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004.
- el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Esrâru'l-Belâga*, Cidde: Dâru'l-Medenî, tarihsiz.
- Çetiner, Bedrettin, "Mesel", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX, 299-301.
- ed-Dabî, Mufaddal b. Seleme b. Âsım, *el-Fâhir fi'l-Emsâl*, (tahkik, Muhammed Osman), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İstanbul: İFAV, 2013.
- Durmuş, İsmail, "Mesel", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX, 293-297.
- Durmuş, İsmail-Pala İskender, "İstiâre", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, 315-318.
- Ebû Süleyman, Şeyh Sabır Hasan Muhammed, "Emsâlü'l-Kur'an", (çev. Mustafa Hocaoğlu), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/1, (2012).
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, (çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun), İstanbul: Mana Yay., 2015.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, (tahkik, Fuad Sezgin), Kahire: Mektebetü'l-Hancı, tarihsiz.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, (tahkik, Ali Muhammed Becâvî), Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1975.
- , *Mesâilu'l-Meknûne*, (tahkik, Muhammed İbrâhîm Ceyûşî), Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 1980.
- , *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'an*, (tahkik, Hüsnî Nasr Zeydân), Kahire: Mektebetü Ummâl, 1969.
- el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed *Kitâbu'l-Ayn*, (tahkik, Abdühamîd Hendâvî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hamâyil, Abdu Atallah, "el-Mecâlâtü't-Terbeviyyetü'l-Müstanbitatü mine'l-Meseli'l-Kurânî", *Mecelletü Câmiatü'l-Kudüs*, 2/7, (2013).
- Hamidullah, Muhammed, *Kar'an-ı Kerîm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul: İFAV Yay., 1993.
- el-Hâşimî, Seyyid Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâga fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- el-Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (tahkik, İs'âd Abdulhâdî Kindîl), Mısır: Meclisü'l-A'la li Şüûni'l-İslâmiyye, 1974.
- Hüseyn b. Fazl, *el-Emsâlü'l-Kâmine fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (tahkik, Ali Hüseyn el-Bevâb), Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1992.
- el-İsfehânî, Râğıb, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, (tahkik, Safvân Adnân Dâvûdî), Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1997.

- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire: Dâru'l-Meârif, tarihsiz.
- İbn Nedîm, *Fihrist*, (tahkik, Rızâ Teceddüt), Tahran: 1971.
- İyd Cemâleddin, Mâ Yung Cung, *Emsâlü'l-Kur'aniyye Dirâse Lugaviyye*, (Âlu'l-Beyt Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü Yüksek Lisans Tezi), Ürdün: 2005.
- Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, (hazırlayanlar, Şerafettin Yaltkaya, Rifat Bilge), Ankara: MEB, 1972.
- Kaya, Süleyman, *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'an'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*, İstanbul: Rağbet Yay., 2016.
- Koçak, Süleyman, "Kur'ân'da Mesellerle Anlatımın Eğitim Açısından Değeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9/1, (2009).
- Melek, Nesrin Tâhir, "el-Emsâl fi'l-Edebi'l-Arabî ve'l-İslâmî Dirâseten Tahkîkiyyeten", *İktaislâmîka*, 1/1, (2013).
- Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- es-Sekkâkî, Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, (şerh, Naîm Zerzur), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (tahkik, Mustafa Dîb el-Buğâ), Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Sülün, Murat, *Kur'an Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*, İstanbul: Ensar Yay., 2013.
- Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, İzmir: Işık Yay. 1995.
- eş-Şerîf, Mahmud b., *el-Emsâl fi'l-Kur'an*, Riyad: Dâru Ukaz, 1979.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Seâde*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul: İFAV, 1991.
- Türkmen, Dursun Ali, "Arap Dilindeki Mesellerin Oluşumunda Kur'an'ın Etkisi", *EKEV Akademi Dergisi*, (2005).
- Ulutürk, Veli, *Kur'an'da Temsilî Anlatım*, İstanbul: İnsan Yay. 1995.
- Uzun, Mustafa, "Temsîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXX, 435-436.
- Uzun, Taceddin, "Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2003).
- Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul: Ülken Yay., 1995.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (tahkik, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim) Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972.



e-ISSN: 2148-0494

*derglabant* (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2016, Cilt:4, Sayı:8, 4:104-117

Gönderim Tarihi: 06.10.2016

Kabul Tarihi: 31.10.2016

## ŞENFERÂ'NIN HAYATI VE *LÂMIYYETÜ'L-'ARAB* ADLI KASİDESİ

Davut ORHAN\*

### Öz

Bu makalede, cahiliye döneminin su'lûk şairlerinden Şenferâ'nın hayatı ve meşhur kasidesi *Lâmiyyetü'l-'Arab* ele alınmıştır. Şenferâ'nın söz konusu kasidesi çerçevesinde su'lûk şairler hareketinin yapısı ve Arap edebiyatına katkısı üzerinde durulmuş, saâlik'in yaşadığı zaman dilimi, sosyo-kültürel açıdan incelenerek, hayat tarzlarına kısaca değinilmiştir. Ayrıca Şenferâ'nın içinde yer aldığı saâlik zümresinin edebî alanda kendilerinden söz ettirecek seviyeye geliş süreci anlatılmıştır. Bu bağlamda kadim Arap kültürünün en saygın kasidelerinden biri olan Şenferâ'nın *Lâmiyyetü'l-'Arab*'ı farklı açılardan analiz edilmiş ve Arap dili açısından öneminin anlaşılmasına çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Şenferâ, Câhiliye, Su'lûk, *Lâmiyyetü'l-'Arab*

## THE LIFE OF SENFERA AND HIS POEM CALLED *LAMIYYETU'L-ARAB*

### Abstract

This study explores the life of the Senfera, a prominent su'lûk poet in pre-Islamic Arabic period and his famous poem *Lamiyyetu'l-'Arab*. It deals also with the structure of su'lûk poet movement, poem culture and their time's socio-cultural specialities with special reference to his famous poem. In this context, I have tried to analyze Senfera's *Lamiyyetu'l-'Arab*, which was one of the most respected poems of old Arabic culture from different angles, hence, to understand its importance in terms of Arabic language.

**Keywords:** Senferâ, Pre-Islamic Arabic Period, Su'lûk (Poor/Bandit), *Lamiyyetu'l-'Arab*

### Giriş

Câhiliye döneminin seçkin şairi Şenferâ'nın şiirleri, gerek câhiliye dönemine ışık tutması ve gerekse Arap dili alanında istişhad'ta kullanılmasıyla temayüz etmiştir. Su'lûk şairlerden olan Şenferâ'nın özellikle *Lâmiyyetü'l-'Arab* adlı kasidesi orijinalliği itibariyle büyük bir hüsnü kabul görmüş ve pek çok kişi tarafından şerh ve irapları yapılmıştır. XVIII. yüzyıldan itibaren ise müsteşriklerce, Arap şiirinin en parlak mahsullerinden biri olarak kabul edilmiş, tahkik ve neşirleri yapılarak aralarında İngilizce, İtalyanca, Fransızca, Almanca ve Türkçe'nin de olduğu birçok dile çevrilmiştir. *Lâmiyyetü'l-'Arab*'a gösterilen bu ehemmiyetin, genelde dönemin sosyo-kültürel tarihini özelde ise *saâlikü'l-'Arab* denen zümrenin hayatını en açık

\* Arş. Gör., AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati, arabedebiyati@hotmail.com

bir şekilde tasvir etmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. *Lâmiyyetü'l-'Arab*'ın nispet edildiği Şenferâ'nın hayatına ilişkin birçok efsanevî haber bulunması ihtimaliyle birlikte, hayatını ve divanını ele alan kaynaklara bakıldığında söz konusu kasidenin ona nispeti tartışmalarının dışında aralarındaki en önemli farkın şairin adı hususunda olduğu görülmektedir. Bu çalışmada, tarih ve edebiyat açısından câhiliye dönemini en iyi şekilde tasvir eden su'lûklardan olan Şenferâ'nın hayatı yanı sıra günümüze ulaşan *Lâmiyyetü'l-'Arab* adlı kasidesi, şerhleri ve tercümeleleri ele alınmıştır.<sup>1</sup>

Çoğulu saâlik olan su'lûk kavramı sözlükte, itibarı olmayan, fakir ve kimsesiz anlamına gelmesiyle birlikte Arap edebiyatında, daha geniş anlamda kullanılmıştır. Bir terim olarak, bağlı bulunduğu aşiretin kontrolünden çıkarak, onlarla ilişkisini koparan, böylece aşiret hukukuna binaen terettüp eden haklardan yoksun kalan, endişe ve korku içinde düzensiz bir yaşantıya sahip yoksul kimselere ıtlak edilmiştir. Sa'lûklar müntesipleri oldukları kabile ve toplumundaki otoriteyi kabul etmeyerek, mevcut düzene uymamış, dağlarda veya çölde soyutlanmış bir hayat yaşayarak, hayatın zorluklarına kendi imkânlarıyla mücadele etmişlerdir. Zaman zaman günlük ihtiyaçlarını karşılayacak kadar eşkıyalık yapmalarına rağmen, buldukları toplum, onlara müsamahalı davranarak, onları hırsızlardan ayrı tutmuştur. Câhiliye edebiyatında geniş bir şekilde kullanılan su'lûk kavramı, genelde fakirliği ile ön plana çıkan kişi anlamında kullanılmakla birlikte, bazen de bu anlamı dışına taşarak daha geniş olan terimsel anlamıyla kullanılmıştır. Kimi müelliflerin ise, su'lûk sözcüğünü bazı sıfatlarla kullandığı görülmektedir (su'lûk meħlu'/(kabilelerinden) kovulmuş su'lûk). Su'lûk grubuna giren kişilerin tespit edilmesi yönündeki çalışmalarda, müelliflerin, su'lûk kavramına yükledikleri birbirinden farklı anlamlar nedeniyle zorlaştığı görülmektedir. Yukarıda açıklanan terimsel anlamıyla su'lûklar, farklı aşiretlerden olmalarına rağmen (ortak noktaları olan hayatta kalma gayesiyle), kimi zamanlar bir araya gelerek grup oluşturmuş, reddedildikleri toplumlarına karşı daima bir kin ve intikâm duygusu içinde yaşamışlardır. Ancak bütün olumsuzluğa rağmen, yaşadıkları dönemdeki edebî hareketlilikten soyutlanmayan Şenferâ, Urve b. Verd ve Teebbeta Şerran gibi bazı su'lûklar, kendi hayat tarzlarını ve cengâverliklerini edebî bir üslupla aktarmayı başarmışlardır. Su'lûkları ele alan eserler de, hem câhiliye hem de İslamî döneminde yaşamış su'lûklar'a yer verilmekle birlikte, câhiliye döneminde yaşamış

<sup>1</sup> Muhammed Mürteda el-Hüseyni ez-Zebîdî, *Tacü'l 'Arus min Cevâhiri'l-Kamûs*, C. XII, (tahkik, Mustafa Hicâzî), Kuveyt: Matbaat'u Hukûmeti'l-Kuveyt, 1973, s. 251; Şevki Dayf, *Tarihü'l-Edebü'l-'Arabî, Asrû'l-Cahilî*, 24. Baskı, Kahire: Dârü'l-Maârif, 2003, s. 375-387; Ebü'l-Fadl İbrahim Cemalüddin Muhammed b. Mükrim İbn Mânzur el-İfrikî el-Mısırî, *Lisanü'l-'Arab*, 1. Baskı, C. X, Beyrut: Dâr Sâdir, 2001, s. 455-456.

su'lukların ön plana çıkarıldığı, hatta Şenferâ gibi kimi su'lukların efsaneleştirildikleri görülmektedir.<sup>2</sup>

Cahiliye döneminde yaşamış bazı su'luklar:<sup>3</sup>

Şenferâ (Amr b. Mâlik), (ö.525-550 arası).

Urve b. Verd (Seyyidu's- saâlik /'Urvetu's-saâlik) (ö.600 civarı).

Teebbata Şerran (Sâbit b. Câbir) (ö.530-535 civarı).

Suleyk b. Suleke es-Se'dî (ö.605 civarı).

Cehder b. Dubay'a (ö.510 civarı)

### 1. Şenferâ'nın Hayatı ve Eserleri

Tarih ve edebiyat kaynaklarında kendisine nispet edilen *Lâmiyyetü'l-'Arab* adlı kasideyle tanınan cahiliye devrinin seçkin şairi Şenferâ'nın adı, nesebi ve yaşantısı hususunda, kaynaklarda birbirinden farklı rivayetler bulunmaktadır.

#### 1.1. Adı, Nesebi ve Hayatı

Adının, Amr b. Mâlik/ Âmir b. Amr/ Amr b. Berrak/ Sabit b. Avaz/ Sabit b. Cabir/ Şems b. Mâlik olduğunu söyleyen birbirinden farklı bu görüşlerin çoğu kalın dudaklı olmasından dolayı "kalın dudaklı" anlamında Şenferâ lakabıyla anıldığını belirtmelerine rağmen, Abdülkâdir el-Bağdadî (ö. 1093/1682), *Hizânetü'l-edeb* adlı eserinde, *bunun söz konusu şairin adı olduğunu, bazılarının adının, Sabit b. Cabir lakabının ise Şenferâ olduğu yönündeki iddialarının yanlış olduğunu* kaydetmektedir. Ayrıca (Bedreddin) el-'Aynî'nin (ö. 855/1451) *hataya düşerek, ismi hususunda, Amr b. Berrâk olduğunu iddia ettiğini ancak adı geçen kişilerin Şenferâ'nın arkadaşları (onun gibi eşkiya/yağmacı olan) olduklarını belirtmekte ve bu üç kişinin Addâûn'dan<sup>4</sup> sayıldıklarını buna rağmen hızlı koşma konusunda sadece*

<sup>2</sup> Yûsuf Huleyf, *eş-Şu'arav's-Sa'alik fi 'Asri'l-Câhilî*, Kâhire: Dârü'l-Mâarif, 1959, s. 19-21; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib, *Esmâu'l-Muğtalî min'el-Eşraf fi'l-Cahiliyeti ve'l-İslâm*, (tahkik, Seyyid Kesravî Hasen), 1. Baskı, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001, s. 242-243; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 4. Baskı, C. VII, (b.y.y.): Dârü's-Sâkî, 2001, s. 412-413; Hasan Ca'fer Nûreddin, *Mevsu'atu's-Şu'arais-Sa'alik*, C. II, Beyrut: Reşadpress, 2007, s. 21-30; Süleyman Tülücü, "Şenferâ", *DÎA*, XXXVIII, 535-537; Zebidî, *Tacü'l 'Arus min Cevâhiri'l-Kamûs*, C. XII, s. 471.

<sup>3</sup> Hasan Ca'fer Nûreddin, *Mevsu'atu's-Şu'arais-Sa'alik*, C. II, Beyrut: Reşadpress, 2007, s. 14, 21, 39, 51, 66.

<sup>4</sup> Araplarda atların yetişemediği en hızlı koşan kişilerin oluşturduğu gruba verilen addır. Bu gruptaki diğer şairler: Süleyk b. Suleke, 'Abdullah b. Uneysiyî'l Cuheniyyî, 'Amr b. Umeyyeti'z-Za'meriyyî, Esyed b, Cabir, 'Umar b. Benak, Teabbata Şerran'dır. Bu konuda bkz. Mustafa Sabri Sözeri, "Şenferâ ve Lamiyyetü'l-'Arab", *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, 1 (1963), 4.



*Şenferâ'nın darbimesel* (الشنفرى من أعدى /Şenferâ'dan daha hızlı), olduğunu belirtmektedir.<sup>5</sup>

Mîladî 475 yılı civarında doğan Şenferâ'nın nesebi hususundaki rivayetlerin çoğunda, Şenferâ b. Evas b. Hecr b. Heni İbnü'l-Ezd olarak zikredilir. Bu nesebe göre Şenferâ, Yemenli Kâhtânîlerin<sup>6</sup> Ezd kabilesindedir. Kaynaklarda, babasının yoksul bir kişi olduğu, annesinin ise Habeşli bir cariyeye olduğu zikredilmekte ve teninin siyahlığı yüzünden de *Âğribetü'l-'Arab'tan*<sup>7</sup> (Arap Kargaları) biri olarak addedildiği kaydedilmektedir. Ancak Şenferâ'ya nispet edilen bazı şiirlerde annesinin hür olduğunu çağrıştıran ifadeler bulunması bu hususta bir çelişkiye neden olmaktadır. Şenferâ Kâhtanîlerin Ezd kabilesinden olmasına rağmen, annesi onu ve kardeşini alarak *Benî Selâmân* kabilesinden ayrılmış ve Adnanîlerin<sup>8</sup> Benî Fehm kabilesinde yaşamıştır. Ayrılık sebebine ilişkin farklı rivayetler bulunmakla birlikte, bunlardan en yaygını, babasının müntesibi olduğu *Benî Selâmân* tarafından öldürülmesi olduğu söylenmiştir. Şenferâ'nın, şiirlerinde Ezd'li Benî Selâmân b. Müferric aşiretinden intikam alacağını ilân etmesi bu düşüncüyü desteklemektedir. Gerçekleştirdiği yağma eylemlerini şiirlerinde dile getiren su'lûk şairlerden olan Şenferâ'nın bu zümreye katılmasıyla ilgili olarak kaynaklarda farklı rivayetler bulunmakla birlikte genelde şu hikâyeye yer verilir: *Şenferâ çok küçük yaşta ailesiyle birlikte Kays Aylân'dan<sup>9</sup> Benî Şebâbe b. Fehm'e esir düşer. Ardından esir değişimi sonucu Ezd'in kollarından olan Benî Selâmân'a geçer. Burada yarı esir, yarı köle durumunda evinde büyüdüğü kişinin kızına âşık olur. Ancak kız tarafından reddedildiği gibi kızın babası tarafından da ağır hakaretlere mâruz kalınca ilk efendileri Benî Şebâbe b. Fehm'e sığınır. Bunların -Şenferâ'nın o zamana kadar bilmediği- nesebi hakkındaki gerçeği açıklamaları üzerine Benî Selâmân'dan intikam*

<sup>5</sup> Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdadî, *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbi Lisani'l-'Arab*, 4. Baskı. (tahkik, Abdüsselam Muhammed Hârûn), C. III, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997, s. 343-348.

<sup>6</sup> Anavatanı Yemen olan Kâhtanî Araplar, Arab-ı Ârîbeden olup zamanla değişik nedenlerden dolayı yurtlarını terk ederek Arabistan'ın çeşitli bölgelerine yerleşmişlerdir. Bu konuda Bkz. Davut, Orhan, *Midyat Yöresel Arapçası (Muhalleî) ve Sözlü Edebiyatı*, İstanbul: Sahhaflar, 2015, s.17.

<sup>7</sup> Bu sözcüğün anlamı ve kapsamı hususunda farklı görüşler olmakla birlikte, en yaygın görüş ise "*Câhiliye döneminde tenlerinin siyah oluşundan dolayı kargalara benzetilen kişiler* (Şenferâ, Amr b. Berrâka, Suleyk b. Suleke, Teebbeta Şerran, Amr b. el-Ahnes, ...)" olduklarıdır. Bu konuda bkz. Muhammed Mûrteda el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tacü'l 'Arus min Cevâhiri'l-Kamûs*, C. XII, (tahkik, Mustafa Hicazî), Kuveyt: Matbaat'u Hukûmeti'l-Kuveyt, 1973, s. 471.

<sup>8</sup> Arapların iki büyük kolundan biri olan Adnânîler, menşe itibarıyla Arap olmayıp sonradan Araplaşan kabilelerden meydana gelmektedir. Bu konuda bkz. Davut, Orhan, *Midyat Yöresel Arapçası (Muhalleî) ve Sözlü Edebiyatı*, İstanbul: Sahhaflar, 2015, s. 16-17.

<sup>9</sup> Adnanîlerin en büyük kabilelerinden biri olan Kays Aylân, üç kola ayrılmıştır (*Amr b. Kays Aylân, Sâ'd b.Kays Aylân, Kâb (Hasafe) b. Kays Aylân*). Şenferânın sığındığı veya annesinin kabilesi olduğu söylenen Benî Şebâbe, *Amr b. Kays Aylân'ın bir kolu olan Fehm kabilesindedir*. Bu konuda bkz. <http://www.arab-ency.com/ar/> (13.10.2016).

almak için yemin eder. Cinayetleri artınca kabilesi (Benî Şebâbe) tarafından kovulur ve saâlik grubuna katılarak kendisi gibi su'lûk ve 'addain'den olan akrabası Teebbeta Şerran ve Amr b. Berrâk gibi yağmacılarla birlikte baskınlar düzenleyerek çölde yaşayan kabileler arasında uzun bir zaman dehşet salar.<sup>10</sup> Aralarında babasının katili Hizâm b. Câbir es-Selâmânî'nin de bulunduğu doksan dokuz kişiyi öldüren Şenferâ, 'addainden biri olan Esyed (Üseyd) b. Câbir es-Selâmânî'nin de yer aldığı bir grup tarafından gece vakti Ebîde (Bîde vadisi) yakınındaki Nâsîf vadisinde bir subaşındayken pusuya düşürülür. Karanlıkta ona saldıranlardan ikisini okla yaralarsa da sonunda yakalanır ve uzun işkencelerden sonra öldürülür (ö. 525-552 arası). Şenferâ'nın işkence sırasında şiir söylemesi istenince söylediği "Şiir neşeli zamanlarda söylenir" sözü, darbimesel haline gelir. Ayrıca ölümünden sonra Benû Sele mân'dan bir kişinin ayağıyla Şenferâ'nın kafatasını tekmelemesi sonucu ayağına batan bir kemik kıymığının o kişinin ölümüne sebep olduğu bunun da Şenferâ'nın öldükten sonra olsa da andını yerine getirmesine yorumlandığı, şeklinde bir öykü anlatılmaktadır.<sup>11</sup> Öldürülmeden önce çeşitli işkenceler gören Şenferâ, öldükten sonra kendisini gömmemelerini, cesedini dostu olarak kabul ettiği vahşi hayvanlara terk etmelerini isteyerek bunu son şiirinde dile getirir.<sup>12</sup>

فَلَا تَدْفُنُونِي إِنَّ دَفْنِي مُحَرَّمٌ \* عَلَيْنَاكُمْ، وَلَكِنْ خَامِرِي أُمَّ عَامِرٍ  
 إِذَا احْتَمَلُوا رَأْسِي، وَفِي الرَّأْسِ أَكْثَرِي \* وَغُودِرَ عِنْدَ الْمُلتَقَى ثَمَّ سَأْتِرِي  
 هُنَالِكَ لَا أَرْجُو حَيَاةً تُسْرِنِي \* سَمِيرَ اللَّيَالِي مُبْسَلًا بِالْحَرَائِرِ

Gömmeyin beni! Gömmek beni haramdır size (haram olsun).

Beni (cesedimi) gizleyecek (yiyecek olan) olan ancak sırtlan(lar)dır.

Başımı götürdükleri zaman ki başımda insani unsurlar (beş duyudan çoğu)

<sup>10</sup> Süleyman Tülücü, "Şenferâ", *DİA*, XXXVIII, 535-537; *İslâm Ansiklopedisi*, "Şenferâ", C. XI, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979, s. 425.

<sup>11</sup> Emine Ebker Halil İsmail, *el-Cümletü'l-İsmiyyetu fi Şi'ri's-Şenferâ*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sudan: Câmî'atu Ümmi Dermân el-İslâmiyye Külliyyeti'd-Dirasetü'l-'Ulyâ Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye, 2008, s.11.

<sup>12</sup> Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfahânî, *Kitabü'l-Eğâni*, 3. Baskı, C. XXI, (tahkik, İhsan Abbas, İbrahim es-Sa'fin ve Bekr Abbâs), Beyrut: Dar Sadır, 2008, s. 128-139; Muhasin b. İsmail b. Ali, *Şerh Şi'ru Şenferâ'l-Ezdî*, (tahkik, Halid Abdür-rauf el-Cebr), Amman: Dârü'l-Yenâbî', 2004, s. 9-25; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-Alâm Kâmusü Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l Arab ve'l-Müstâribîn ve'l-Müsteşrikîn*, 15. Baskı, C. V, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002, s. 85; Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemherâtü'l-Emsâl*, C. II, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988, s. 59; *İslâm Ansiklopedisi*, "Şenferâ", C. XI, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul: 1979, s. 425; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib el-Bağdâdî, *Esmâu'l-Muğtalin min'el-Eşraf fi'l-Cahiliyeti ve'l-İslâm*, (tahkik, Seyyid Kesravî Hasen), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, s. 242-243; Hasan Ca'fer Nüreddin, *Mevsu'atu's-Şu'arais-Sa'alik*, C. II, Beyrut: Reşadpress, 2007, s.21-30; Mahmûd Hasan Ebû Nacî, *eş-Şenferâ Şairu's-Sahrai'l-Ebî*, Cezair: el-Vezaretu's-Sekafe, 2007, s. 17-22.

vardır.

Ve İntikamımı alacak olanlar, defin yerinden ayrıldıkları zaman.

Orada beni mutlu edecek bir hayat ummuyorum.

Geceler boyunca kötülük yaptığım düşmana teslim edilmeği bekliyorum.

## 1.2. Eserleri

Çoğu şiirleri kaybolan Şenferâ'nın günümüze, uzun bir *Tâiye*'si ve *Lâmiyyetü'l-'Arab* adıyla bilinen kasidesinin yanı sıra bazı şiirleri ulaşmıştır. Daha çok hamâse ve fahr türlerinden olan bu şiirler, *el-Mufaddaliyyât*, *el-Hamâsetü'l-kübrâ*, *el-Emâlî*, *Kitâbü'l-egânî Munteha't-taleb* gibi antoloji ve edebî eserlerde dağınık bir şekilde yer almaktadır.<sup>13</sup> Şenferâ'nın şiirlerinin en derli toplu olduğu eser ise Halepli Şair Muhasın b. İsmail b. Ali tarafından yazılan ve Halid Abdürraûf el-Cebr'in tahkik ettiği *Şerh Şi'ru Şenferâ'l-Ezdî* adlı eserdir.<sup>14</sup>

**1.2.1. Dîvân:** Arap edebiyatının ünlü isimlerinden Asma'î'nin (ö.216/831) Şenferâ'nın divanını Mekke'de İmam Şâfiî'den (ö.204/820) okuduğuna dair rivayetlerden yola çıkarak bu divanın h. II. yüzyılın sonlarında toplanmış olduğu söylenebilir. Nitekim Ebû Bekir es-Sûlî, hicrî III. yüzyılın ikinci yarısında Şenferâ'nın şiirlerinden meydana gelen bir mecmuanın mevcut olduğunu kaydeder. Arap edebiyatında büyük bir öneme haiz olan söz konusu divana yönelik yapılan araştırmada, divanın pek çok esere kaynaklık yaptığı görülmektedir. Nitekim Bedreddin el-'Aynî (ö. 855/1451) *Şerh Şevahidü'l-kübra* adlı eserinde, müracaat ettiği kaynaklar arasında söz konusu eseri de zikretmektedir. Şenferâ'nın şiirleri, ilk defa Abdulaziz el-Meymenî (ö.1978) tarafından *et-Tarâifü'l-edebiyye* adlı eserde eksik şekilde yayımlanmış,<sup>15</sup> Emîl Bedî' Ya'kûb ise divanın tam neşrini gerçekleştirerek, *Dîvânü's-sa'âlik* içinde yayımlamıştır. Ayrıca divanın tahkiki serhini de yapmıştır.<sup>16</sup>

**1.2.2. Tâ'iyye:** Şenferâ'nın önemli şiirlerinden olan otuz altı beyitlik bu kaside nadir şiirleri bir araya getiren *el-Mufaddaliyyât*'ta yer almaktadır. Şenferâ bu şiirinde, Benî Selâmân'dan, babasının katili Harâm b. Câbir'i öldürmekle övünür; fakat şiirin esas güzelliği sevgilisi Ümeyme'den (Ummû 'Amr) bahsettiği nesîb (gazel) kısmındadır. Şenferâ'ya nispetinde herhangi bir şüphe bulunmayan

<sup>13</sup> Süleyman Tülücü, "Şenferâ", *DİA*, XXXVIII, 535-537; Muhasın b. İsmail b. Ali, *Şerh Şi'ru Şenferâ'l-Ezdî*, (tahkik, Halid Abdürrauf el-Cebr), Amman: Dârü'l-Yenâbî', 2004, s. 5-6.

<sup>14</sup> Muhasın b. İsmail b. Ali, *Şerh Şi'ru Şenferâ'l-Ezdî*, (tahkik, Halid Abdürrauf el-Cebr), Amman: Dârü'l-Yenâbî', 2004, s. 43.

<sup>15</sup> Abdulaziz el-Meymenî, *et-Tarâifü'l-Edebiyye*, Kahire: Matbaatu Lucnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1937, s. 28-42.

<sup>16</sup> Süleyman Tülücü, "Şenferâ", *DİA*, XXXVIII, 535-536; Emîl Bedî' Ya'kûb, *Divanu's-Şenferâ*, 2. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-'Arabî, 1996, s.22-23.

*Taiyye* hakkında Mısırlı meşhur edebiyatçı Şevkî Dayf'ın, (ö. 2005) "*Ondan (Şenferâ'dan) bize sadece Tâiye'si ulaşmış olsaydı dahi onun yaşantısını ve mücadelesini tasavvur etmemize yetecekti*" şeklindeki kanaati bu kasidenin ehemmiyetini göstermesi bakımından önemlidir.<sup>17</sup>

**1.2.3. Faiyye:** Baskın öncesi gecenin tasvirini yapan ve silâhları anlatan bir kasidedir.<sup>18</sup>

**1.2.4. Lâmiyyetü'l-'Arab:** Kahramanlık duyguları ve mertlik ifadeleriyle dolu altmış sekiz beyitlik bir kaside olup Şenferâ'ya nispet edilen kasidelerin en meşhurdur. Kaside filolojik değeri yanında Câhiliye devri bedevî yaşayışını, bedevîlerin düşünce hayatını, ahlâk prensiplerini, davranışları yanı sıra saâlikü'l-'Arab'ın hayat tarzını ve yaşadıkları es-Serât bölgesini (Mekke ile Medine arasındaki dağlık bölge) tasvir etmesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Söz konusu kasidenin, İslam âleminin yanı sıra Avrupa'nın başlıca kütüphanelerinde de muhtelif yazmaları bulunmaktadır.<sup>19</sup>

## 2. Lâmiyyetü'l-'Arab'ın, Önemi, Analizi, Şerh ve Tercümelere

*Lâmiyyetü'l-'Arab* veya Alman müsteşrik G. Jacob'un ifadesiyle *Neşidu's-Sahrâ* (Çöl Marşı), zengin lügat malzemesi ve bedevî hayatını mükemmel şekilde tasvir etmesi bakımından Arap edipleri ve şarkiyatçılar tarafından yoğun ilgi görmüş, İbn Dureyd (ö.321/933), Hatîb et-Tebrîzî (ö.502/1109), Zemahşerî (ö.538/1143), İbnü's-Şecerî (ö.542/1148) ve İbn Mâlik et-Tâî (ö.672/1274) gibi birçok müellif tarafından şerh edilmiştir. XVIII. yüzyıldan sonra da onlarca kişi tarafından tahkik edilerek farklı dillere çevrilmiştir. Batı dünyasında da büyük ilgi gören *Lâmiyyetü'l-'Arab*, ilk defa Isaac Silvestre de Sacy (ö.1838) tarafından Arapça metniyle birlikte *Chrestomathie Arabe* (1806- Paris) adlı eserde Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir. Ayrıca Yusuf Cemil Ararat'ın (ö.1963) yanı sıra M. Sadi Çoğenli ile Nurettin Ceviz tarafından Türkçe çevirileri de yapılmıştır.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Besim İdrîs Kâsım, "Lâmiyyetü'l-'Arab beyne's-Şenferâ ve Halâf el-Ahmar", *Mecelletü't-Terbiye ve'l-İlm*, 50 (2011), s.131; Süleyman Tülücü, "Şenferâ", *DİA*, XXXVIII, 536-537; Ahmed Selmân Muhna, *el-Mar'atu fi's-Şi'ri's-Saâlik fi'l-Cahiliyeti ve'l-İslâm*, Gazze: el-Cami'atu'l-İslâmiyye 'Imadetu't-Dirasetu'l'Ulya, 2007, s.49.

<sup>18</sup> Süleyman Tülücü, "Şenferâ", *DİA*, XXXVIII, 536.

<sup>19</sup> Süleyman Tülücü, "Şenferâ", *DİA*, XXXVIII, 535; Mustafa Sabri Sözeri, "Şenferâ ve Lamiyyetü'l-'Arab", *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, 1 (1963), s.5-8; Hasan Ca'fer Nûreddin, *Mevsu'atu's-Şu'arais-Sa'alik*, C. II, Beyrut.: Reşadpress, 2007, s.30-38.

<sup>20</sup> Fuad Sezgin, *Tarihü't-Türasi'l-Arabi*, (*Geschichte des Arabischen Schrifttums*), (çev. Mahmûd Fehmi Hicazî), C. II, Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991 s. 52-55; Carl Brockelmann, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî* (*Geschichte der Arabischen Litteratur*), (çev. Abdulhalim en-Neccar), 5. Baskı, C. I, Kahire: Darü'l-Maârif, tarihsiz, s. 105-109; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Cami'uş-Şuruh ve'l-Havaşî*, C. III, Ebûzabî: Darü'l-Kutübi'l-Vataniyye, 2004, s. 1510-1514; Abdurrahmân Bedevî, *Mavsu'atu'l-Musteşrikîn*, 3. Baskı, Beyrut: *Dârü'l-*

## 2.1. *Lâmiyyetü'l-'Arab*'in Muhteva Yönünden Analizi

Şenferâ'nın, kabilesi tarafından, himaye edilmeyerek kovulmasının neticelerinden biri olan ve *Lâmiyyetü'l-'Arab* adıyla bilinen bu kaside zengin lügat malzemesi ve bedevî hayatını mükemmel şekilde tasvir etmesi bakımından Arap edipleri ve şarkiyatçılar tarafından yoğun ilgi görmüştür. Nitekim İslam'ın ikinci Halifesi Hz. Ömer (ö.23/644), "Çocuklarınıza *Lâmiyyetü'l-'Arab*'ı öğretin, çünkü o çocuklara güzel ahlâkı öğretir" dediği rivayet edilmiştir. Ancak kasidenin, ilk dönem edebiyatçıların eserlerinde yer almaması, Şenferâ'ya aidiyetini şüpheli kılmıştır. Nitekim *Lâmiyyetü'l-'Arab*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *eş-Şi'r ve ş-şu'arâ'* adlı eserinde zikredilmediği gibi Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö.356/967) *el-Eğânî*'sinde şairin biyografisine ayrılan bölümde de ona herhangi bir işaret yoktur.<sup>21</sup> Ebû Alî el-Kâlî (ö.358/969) *el-Emâlî*'de hocası İbn Dureyd'ten naklederek kasidenin Basralı dil âlimi Ebû Mûhriz'in (Halâf el-Ahmar) (ö.180/796) eseri olduğunu belirtir. Öte yandan Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) naklettiğine göre Ebû Ubeyde (ö.209/824) kasidenin yanlışlıkla Şenferâ'ya nispet edildiğini söylemiştir. Kasidede câhiliye dönemine ait yer ve kişi adlarının bulunmaması, diğer su'lûk şairlerine ait kasidelerin aksine uzun olması, aynı zaman diliminde veya Şenferâ'ya yakın dönemde yaşayan şairlere ait olduğu kabul edilen şiirlerde onun kasidesinde yer almayan bazı tabirlere yer verilmesi gibi hususlar şiirin otantikliği konusunda şüphe uyandırmıştır. Bu kuşkuya Theodor Nöldeke (ö.1931), Fritz Krenkow (ö.1953), Francesco Gabrieli (ö.1996), Régis Blachère (ö.1973), Yûsuf Huleyf (ö.1995) ve Muhammed Mehdi el-Basir (ö.1974) gibi çağdaş âlimler de katılmıştır. Ancak kasidenin râvileri Kûfeli olduğundan ve söz konusu şüpheyi ileri sürenlerin arasında Ebû Ubeyde (ö.209/824) ve İbn Dureyd (ö.321/933) gibi Basralı dilcilerin bulunması, birçok araştırmacı tarafından mektep taassubu şeklinde yorumlanmış ve kasidenin otantikliğinden şüphe edilmemiştir. Müsteşriklerden Georg Jacob (ö.1937) ve Carl Brockelmann da (ö.1956) aynı kanaati belirtmiş, S. Stetkevych ise şiiri klasik kasideye geçiş sürecini temsil eden özgün bir eser olarak görmüştür. Muhammed Bedî' Şerif ve Yûsuf Sâmî el-Yûsuf (ö.2013) gibi birçok çağdaş Arap edebiyatçısı da kasidenin Şenferâ'ya nispetini reddedenlere karşı çıkararak söz konusu iddiaların mesnetsiz olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.<sup>22</sup> Ayrıca hicrî III. yüzyıl müelliflerinden İbn Ebû Tâhir Tayfûr (ö. 280/893), şiirin nispet edildiği Halâf el-Ahmar'ın, çağdaşı sika Uyeyne b. Abdurrahman el-Mühellebî'den naklederek kasideye, *eşsiz-benzersiz*

*İlm li'l-Melâyîn*, 1993, s. 336; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Umar ez-Zemahşerî, *A'cebü'l-'Aceb fi Şerhi Lamiyeti'l-'Arab*, Kustantiniyye: Matbaaatü'l-Cevâib, 1300, s.9-11.

<sup>21</sup> Besim İdris Kâsım, "Lâmiyyetü'l-'Arab beyne's-Şenfera ve Halâf el-Ahmar", *Mecelletu't-Terbiye ve'l-İlm*, 50 (2011), s. 131.

<sup>22</sup> Besim İdris Kâsım, "Lâmiyyetü'l-'Arab beyne's-Şenfera ve Halâf el-Ahmar", *Mecelletu't-Terbiye ve'l-İlm*, 50 (2011), s.136-138; Süleyman Tülüçü, "Şenferâ", *DİA*, XXXVIII, 535-536.

*kasideler (el-Kasâidu'l-Müfredetu'l-letî lâ Misle Lehâ)* arasında yer vermiştir. Bütün bunlar kasidenin Şenferayâ aidiyetini teyit ettiği gibi h. II. yüzyıl râvilerinin de kasidenin Şenferâ'ya ait olduğunu bildiklerini göstermektedir. Kaside'de Şenferâ'nın adının iki yerde geçmesi, onun yaşadığı çöl ortamını ve özellikle Ezd kabilesinin bulunduğu Mekke'nin güneyi ile Yemen'in kuzeyindeki dağlar arasındaki mevkiiyi tasvir etmesi, Şenferâ'nın kabilesi tarafından terkedilmesi ve yabancı hayvanlarla dost olması, duygu gerçekliği, tasvir inceliği yanı sıra klasik kaside dönemi öncesini gösteren ilk beytin mısralarının aynı kafiyede (musarra') olmaması ve Hz. Ömer'in anılan sözü gibi hususlar kasidenin otantikliğini güçlendirmektedir.<sup>23</sup> Bütün bu ihtilaflarla birlikte kasidenin cahiliye hayatını tasvir ettiği hususunda ittifak edilmiştir. Matla'ı (ilk beyti): { أقيموا بني أمي صدور مطيكم \* فإني إلى قوم } {سواكم لأميل} <sup>24</sup> olan ve altmış sekiz beyitten oluşan bu kaside bahr-ı tavîlden<sup>25</sup> olup mutlak kafiye'ye<sup>26</sup> sahiptir. Kaside de Şenferâ, kabilesine karşı istigñasını dağlara, taşlara, çöllere, vadilere ilticasını, hayvanlarla nasıl kaynaştığını tasvir etmektedir. Kavminden ayrılışını, vahşi hayvanların sırlarını açığa vurmamasından dolayı kavmine tercih ettiğini şu beytinde ifade eder. { هم الأهل لا مستودع السرّ ذائع \* لديهم، ولا الجاني بما } {جرّ، يُخذَلُ} (Onlar (vahşi hayvanlar) gerçek ailemdir \* Onlar emanet edilen sırta ihanet etmezler), devamında hayvanların cesaretli olmasına karşın kendisinin daha cesur olduğunu belirtir. Bütün bunlarla birlikte yiyeceğe veya ganimete olan kanaatini dolayısıyla kavminden ayrı yaşayabileceğini şu beyitte { وإن مدت الأيدي إلى الزاد } (Eller yemeğe/ganimete uzandığında acele eden olman\* çünkü kavmin en kötüsü/hırslısı acele edendir) ima eder, yaptığı işlerle övünür ve kabilesine kesin olarak dönmeyeceğini ifade eder. Yolculuklara, açlığa ve susuzluğa olan dayanaklığını, çilelere katlanışını överek kadınlara düşkün olmadığını belirtir. Hayırsız, korkak olmadığını şu beytinde dile getirir. { و جبأ أكهي } (Korkmam ve kötü ahlaklı olman\*Kadınlarla oturup, işimde onlarla danışmam), kabilesinden onu müstağni eden, koruyan üç arkadaşının kalbi, kılıcı ve uzun yayı olduğunu şöyle ifade eder. { ثلاثة أصحابٍ فؤادٌ مشيعٌ } { \*وأبيضُ إصليت وصفراء عيطلُ } (üç arkadaşım (zorluklarla mücadelede ve beni belalardan

<sup>23</sup> Süleyman Tülücü, "Şenferâ", *DİA*, XXXVIII, 535; Muhasın b. İsmail b. Ali, *Şerh Şi'ru Şenferâ'l-Ezdi*, (tahkik, Halid Abdür-rauf el-Cebr), Amman: Dârü'l-Yenâbî', 2004, s. 30-33.

<sup>24</sup> (Ey annemin kabilesi! Bineklerinizin sırtını doğrultun! \* Ben sizden başka bir kavme meyilliyim!) (Ey kabilem! Gafletten uyanıp bani yardımsız bırakmaktan vazgeçin çünkü bu durum sizleri terketmeyi ve düşmanınızda olsa başka bir kavme yönelmemi gerekli kılar.)

<sup>25</sup> Bir nazım sistemi olan Arûz'un, sekiz tefîleden oluşan en uzun veznine denir. Bu konuda bkz. İbrahim Yılmaz, "Tavîl", *DİA*, XXXX, 183-184.

<sup>26</sup> Kafiye harfinin harekeli olması demek. Bu konuda deyatlı bilgi için bkz. Mârûn Abbûd, *Edebü'l-'Arab*, Kahire: Müessesetü Hindavî li't-Ta'lim ve's-Sekafe, 2014, s.52-53.

koruyan) \* Sıkıntılara göğüs geren bir gönül, kınından çekilmiş bir kılıç ve uzun bir yay), saldırılarını şiddetli ve hızlı yaptığını belirterek, birçok kişiyle savaşıp onları öldürdüğü şu beytinde anlatır, {فَأَيَّمْتُ نِسْوَانًا ، وَأَيَّمْتُ وِلْدَانًا \* وَعُدْتُ كَمَا أُبْدَأْتُ ، وَاللَّيْلُ أَلَيْلٌ}، (Kadınları dul çocukları yetim bıraktım \* Ve gittiğim gibi geldim!), kısaca, Şenferâ, kendini överek, vahşi hayvanların olduğu bir vadiden diğerine gidip-geldiği ve yaptığı saldırılardan, kabilesine olan istignasından ve mücadelesinden bahsederek kendini övdüğü görülmekte, bunu yaparken de adeta o günkü sosyal hayatın portresini çizmektedir.

## 2.2. *Lâmiyyetü'l-'Arab*'ın Arap Dili Açısından Önemi

Şenferâ'nın, Arap dil kurallarının tespiti için istişhad edilen câhiliye döneminde yaşamış olması, şiirlerini özel bir ehemmiyete haiz kılmış ve Arap dilinde yazılan lügat, nahiv, sarf ve belagat eserlerinin beslendiği en önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilmiştir. Nitekim aralarında İbn Cinnî (392/1002), Ebû Hilâl el-'Askerî (395/1005), Ebû Ubeyd el-Bekrî (487/1094), Kadî Tenûhî (487/1094) gibi birçok âlim gerek nahv kuralları konusunda gerekse belagat hususunda *Lâmiyyetü'l-'Arab* ile istişhata bulunmuşlardır. Ayrıca güvenilir kasidelerin ortalama iki veya üç beytinin istişhada katkıda bulunurken *Lâmiyyetü'l-'Arab* ise yaklaşık on altı kadar hususta istişhad için kullanılmıştır. Arap dilinde hiçbir kasidenin bu sayıya ulaşmadığı göz önünde bulundurulduğunda, *Lâmiyyetü'l-'Arab*'ın önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Söz konusu istişhadlar, *Sır Sına'atü'l-'Arab*, *Şerh İbn 'Akîl*, *Şerh Katru'n-Nedâ*, *Müğni'l-Lebîb*, *Lisanu'l-'Arab*, *Hizânetü'l-Edeb*, *Şerhu'l-Eşmûnî* gibi müteâhhir ulemanın eserlerinde yer almaktadır.<sup>27</sup> *Lâmiyyetü'l-'Arab* beyitleriyle istişhad edilmesine ilişkin bir örnek: *Lâmiyyetü'l-'Arab*'ın sekizinci beyti olan {وإن مدت الأيدي إلى الزاد لم أكن \* بأعجلهم إذ أحشعُ القوم {أعجل}، beytiyle iki hususta istişhad edilmiştir. Birinci istişhad; “لم أكن بأعجلهم” cümlesinde Lâm (ل) ile menfi (olumsuz) olan *Kâne*'nin (كان) haberinde zaide olan *be* (ب) harfinin girmiş olmasıdır ki bu durum az ve nadirdir.<sup>28</sup> İkinci istişhad; E'f'al-i tafdil'in bazen tafdil dışında kullanılabileceğine yönelik istişhattır. Beyitte geçen e'f'al-i tafdil kalıbı “E'celu” (أعجل) tafdil için kullanılmadığıdır. Söz konusu sözcük tafdil için kullanıldığı durumda beytin anlamı “*Eller yemeğe/ganimete uzandığında en acele eden olmam\* çünkü kavmin en kötüsü/hırslısı en acele edendir.*” şeklinde olurken: tafdil dışında kullanılırken ise anlamı “*Eller yemeğe/ganimete*

<sup>27</sup> Besim İdrîs Kâsım, “Lâmiyyetü'l-'Arab beyne's-Şenferâ ve Halâf el-Ahmar”, *Mecelletu't-Terbiye ve'l-İlm*, 50 (2011), s.134,166.

<sup>28</sup> Bahâuddin Abdullâh b. 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, C.I, Beyrut: *Dârü'l-Fikr*, 1994, s. 241.

uzandığında *acele eden olmam\** çünkü kavmin en kötüsü/hırslısı *acele edendir.*" olmaktadır.<sup>29</sup>

### 2.3.Lâmiyyetü'l'Arab'ın Şerh ve Tercümelerinden Bazıları<sup>30</sup>

Yazarın Adı	Eserin adı	Türü
Abdurrahman b. Muhammed	خلاصة الادب على لامية العرب	Şerh
Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Mu'afî ed-Dahavî et-Tihamî el-Yemenî (ö. 1280/1863)	عصارة الضرب في شرح لامية العرب	Şerh
Ahmed b. Yahya el-Ma'ruf bi'Sa'leb (ö. 291/904)	شرح لامية العرب	Şerh
Atâullah b. Ahmed el-Ezherî el-Mekkî (ö. 1188/1774 sonrası)	نهاية الأرب في شرح لامية العرب	Şerh
E. Reuss (ö.1891)	_____	Tercüme: Almanca
Ebû Cum'a Said b. Mesud el-Mağuşî el-Merakişî (ö.1015/1606)	اتحاف ذوي الادب بمقاصد لامية العرب	Şerh
Ebû Zekeriyya Yahya b. Ali el-Hatib et-Tebrizî (ö. 502/1109)	شرح لامية العرب	Şerh
Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Muberrred (ö. 285/898) <sup>31</sup>	شرح لامية العرب	Şerh
Ebü'l-Bekâ Abdullah Huseyn el-'Ukberî (ö. 616/1219)	إعراب قصيدة الشنفرى	İrap
Ebü'l-Berakat Abdullah b. Huseyn b. Mar'a es-Suveydî (ö.1174/1761)	رشف الضرب بشرح لامية العرب	Şerh
Ebü'l-Hayr Abdurrahman b. Abdullah b. Hüseyin es-	سكب الادب على لامية العرب	Şerh

<sup>29</sup> Bahâuddin Abdullah b. 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, C.II, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994, s.154.

<sup>30</sup> Fuad Sezgin, *Tarihü't-Türasi'l-Arabi*, (*Geschichte des Arabischen Schrifttums*), (çev. Mahmûd Fehmi Hicâzî), C. II, Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991, s. 52-55; Carl Brockelmann, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî* (*Geschichte der Arabischen Litteratur*), (çev. Abdulhalim en-Neccar), 5. Baskı, C. I, Kahire: Darü'l-Maârif, tarihsiz, s. 105-109; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Cami'uş-Şuruh ve'l-Havaşî*, C. III, Ebûzabi: Darü'l-Kutübî'l-Vataniyye, 2004, s. 1510-1514; Besim İdris Kâsım, "Lâmiyyetü'l 'Arab beyne's-Şenfera ve Halâf el-Ahmar", *Mecelletu't-Terbiye ve'l'İlm*, 50 (2011), s. 132-134; Abdurrahmân Bedevî, *Mavs'atu'l-Mustesrikîn*, 3. Baskı, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâvîn, 1993, s.628; Mustafa Sabri Sözeri, "Şenferâ ve Lamiyyetü'l-Arab", *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, 1 (1963), 7-9; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Umar ez-Zemahşerî, *A'cebü'l-'Aceb fi Şerhi Lamiyyeti'l-'Arab*, Kostantiniyye: Matbaaatu'l-Cevâib, 1300, s.9-11; Affî Abdurrahman, *Mektebetu'l-'Asru'l-Cahilî ve Edebihi*, Lübnan: Daru'l-Endelüs, 1984, s.114-115; Emîl Bedî' Ya'kûb, *Divanu's-Şenferâ*, 2. Baskı, Beyrut: Dârü'l- Kitabi'l-'Arabî, 1996, s.20-21.

<sup>31</sup> Bazı kaynaklarda Muberrred'e nispet edilen eserin Sa'leb'in olduğu zikredilmektedir.



Suveydî (ö. 1200/1786)		
Ebü'l-İhlas Cadullah el-Ğuneymî el-Fuyûmî (ö.1115/1703 sonrası)	عنوان الادب في شرح لامية العرب	Şerh
Ebü'l-Kasım Mahmûd b. 'Umar ez-Zemahşerî (ö.538/1143)	أعجب العجب في شرح لامية العرب	Şerh
el-Mecusî	شرح لامية العرب	Şerh
F. Rückert (ö.1866)	_____	Tercüme: Almanca
Fehim Bayraktareviç (ö.1970)	<i>Şanfarina Kasida</i>	Tercüme: Sırpça-Hırvatça
Francesco Gabrieli (ö.1996)	<i>Sull'autenticità della 'Lâmiyyat al-'Arab</i>	Tercüme: İtalyanca
Fulgence Fresnel (ö.1855)	-----	Tercüme: Fransızca
G. Hughes	_____	Tercüme: İngilizce
Georg Jacob (ö.1937)	<i>Schanfaras Lamijat al-'Arab</i>	Tercüme: Almanca
Ğulam Hüseyin eş-Şirazî el-Maruf bi'Kamus Kuştî (ö. 1339/1920)	شرح لامية العرب	Şerh (Farsça)
Hibetullah İbnü's-Şecerî (ö.542/1147)	مختارات شعراء العرب	Şerh
İbn Zâkûr el-Mağribî (ö. 1121/1708),	تفريغ الكرب عن قلوب أهل الأرب في معرفة لامية العرب	Şerh
M. Sadi Çöğenli-Nurettin Ceviz	<i>Lâmiyyetü'l-'Arab, Unvanü'l-Hikem, Lamiiyyetü'l-Acem ve Tercümeleri</i>	Tercüme: Türkçe
Michael A. Sells	<i>Shanfara's Lâmiyya</i>	Tercüme: İngilizce
Muhammed b. Hasan İlcik et-Türkî (ö. 698/1319 sonrası)	عقد درر الأدب في شرح لامية العرب	Şerh
Muhammed b. Yahya b. Kerem en-Nehavî	شرح لامية العرب	Şerh
Muhammed Bedi' Şerîf	لامية العرب او نشيد الصحرى	Şerh ve tahkik
Muhammed el-'İsamî ed-Dimeşkî (ö. 1103/1691 sonrası)	شرح لامية العرب	Şerh
Muhammed el-Mekkî b. Muhammed el-Beteravî (ö. 1355/1936)	هامية الطرب بشرح لامية العرب	Şerh
Muhammed Udayme - Stefano Mangano	<i>Lamiyyet al-Arab</i>	Tercüme: Fransızca
Sir James William Redhouse (ö.1892)	_____	Şerh-Tercüme: İngilizce
Suzanne Pinckney Stetkevych	<i>Archetype and Attribution in Early Arabic Poetry: al-Shanfara and the Lamiyyat al-'Arab</i>	Tercüme: İngilizce
Süleyman b. Abdullah eş-Şavî el'Ubeydî el-Hımyerî (ö.1209/1793 )	سكب الأدب على لامية العرب	Şerh
Yahya b. Humeyde b. Zafir el-Halebî el-Ğassanî (ö.630/1233)	المنتخب في شرح لامية العرب	Şerh

Yusuf Cemil Ararat (ö.1963)	<i>Şenferâ ve Lâmiyyetü'l-'Arab</i>	Tercüme: Türkçe
--------------------------------	-------------------------------------	-----------------

### Sonuç

Câhiliye döneminin su'lûk şairlerinden Şenferâ'nın şiirlerindeki ana temanın, düşmanlarıyla olan mücadelesi ve yaşadığı hayata ilişkin detaylar olduğu görülmektedir. Şiirleri, dönemin kültürel hayatını tasvir ettiği gibi sosyolojik, açıdan da önemli ipuçları ihtiva etmektedir. Kullandığı haşin dilin cahiliye devri bedevi hayatını en doğru şekilde yansıtması Şenferâ'yı diğer şairlerden ayıran en önemli özellik olmuş, dönemin yaşantısını tasvir ederken kullandığı kuvvetli ifadeler de üslubunu sağlamlaştırmıştır. Şiirinde duygunun sıcaklığı, sözün doğruluğu yanı sıra kimseyi korkudan veya ihtiyacından dolayı övmediği (medh) dolayısıyla onurlu bir hayat yaşadığı görülmektedir. Ayrıca Şenferâ'nın, kahramanlık duyguları ve mertlik ifadeleriyle dolu olan 68 beyitlik *Lâmiyyetü'l-'Arab* adlı kasidesi filolojik değeri yanında câhiliye devri bedevî yaşayışını, bedevîlerin düşünce hayatını, ahlâk prensiplerini, davranışlarını ve saâlikü'l-'Arab'ın hayat tarzını tasvir etmesi bakımından da büyük önem taşımaktadır. Son olarak Şenferâ'nın hayatı ve bize ulaşan şiirleri, o dönemin bir aynası olmanın yanı sıra tarih, coğrafya ve edebiyat çalışmaları içinde temel bir kaynak olduğu anlaşılmıştır.

### Kaynakça

- Abbûd, Mârûn, *Edebü'l-'Arab*, Kahire: Müessesetu'l-Hindâvî li't-ta'lim ve's-sakâfe, 2014.
- Abdullah, Muhammed el-Habeşî, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Ĥavâşî*, C. III, Ebûzabî: Dârü'l-Kütübî'l-Vataniyye, 2004.
- Abdurrahmân Bedevî, *Mavsû'atü'l-Musteşrikîn*, 3. Baskı, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1993.
- Abdurrahman, Afîf, *el-Edebü'l-Cahilî fi Âsâri'd-Dârisîn Kadîmen ve Hadisen*, Amman: Dârü'l-Fikr, tarihsiz.
- Abdurrahman, Afîf, *Mektebetü'l-'Asru'l-Cahilî ve Edebihi*, Lübnan: Dârü'l-Endelüs, 1984.
- Ali, Cevâd, *el-Mufassal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 4. Baskı, C. VII, (b.y.y.): Dârü's-Sâkî, 2001.
- Askerî, Ebû Hilâl, *Cemheretü'l-Emsâl*, C. II, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer, *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-'Arab*, (tahkik, Abdüsselâm Muhammed Hârûn), C. III, 4. Baskı, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1997.
- Brockelmann, Carl, *Tarihü'l-Edebi'l-'Arabî (Geschichte der Arabischen Litteratur)*, (çev. Abdulhalim en-Neccar), C. I, 5. Baskı, Kahire: Dârü'l-Maârif, tarihsiz.
- Dayf, Şevki, *Tarihü'l-Edebü'l-'Arabî, Asrû'l-Cahilî*, 24. Baskı, Kahire: Dârü'l-Maârif, 2003.
- Ebû Nacî, Mahmûd Hasan, *eş-Şenferâ Şairu's-Sahrai'l-Ebî*, Cezair: el-Vezaretu's-Sekafe, 2007.
- Halil İsmail, Emine Ebker, *el-Cümletü'l-İsmiyyetu fi Şi'ri's-Şenferâ*, Cami'atu Ümmi Dermân el-İslâmiyye Kulliyeti'd-Dirasetü'l-'Ulyâ Külliyyeti'l'Lügatü'l-'Arabiyye, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sudan: 2008.
- Huleyf, Yûsuf, *eş-Şu'ara u's-Sa'alik fi 'Asri'l-Cahilî*, Kâhire: Dârü'l-Mâarif, 1959.

- İbn 'Akîl, Bahâuddin Abdullah, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, C.I, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994.
- İbn Ali, Muhasın b. İsmail, *Şerh Şi'ru Şenferâ'l-Ezdî*, (tahkik, Halid Abdür-rauf el-Cebr), Amman: Dârü'l-Yenâbî', 2004.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer, Muhammed, *Esmâu'l-Muğtalin min'el-Esrâf fi'l-Câhiliyeti ve'l-İslâm*, (tahkik, Seyyid Kesravî Hasen), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Mânzur, Ebü'l-Fadl İbrahim, *Lisanü'l-'Arab*, C. X, Beyrut: Dâr Sâdır, tarihsiz.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin, *Kitabü'l-Eğâni*, C. XXI, 3. Baskı, (tahkik, İhsan Abbas, İbrahim es-Sa'fin ve Bekr Abbas), Beyrut: Dâr Sâdır, 2008.
- İslâm Ansiklopedisi*, "Şenferâ", XI, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Kâsım, Besim İdrîs "Lâmiyyetü'l-'Arab beyne's-Şenferâ ve Halâf el-Ahmar", *Mecelletü't-Terbiye ve'l-İlm*, 50 (2011), 134-166.
- Meymenî, Abdulaziz, *et-Tarâifü'l-Edebiyye*, Kahire: Matbaatu Lucnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1937.
- Muhna, Ahmed Selmân, *el-Mar'atu fi's-Şi'ri's-Saâlik fi'l-Cahiliyeti ve'l-İslâm*, el-Cami'atu'l-İslâmiyye 'Imâdetü't-Dirasetü'l'Ulya, Gazze: 2007.
- Nûreddin, Hasan Ca'fer, *Mevsu'atü's-Şu'arai's-Sa'âlik*, C. II, Beyrut: Reşadpress, 2007.
- Orhan, Davut, *Midyat Yöresel Arapçası (Muhallemin) ve Sözlü Edebiyatı*, İstanbul: Sahhaflar, 2015.
- Sezgin, Fuad, *Tarihü't-Türasi'l-Arabî (Geschichte des Arabischen Schrifttum)*, (çev. Mahmûd Fehmi Hicâzî), C. II, Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.
- Sözeri, Mustafa Sabri, "Şenferâ ve Lâmiyyetü'l-'Arab", *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, 1 (1963), 2-24.
- Tülücü, Süleyman, "Şenferâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVIII, 535-537.
- Ya'kûb, Emîl Bedî, *Divânü's-Şenferâ*, 2. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-'Arabî, 1996.
- Yılmaz, İbrahim, "Tavîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXX, 183-184.
- Zebîdî, Muhammed Mûrteda el-Hüseyinî, *Tacü'l 'Arus min Cevâhirü'l-Kamus*, (tahkik, Mustafa Hicâzî), C. XII, Kuveyt: Matbaat'u Hukûmeti'l-Kuveyt, 1973.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Umar, *A'cebü'l-'Aceb fi Şerhi Lamiyyeti'l-'Arab*, Kostantiniyye: Matbaaatu'l-Cevâib, 1300.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-Alâm Kâmusü Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, C. V, 15. Baskı, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- <http://www.arab-ency.com/ar/> (13.10.2016).



e-ISSN: 2148-0494

*derglabant* (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2016, Cilt:4, Sayı:8, 4:118-119

## ***Midyat Yöresel Arapçası (Muhalleî) ve Sözlü Edebiyatı***

Davut ORHAN

Sahaflar Yayınevi, İstanbul, 2015, 155 Sayfa

Habib BAYĞIN\*

Mardin/Midyat'ta konuşulan yöresel Arapçanın ele alındığı bu kitapta, söz konusu lehçenin dil özellikleri, sözlü edebiyatı, etimolojisi ve diğer dillerle etkileşimi gibi hususlar irdelenmiştir. Çalışma giriş bölümü dâhil, dört bölüm halinde kaleme alınmıştır.

Giriş bölümünde, çalışmanın amacı kaynakları ve esasları tespit edilmiştir. İkinci bölümde, dilin tanımı, dillerin sayısı, dil aileleri, dil lehçeleri ve dillerin maruz kaldığı tehlikeler ve alınacak önlemler farklı kaynaklardan derlenerek incelenmiştir.

Üçüncü bölümde, araştırmaya konu olan Mardin/Midyat tarihi geçmişi ile ilgili bilimsel veriler üzerinde durularak çalışma sağlam kaynaklara isnad edilmeye çalışılmıştır.

Dördüncü bölümde ise esas konuyu teşkil eden Midyat yöresel Arapça 'sının (Muhalleî) fasih Arapça'ya olan benzerliği ve ondan ayrıldığı noktalar sözlü edebiyattan derlenen örnekler eşliğinde Midyat yöresel Arapçasının fasih Arapça ile olan bağlantısı anlatılmıştır. Sözlü edebiyattan derlenen nazım-nesir tarzındaki sözlü halk edebiyatı örneklerinin birçoğu, sesli olarak kaydedilerek daha sağlıklı bir akademik değerlendirmeye zemin hazırlamıştır. Bu kayıtlar örnekleriyle ilişkilendirilmiş olup bilgisayar ortamında dinlenecek şekilde düzenlenmiştir. Kitap sonuna eklenen sözlük, anket, tablo ve resim gibi görseller çalışmaya ayrı bir zenginlik katmıştır.

Yazarın bu çalışması, Midyat bölgesinde konuşulan Arapçanın Muhalleî lehçesi üzerine yapılmış önemli bir araştırmadır. Dilin en önemli kaynağı, o dili konuşan insanlardır. İslam tarihinin tedvin döneminde, dil bilginleri kırsal bölgelere gidip bedevi Araplarla birlikte yaşayarak onların dil ve deyişlerini tespit etmişlerdir. Keza *Divan-ı Lügat't-Türk* kitabının sahibi Kaşgarlı Mahmut, Türklerin yaşadığı kırsal bölgeleri ve kentleri gezerek dillerini tespit etmiştir. Yazar da

---

\* Öğr. Gör., AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, habibbaygin@ibu.edu.tr

benzer metodu uygulayarak, bölge Araplarını ziyaret etmiş ve onların dillerini ve deyişlerini, tahkiye üsluplarını ve telaffuz özelliklerini yerinde tespit ederek böylesi önemli bir çalışmaya imza atmıştır. Muhallemeî Arapçası için kaynak nitelikli bu araştırma, Mardin bölgesinde yaşayan Arapların kültürlerine ışık tutmasının yanı sıra, yöresel Arapça'ya ilişkin yapılacak alan çalışmalara da bilimsel bir örneklik teşkil edecektir. Daha önce herhangi bir akademik çalışmada ele alınmayan bu konu, söz konusu bu çalışmayla ülkemizin kültürel zenginliğine ve bu tarz akademik çalışmalara önemli katkı sunacağını düşünüyoruz.



e-ISSN: 2148-0494

*dergiabant* (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2016, Cilt:4, Sayı:8, 4:120-123

## ***İslam Sanatı Dil ve Anlatım***

Titus BURCKHARDT (Çeviri: Turan KOÇ)

Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, 288 Sayfa, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı

Osman MUTLUEL\*

Ülkemizde özellikle İslam sanatı konusunda çok fazla eser yayımlanmamaktadır. Bunun sebebi sadece Müslümanların İslam sanatı hakkında bilgi edinme çabası ve merakının olmayışı değil, aynı zamanda genel anlamda sanatın insan ve toplum açısından öneminin henüz kavranamamış olmasının da bu anlamda etkili olduğu açıktır. Müslümanların sanata dair bu omursamazlığına inat güzel eserler de ortaya çıkmaktadır. İşte bu güzel eserlerden bir de Titus Burckhardt'ın kaleme aldığı ve Turan Koç hocanın nefis bir üslupla Türkçeye çevirdiği "*İslam Sanatı Dil ve Anlatım*" isimli kitabıdır.

Kitabı dilimize çeviren Turan Koç, "İkinci Baskıya Önsöz" başlığı altında, özellikle günümüz İslam sanatı için yanlış kullanılan "kutsal sanat" terimi hakkında bir açıklama yapmıştır. Bu açıklamada "Türkçeye "kutsal" diye çevrilen İngilizce 'sacred' kelimesidir. Gerçekte, bu kelimenin tam karşılığının 'kutlu', 'mübarek' kelimeleri olması gerekir. Zira, din söz konusu olduğunda kutlu, Tanrı söz konusu olduğunda kutsal ve mukaddes olan vardır ve Tanrı'dan başka hiçbir şey kutsal değildir. Yanlışlıkla ve bir alışkanlık eseri olarak 'sacred' kelimesi Türkçeye kutsal diye çevrilmiştir. 'Kutsal'ın İngilizce karşılığı 'holy' sözcüğüdür. İşte bu gerçekten hareketle, ilk baskıda 'kutsal' kelimesiyle karşılanmış olan 'sacred' kelimesi bu ikinci baskıda 'kutlu' kelimesiyle değiştirilmiştir. Bu değişiklik metnin bütün anlam ve atıf örgüsünü etkileyeceği için özellikle belirtmek istediğini" ifade etmektedir. Kanaatimce 'sanat' olarak adlandırılan ve insan cinsine ait olan bir aktivite, hem 'kutsal' hem de 'kutlu' kelimeleri ile ifade edilmesi söz konusu olmamalıdır. Eğer insanî bir aktiviteyi bu kelimelerle ifade edersek, o zaman sanat, şirke doğru yol alan bir aktivite haline dönüşmeye başlar ve dinin yerini almış olur. Bu açıdan bakıldığında, insan aktiviteleri bu dünyaya ait aktivitelerdendir. Aynı zamanda bu dünyada kalırlar. Yani şunu ifade etmek istiyorum; 'sacred' kelimesi hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın, sanatsal faaliyetleri nitelemek için uygun bir kelime olduğunu düşünmüyorum.

\* Yrd. Doç. Dr., AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi AD.  
osmanmutluel@gmail.com

Kitabın Sunuş bölümünde Seyyid Hüseyin Nasr'a ait ve Giriş bölümünde de Jean-Louis Michon'a ait bir takdim yazısı bulunmaktadır. Kitabın Önsöz'ünden sonra sekiz bölüm, Lügatçe ile 300 resim ve 56 şekilden oluşan harika bir Görsel Listesi bulunmakta ve sonunda Teşekkür bölümü ile Kısa Hayat Hikâyeleri ve son olarak Dizin'den oluşan 287 sahifelik mükemmel bir eser ortaya çıkmış oluyor.

Birinci bölüm "Başlangıç: Kâbe" başlığı altında "İslam sanatıyla ilgili araştırmalarımıza Kâbe'yi ve onun ayin ve ibadetle ilgili rolünü anlatarak başlayacağız" (s. 23) ibaresi ile başlamaktadır. Yazar niçin Kâbe ile başladığını şöyle açıklar; "Kâbe'nin İslam sanatı ve her şeyden önce mimarisi açısından gerçekten merkezî bir öneme sahip olduğu son derece açıktır. ... ayrıca o, ibadette yükümlülük rolü ifa eden, insan elinden çıkma tek nesnedir" (s. 23) ifadeleri ile Kâbe'nin önemi anlatılmaktadır.

Aynı bölümde Kâbe tarihi ile bilgi verirken "*Kur'an'ın, Kâbe'nin Hz. İbrahim tarafından inşa edildiğine ilişkin açıklamalarında ...*" (s. 24) ifadesinden Kâbe'nin Hz. İbrahim tarafından inşa edildiği gibi bir düşünce oluşturmaktadır. Oysa Kur'an'da "*...eski temelleri üzerine...*"<sup>1</sup> ifadesi bulunmaktadır. Yani Hz. İbrahim, Kâbe'nin yapımında bir nevi sifıra yakın, ilk inşa edilen binanın temellerini bularak bir tamirat yapmıştır. İlk defa inşa eden o değildir.

Aynı bölümde Peygamber Efendimizin Mekke'nin fethinde, Kâbe'nin anahtarını alıp içeri girdiğinde, Kâbe'nin duvarlarında bulunan resimlerle, yine Kâbe'nin içinde bulunan putların temizlenmesini istemiş, ancak duvarda bulunan Meryem ve İsa resmi üzerine elini koyarak, "*-bu hariç, hepsini silin*" dediği rivayeti, Ezraki'de<sup>2</sup> bulunan ve neredeyse tek kalan bir rivayettir. Bunun aksine diğer tüm kaynaklarda tamamının silinmesine dair emirleri mevcuttur. Yazarın her iki görüşten de söz etmesi gerekirdi. Sanırım bu tutum daha dürüst bir yaklaşım olurdu.

İkinci bölümde yazar "*Bu sanatın neredeyse bir gecede, Hz. Peygamber'in ölümünden yaklaşık bir yüzyıl sonra -yani İslam'ın muazzam fetihleri neticesinde ortaya çıkması ve neredeyse ansızın, her bakımdan ikna edici, kendisini yüzyıllarca koruyup sürdüreceği bir form birliği sergilemesi nasıl mümkün olmuştur?*" sorusunun cevabını aramaktadır. Bundan dolayı bölüm başlığını "ikinci 'vahiy'" ismini koymuş olmalı ki, bölüm başlığı zaten sorunun cevabını da içermektedir. Bu sorunun cevabı, İslam fetihleri neticesinde insanlarda oluşan yeni bir sanat anlayışının oluşması ve bu oluşum neticesinde meydana gelen sanat anlayışı şeklinde

<sup>1</sup> Bakara, 2/127.

<sup>2</sup> el-Ezraki, *Ahbaru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, Mektebetü'l-Esedî, (yayın yeri yok), 2003, s. 1/249; Hz. Peygamber'in estetik ve değer anlayışı hakkında bkz: Akyüz Hüseyin, *Nebevi Öğretide Estetik Anlayış*, Ankara: Fecr Yayınları, 2016; Göz Kemal, *İslam Felsefesinde Ahlakın Temel Paradigmaları*, Ankara: Fecr Yayınları, 2016

cevaplanmaktadır. Bu anlayış elbette Vahyin aydınlığında oluşan bir sanat yorumudur.

Bölüm içinde *Kubbettu's-Sahra, Emeviler dönemi*, Emeviler döneminde yağmurlu mevsimlerde ikamet edilmek üzere çölün taşra kısımlarında inşa edilmiş köşklerin birkaçının ismi olan *Müşettâ, Şam Ümeyye Ulu Camii*'ne ait muhteşem fotoğraf, plan ve çizimlerden oluşan anlatımlara yer verilmiştir.

Üçüncü Bölümde “*Resim Meselesi*” başlığı ile “*İkona Muhalafet*” alt başlığı içinde, İslam'da resim yasağı incelenmeye çalışılmıştır. Yazar konu içinde bir önceki bölümde ele aldığımız *Ezrakî*'nin şaz rivayetine tekrar vurgu yapmak amacıyla, İslam'daki resim yasağı ile Rum Ortodoks Kilisesi'nin ikon yasağını karşılaştırıyor ve Hz. Peygamber'e ait olduğunu kesin olarak bilinmeyen bir rivayetle bu iki durumu birleştirme durumuna gitmiş olması, bilimsellik adına güzel olmadığı kanatindeyim (s. 58).

Resim yasağı içinde incelenen bir başka konu, “*İran Minyatürü*” başlığı ile minyatür hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışıyor. Burada dikkatimi çeken bir durum var. Özellikle Seyid Hüseyin Nasr ve etrafındaki insanların felsefe ve sanat konularında yazdığı her kitapta, İran unsurunu ön plana çıkarmaları ve İslam felsefe ve sanatının kaynağının sanki eski İran düşüncesiymiş gibi göstermeye çalışmaları, felsefenin kaynağının Grek düşüncesi olduğu iddiası kadar saçma bir iddiadır. Burada tersinden oluşturulmaya çalışılan oryantalist bir düşünce seziyorum. Olması gereken, İslam sanat ve felsefesinin, kendini Müslüman olarak tanımlayan tüm ulusların ortak malı olarak kabul edilme değil midir?

Üçüncü bölümün ilk cümlesi “...minyatür sanatı kutlu bir sanat olamaz” (s. 59) şeklindedir. Yani diğer sanatlar kutlu bir sanattır ifadesinin ters anlatımı gibi ortaya konan bu cümle kendi başına doğru olmakla birlikte, ifade ettiği anlam itibariyle doğru olarak kabul edilemez. Çünkü daha öncede ifade ettiğim gibi sanat, insan ırkının ortaya koyduğu ve bu dünyaya ait bir aktivitedir. Bu itibarla ne ‘kutlu’dur ve ne de ‘kutsal’dır.

Dördüncü bölüm “*İslam Sanatında Ortak Dil*” başlığı altında incelenmiştir. Bölüm, *Arap sanatı, İslamî Sanat, Hüsnühat, Arabesk, Küre ve Küp, Işığın Simyası*'ndan oluşan beş başlık altında incelenmiştir.

Kitabın beşinci bölümü “*Sanat ve Âyin*” başlığı altında, *Tabiat ve Kutlu Sanatın Rolü, Mihrap, Minber, Kümbetler, Kıyafet Sanatı* adı altında beş alt başlıkla incelenmiştir.

Altıncı Bölüm “*Yerleşiklerin Sanatı ve Göçebe Sanatı*” ana başlığı altında, *Hanedanlar ve Etnik Gruplar, Halı Sanatı, Fütüvvete Dayalı Sanat* başlıkları işlenmiştir.

Yedinci Bölüm “*Terkib*” Ana başlığı altında, *Birlikte Çeşitlilik, Kayrevan Ulu Camii, Kurtuba Ulu camii, Kahire İbn Tûlûn Camii, Kahire Sultan Hasan Medrese*



*Camii, Osmanlı Camileri, İsfahan Şah Mescidi, Tac Mahal* gibi başlıklar altında, birer sembol eseri ile birlikte çeşitli devir ve devletlerin sanat anlayışları incelenmiştir.

Sekizinci bölüm “Şehir” ana başlığı altında iki alt başlık incelenmiştir. Bunlar; *İslam Şehir Planlamacılığı ile Sanat ve Temaşa*’dır. Bu bölümde özellikle ilk kurulan şehirler, şehirlerin kuruluş amacı, şekli, mimari yönü gibi konular özellikle Bağdat şehrinin kuruluşu örnekliliği ile işlenmektedir. Bu bölümde yine şehir ve su arasındaki ilişki incelenmektedir.

Kitabın arka kapağında, Seyyid Hüseyin Nasr’ın kitap hakkında bir yazısı bulunmaktadır. Bu yazıda Nasr, kitabı şu ifadelerle tanıtıyor:

*“Titus Burckhardt, İslam sanatının hikmetle zanaatın (fenn veya sına’a) evliliğinden doğduğunu söyler. Bu yüzden, bu sanatın derinlemesine bir açıklamasını yapabilmek için iki konuda da içten ve derin bir vukuf sahibi olmak gerekir.*

*Burckhardt, İslam sanatını çok sayıda başka sanat tarihçisinin bizi inandırdığı gibi, kazara birbirine karışmış tarihsel eklentiler olarak değil, İslamî vahyin ilkelerinin ve formunun bir türevidir olarak takdim etmektedir.*

*İşe Mebde’ ile ve formlar dünyasında Kâbe ile başlayan Burckhardt İslam sanatının temel özellikleri vasıtasıyla okuru bu sanatın âyin ve ibadet ile göçebe ve yerleşik halk arasındaki kutuplaşma ile İslam sanat ve mimarisinin muazzam terkibi ile ve nihayet İslam sanatının farklı bütün yönlerinin Şeriat’ın emrettiği ve tasavvuftaki manevi ışığın varlığıyla aydınlanmış hayatın ritmine bağlı olarak doğal âhenkleri içinde görüldüğü yerler olan İslam şehri ile ilişkisine götürür.*

*Bu eserde o, bir ömür boyu süren iç ve dış tecrübeyi eşsiz bir eser üretmek için bir araya getirmektedir; öyle bir eser ki burada İslam sanatı nihayet gerçekte olduğu gibi, yani, İslamî vahyin ruhunun dünyevi billurlaşması olduğu kadar semavî hakikatlerin yeryüzündeki bir yansıması şeklinde de ortaya konmaktadır.”*

Sonuç olarak “*İslam Sanatı Dil ve Anlatım*” kitabı, İslam sanatı ile ilgilenen hem araştırmacı ve hem meraklıları için mutlaka okuması gereken bir kitaptır.

Ayrıca kitabı mükemmel bir ifade ile Türkçe’ye çeviren Turan Koç hocamın kalemine sağlık.



e-ISSN: 2148-0494

*dergiabant* (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2016, Cilt:4, Sayı:8, 4:124-127

## ***Kur'ân'a Yönelik Bazı Şüpheler ve Cevapları (Menâhilu'l-İrfân Örneğinde)***

Sedat SAĞDIÇ

Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016, 120 sayfa

Hayati SAKALLIOĞLU\*

AİBÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Bölümü Öğretim Görevlisi Sedat Sağdıç tarafından kaleme alınan bu eser, müellifin Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2011 yılında tamamladığı Yüksek Lisans çalışmasının gözden geçirilerek kitap olarak basılmış şeklidir. Çalışma giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısmından müteşekkildir.

Giriş kısmında çalışmanın konusu, önemi, kapsamı ve metoduna yer verilmiş olup akabinde Zürcânî'nin hayatından ana hatlarıyla bahsedilmiştir. Araştırmanın konusu ve öneminden bahsederken müellif şu hususlara vurgu yapmıştır: İçinde şüphe barındırmayan K. Kerîm'in bu özelliği, İslami kültürde tek bir harfi değişmeden günümüze kadar geldiği anlayışıyla vücut bulmuştur. Geçmişten günümüze Kur'ân'la ilgili ortaya atılan birçok iddia söz konusudur. Bu iddiaların büyük bir kısmı İslam ve müslümanlara karşı olan önyargı ve düşmanlıktan kaynaklanmakta olup Kur'ân'ı karalamak, gözden düşürmek ve müslümanların Kur'ân'la ilişkisini iyice zayıflatmak için oryantalistlerce, bir kısmı objektif bir bakışla ve ilmi gerekçelerle, bir kısmı da bizim kaynaklarımızda mevcut olup Kur'ân metnine halel getirmesi muhtemel rivayetlerden hareketle gündeme getirilmiştir(s. 13-14).

Araştırmanın kapsamı, Zürcânî'nin Menâhilu'l-İrfân isimli eserinde Kur'ân'la ilgili ileri sürülen şüphelere verdiği cevaplarla sınırlı olup onun eksik bıraktığı noktalar müellif tarafından başka kaynaklardan istifade edilerek takviye edilmeye çalışılmıştır. Müellif şüpheleri aktarırken büyük oranda Zürcânî'nin Menâhil'deki sıralamasına riayet etmekte, bazı yerlerde konu bütünlüğünü sağlamak amacıyla kısmi değişiklikler yapmaktadır. Şüpheler ele alınırken önce şüpheyi zikretmekte, akabinde Zürcânî'nin verdiği cevapları tek tek aktarmakta, daha sonra değerlendirme yapmaktadır(s. 14-15).

---

\* Öğr. Gör., AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, hayatisakallioğlu@ibu.edu.tr

Giriş kısmında Zürkânî'nin hayatı hakkında da kısa malumat vermektedir. Buna göre Muhammed Abdülazîm Zürkânî, doğum yılı tam olarak tespit edilemese de Mısır'ın batısındaki Sante şehrine bağlı Menûfiye'nin bir köyü olan Zürkân'da 1893 yılında dünyaya gelmiş, 10 Aralık 1948'de Kahire'de vefat etmiştir.

Zürkânî'nin, Seyyid olarak anılan aile fertlerinin Hz. Peygamber'in soyundan geldiği, küçük yaşta hafızlığını ikmal ettiği, 1925'te Ezher'den mezun olup farklı fakültelerde hocalık yaptıktan sonra 1939 yılında Usûlüddin Fakültesi'ne geçerek Ulûmu'l-Kur'ân ve Ulûmu'l-Hadîs dersleri verdiği, konuları genişçe ele alışı, güzel üslubu, tercihte bulunması ve konu sonlarında şüphelere cevap vermesi gibi özellikleriyle ön plana çıkan ve Ulûmu'l-Kur'ân konusunda yazılmış kaynak kitaplardan biri kabul edilen Menâhilu'l-İrfân isimli eseri kaleme aldığı ifade edilmektedir(s. 15-16). Giriş kısmında ayrıca Kur'ân'la ilgili şüpheler hakkındaki Arapça ve Türkçe literatürü tanıtan müellif ilgili literatürü, konuyla doğrudan ilgili olan (13 kitap) ve olmayan kitaplar (19 kitap), konuyla ilgili tezler (11 tez) ve konuyla ilgili makaleler (20 makale) başlıkları altında ele almakta ve çalışmanın bu literatür içerisindeki yerine de değinmektedir. Ayrıca O, Zürkânî'nin Menâhil'ini seçme gerekçesi olarak kitabın akıcı ve güzel bir üsluba sahip olmasını, konu sonlarında mevcut şüpheleri sıralayarak bu şüphelere cevap vermesini, Türkiye'de daha çok tanınmasını, ilahiyat fakültelerinin lisans ve lisansüstü programlarında ders kitabı olarak okutulmasını göstermektedir(s. 15-26).

Birinci bölümde vahyin kaynağı ile ilgili şüpheler; 1-Kur'ân'ın Kaynağı, 2-Kur'ân'ın İ'câzı, 3-Mekkî ve Medenî başlıkları altında ele alınmaktadır. Kur'ân'ın kaynağı ile ilgili şüpheler kendi içerisinde Kur'ân'ın nüzülü ve yedi harf üzere inmesi alt başlıklarıyla iki ayrı bölümde incelenmektedir. Kur'ân'ın nüzülü hakkındaki şüpheler yedi madde olarak ele alınmakta, Zürkânî'nin şüphelere verdiği cevaplar zikredildikten sonra müellif kendi değerlendirmesini zikretmektedir. Bu başlık altında; Hz. Peygamber'in Kur'ân adına ne söylediye Bahîrâ'dan ya da Varaka b. Nevfel'den öğrendiği, sara hastası olması nedeniyle vahiy diye söylediklerinin bu hastalığın yansıması olduğu, vahyi kendiliğinden uydurduğu, vahiy mümkün olsaydı Allah'ın (cc) kullarından seçtikleri aracılığıyla değil insanların hepsine vahyedeceği şüphelerine değinilmektedir. Ayrıca, parça parça inen vahiy metinleri Kur'ân'da tertipsiz ve düzensiz şekilde nakledildiği için vahyin Allah'tan (cc) gelişinin zayıf olduğu ile Kur'ân'ın i'câzının O'nun Allah kelamı olduğuna delâlet etmeyeceği, bilakis Hz. Muhammed'in sözü olduğu şüpheleri ele alınmakta, önce Zürkânî'nin cevaplarına daha sonra da müellifin değerlendirmelerine yer verilmekte(s. 29-42), kitabın sonuna kadar durum bu minval üzere devam etmektedir.

Kur'ân'ın yedi harf üzere inmesi hakkındaki şüpheler dört madde olarak ele alınmakta olup bu başlık altında; Kur'ân'ın yedi harf üzere indiği hakkındaki

hadislerin Kur'ân'daki çelişkiyi ortaya koyduğu, okuyucunun müteradif olan lafızları kullanmasının serbest bırakılması anlamındaki kıraatlerdeki farklılığın, Kur'ân hakkında şüphe doğurduğu konuları ele alınmaktadır. Kur'ân'ın yedi harf üzere inmesinin O'nun sadece Kureyş lehçesi üzerine nazil olduğu kabulüne aykırı olup yedi harfin tek bir lisan üzere olması gereken ümmetin vahdetini ortadan kaldırdığı ile yedi harfin, meşhur yedi kıraatten başka anlamı olmadığı hususları da yine bu başlık altında ele alınmaktadır(s. 43-48).

Kur'ân'ın i'câzı hakkındaki şüpheler on maddede ele alınmakta olup bu başlık altında; mucizelerin durumunun icat edilen şeylerden farklı olmadığı, mucizenin sihir gibi hayali ve aldatıcı olduğu, Kur'ân'ın içerdiği mucizelerin seçkin kişilere verilmiş kabiliyet ve mevhibelerle aynı şeyler olduğu, Yüce Allah'ın (cc) peygamberler eliyle mucize göstermek suretiyle âdetini değiştirmesinin maslahat ve hikmetin gerektirdiği genel nizamdan çıkmak sayılacağı, kendisini görmediğimiz ve işitmediğimiz Yüce Allah'ın (cc) mucizeler ile elçilerini tasdik etmesinin mümkün olmadığı şüpheleri ele alınmaktadır. Vahyin ispatının Kur'ân'ın belâgat incelikleri ve i'câzına dayandırılmayacağı, Kur'ân'ın i'câzının ve beşerin benzerini getirememesinin onun kutsiyetini ve Yüce Allah'tan (cc) olduğunu göstermeyeceği, peygamber sözünün kutsal ve kelimullah olmadığı hususunun Kur'ân için de geçerli olduğu şüpheleri de bu başlık altında incelenmektedir. Ayrıca, Kur'ân'da gaybi haberler olmasının onun kelimullah olduğunu gösteren i'câzı olarak değerlendirilemeyeceği ile Kur'ân'ın ilmi açıdan tam bir teşrî yönünün olmasının O'nun i'câzını göstermeyeceği hususları da burada ele alınmaktadır(s. 49-61).

Mekkî ve Medenî hakkındaki şüpheler altı maddede ele alınmakta olup bu başlık altında; Kur'ân'da birbirinden farklı iki üslubun olduğu, dolayısıyla farklı ortamlardan etkilenen Kur'ân'ın, Yüce Allah'ın (cc) kelamı olmayıp peygamber sözü olduğu, Mekkî ayetler ve surelerin kısa, Medenî'lerin uzun olduğu, bunun sebebinin de Hz. Peygamber'in Mekke'de ümmiler Medine'de ise ilim ve kültür sahibi kişilerle birlikte bulunması olduğu şüpheleri yer almaktadır. Hz. Muhammed'in (as) Kur'ân'ı yaşadığı çevreye göre telif etmesinden mütevellit, Mekkî ayetlerde ahkâm olmadığı halde Medenî ayetlerin ahkâm ayrıntılarıyla dolu olduğu beyan edilmektedir. Ayrıca, Kur'ân'da yer alan yeminlerin içeriğinin bulunulan çevreye göre değiştiği, huruf-u mukattaa'nın Kur'ân'ın Allah kelamı oluşunu ve hidayet yönünü nakzettiği ile Mekkî ayetlerde delil ve burhan olmayıp Medenî ayetlerde çokça olmasının Kur'ân'ı Hz. Muhammed'in (as) yaşadığı ortamdan etkilenerek meydana getirmesinin delili olduğu şüphelerine de burada yer verilmektedir(s. 62-75).

İkinci bölümde; Kur'ân'ın cem'i ve kitaplaştırılması hakkındaki şüpheler; 1-Kur'ân'ın Cem'i ve Tarihi, 2-Kur'ân'ın Yazımı ve Resmi, 3-Kıraat ve Kurrâ başlıkları altında incelenmektedir. Kur'ân'ın cem'i ve tarihi ile ilgili şüpheler altı maddede ele

alınmakta olup birinci şüphede; Kur'ân'ın yazımı ve cem'i esnasında izlenen yolun Kur'ân'da nakisa meydana getirdiği ve O'nun indiği şekliyle elimizde olmadığına delil teşkil ettiği hususu yedi alt madde halinde ele alınmaktadır(s. 80-88). Daha sonra Kur'ân'da noksanlık olduğu gibi fazlalık da olduğu, Gulât-ı Şîa'ya göre Ebubekir, Ömer ve Osman'ın Kur'ân'ı tahrif ederek birçok ayet ve sureye Kur'an'da yer vermedikleri, İbn Mes'ûd'un Zeyd b. Sâbit hakkında söylediği, "*Ben müslümanken o kafir babanın sulbündeydi*" sözünün Kur'ân'ın sıhhatine şüphe getirdiği hususlarına değinilmektedir. Zeyd b. Sâbit'in Kur'ân'ı cem ederken Tevbe Suresi'nin son iki ayetini Ebû Huzeyme'den başkasında bulamaması, istinsah ederken ise Ahzâb Suresi'nden kaybettiği bir ayeti sadece Huzeyme b. Sâbit'te bulmasının Kur'ân'ın tevatüren naklini imkansız kıldığı ile Kur'ân'ın büyük çoğunluğunun yazılı değil, ezber olarak muhafaza edilmesinin birçok problemi beraberinde getirdiği hususları da burada ele alınmaktadır(s. 88-98).

Kur'ân'ın yazımı ve resmi ile ilgili şüpheler on maddede ele alınmakta olup bu başlık altında; Hz. Osman, Saîd b. Cübeyr, İbn Abbâs ve Hz. Âişe'nin bazı sözleri ile Mervân b. Hakem'in Hz. Peygamber'den gelen bir rivayet olmamasına rağmen Fâtiha'daki "mâliki" ifadesini kendiliğinden "meliki" okumasından mütevellit, mushafın güvenilir ve tevkîfi olmadığı hususları ele alınmaktadır(s. 98-109).

Kiraatler ve kurrâ ile ilgili şüpheler beş maddede ele alınmakta olup bu başlık altında; İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn'in Kur'ân'dan oluşunu inkâr ettiği, Kur'ân'ın hepsinin besmele örneğinden hareketle mütevatir oluşunun kesin olmadığı, Kur'ân'ın tamamı mütevatir olsaydı besmelenin Kur'ân'dan olduğunu ya da olmadığını söyleyenler arasında tekfir hadisesi olacağı hususlarına yer verilmektedir. Ayrıca, şer'î delillerden biri olan Sünnet'in, Kur'ân gibi mütevatir olarak kabul edilmediği ile İbn Mes'ûd'un Hz. Osman'ın mushafını uygun görmemesi nedeniyle bu mushafın tevatür yönünün eksik olduğu hususları da burada ele alınmaktadır(s. 110-114).

Sonuç olarak; Kur'ân'ın mevsûkiyetine gölge düşürmek için dillendirilen ciddi-gayr-ı ciddi birçok iddiaya cevap sadedinde, Mısırlı âlim Zürkânî'nin kaleme aldığı Menâhilu'l-İrfân isimli eserden hareketle müellifin ortaya koyduğu bu çalışma, sadece Zürkânî'nin eserinde ortaya koyduğu şüpheleri ve cevapları ele almamakta aynı zamanda kimi yerde bu cevaplara açıklayıcı ilaveler, kimi yerde de ikmal kabilinden önemli eklemeleri içermektedir. Bu bakımdan Kur'ân'ın kaynağı ve mevsûkiyeti hakkında ileri sürülen şüpheleri ve bu şüphelere verilen cevapları derli toplu olarak bir arada ele alan bu eseri, konuyu merak eden herkesin bir mukaddime olarak okuması oldukça faydalı olacaktır.



e-ISSN: 2148-0494

**ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (DERGİABANT)**  
**YAYIN ESASLARI VE MAKALE KABUL ŞARTLARI**

*dergİabant* (Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi) *Haziran ve Aralık* aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme; deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından yayın kurulunca incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman *iki hakeme* gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili üç ay içerisinde cevap verilir. Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar. Yayımlanan yazıların *bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarlarına* aittir. Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. *Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı dergİabant'a* aittir. Yayımlanmış yazılar için *telif ücreti ödenmez*. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz. Derginin yayın dili Türkçedir; ancak diğer dillerde kaleme alınmış yazılar, her sayıda bir makaleyi geçmeyecek şekilde ilgili dilde ve Türkçe olarak yazılmış özetleriyle birlikte kabul edilir. Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımına karar verilmemiş olması ve toplam **on bin kelime** (dipnotlar hariç) geçmemesi gerekir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise **bin beş yüz kelime** geçmemelidir.

Dergimize makale gönderiminde bulunmak isteyenler için son tarih: Bahar dönemi 30 Nisan, Güz dönemi 30 Ekim'dir.

[www.bifdergi.ibu.edu.tr](http://www.bifdergi.ibu.edu.tr) adresindeki **Makale Takip Sistemi** aracılığıyla dergiye makale göndermek için aşağıdaki işlemler gerçekleştirilmelidir:

- [Öncelikle web sitemizin ana sayfasındaki **KAYIT** sekmesinden üye kaydı yapmanız gerekmektedir. (Dergimizde yayımlanacak makaleler için hakemlik yapmak isteyen araştırmacıların "**Yazar**" seçeneği ile birlikte "**Hakem**" seçeneğini de işaretlemeleri gerekmektedir.) Daha sonra ana sayfada sağda yer alan panele oluşturduğunuz "kullanıcı adı" ve "şifre" nizi yazarak siteme **giriş** yapınız.]
- **Yazar bilgileri ana metinde olmamalıdır.** Yazar bilgileri için ayrı bir dosya (ek dosya) hazırlanmalı ve sırasıyla aşağıdaki işlemler yapılmalıdır.
- Makale ana metin ekleme sayfasında yer alan dosya seçimi penceresi açılarak bilgisayarın sabit sürücünde bulunan dosyanın bulunmasına yarayacak gözet (ya da dosya seç) tıklanır.
- Dosyanın yeri belirlenir ve işaretlenir.
- Sayfadaki dosya gönder düğmesi tıklanır, dosya bilgisayardan derginin internet sitesine yüklenir. Yüklenen dosyanın adı sistem tarafından otomatik olarak değiştirilir.
- Dosya yüklendikten sonra, sayfanın alt kısmında yer alan kaydet ve devam et düğmesi tıklanır.
- Ek dosyalar bölümü yazarın iletişim bilgilerini, güncel akademik özgeçmişini, makale kapak sayfasını eklemek için konulmuştur. Ek dosya eklemek için izlenecek adımlar makale yükleme bölümündeki gibidir.

### Yazım Kuralları

Dergiye gönderilecek makaleler A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol taraflardan **3 cm boşluk** bırakılarak **1,15 satır aralıklı**, iki yana yaslı, ilk satır **1,25 cm girintili**, paragraftan sonra **6 nk boşluk** bırakılmış, satır sonu tirelemesiz ve **12 punto Cambria** yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır.

Gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Yazılarda aşağıdaki öğeler bulunmalıdır.

**1. Öz ve abstract:** 10 punto, Cambria yazı karakteri, 1.0 (tek) satır aralıklı, 1,25 cm girintili (ilk satır girintisiz), iki yana yaslı, paragraftan sonra boşluk bırakılmaksızın (0 nk) yazılır. Makalenin 100-150 kelimelik Türkçe ve İngilizce özeti (Öz – Abstract) yazılmalı, bunlara konuyu tanımlayan 3-5 anahtar kelime ve Keywords mutlaka eklenmelidir.

**2. Dipnotlar:** 10 punto, Cambria yazı karakteri, 1.0 (tek) satır aralıklı, 1 cm asılı (ilk satır diğerleriyle hizalı “tab tuşuyla”), iki yana yaslı, paragraftan önce ve sonra 0 nk olarak yazılır.

**3. Kaynakça:** 11 punto, Cambria yazı karakteri, 1.15 satır aralıklı, 1,25 cm asılı, iki yana yaslı, paragraftan sonra boşluk bırakılmaksızın (0 nk) yazılır.

#### **4. Başlıklar:**

Tüm başlıklar **kalın** yazı tipinde, makale başlığı hariç diğerleri **küçük harflerle** düz olarak yazılır.

**Makale Adı**, Türkçe (12 punto, üstten bir satır boşluk, önce ve sonra 12 nk boşluk, 1.5 satır aralıklı) ve İngilizce (11 punto, önce ve sonra 12 nk boşluk, 1.5 satır aralıklı) olarak yazılmalıdır. Makale başlığı **büyük harflerle**, metne ortalı olarak yazılmalı boşluklarla beraber toplam 100 karakteri aşmamasına özen gösterilmelidir.

**Öz ve Anahtar Kelimeler, Abstract and Keywords**, 10 punto, 1.0 (tek) satır aralıklı, soldan 1,25 cm girintili, boşluksuz (0 nk) olarak yazılır.

**BAŞLIKLAR: (Bölüm ve başlıklar arasında satır boşluğu bırakılmaz):**

**Giriş**, Düz, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

**1. Başlık**, Düz, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

**1.1. Başlık**, Düz, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

**Sonuç**, Düz, 12 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

**Kaynakça**, Düz, 11 punto, önce ve sonra 6 nk boşluk, soldan 1,25 cm girintili.

**METİN GÖVDESİ:** Cambria 12 punto, paragraftan önce 0 nk, sonra 6 nk boşluk bırakılmalı, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1,25 cm girintili.

Hem metin içinde hem de Kaynakça’da **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**’nin belirlemiş olduğu transkripsiyon ve imla kuralları esas alınmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde, “basım yeri ve yılı” ile birlikte açık olarak verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna eklenen **Kaynakça** kısmında eserlerin tam künyeleri yazılmalı, burada kısaltma kullanılmamaya dikkat edilmelidir.\*

---

\* Makale yazımıyla ilgili ayrıntılı bilgi için Dergimiz web sitesi *Duyurular* sayfasındaki *Örnek dosyayı (makalesablonu)* inceleyiniz.