

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi
Ders No
Kayıt No 2612/1490

9. Sayı

Atatürk Üniversitesi Basımevi- ERZURUM, 1990

SAHİBİ:
Fakülte Dekanı
Prof.Dr. Emrullah YÜKSEL

Yayın Komisyonu:
Prof.Dr. Emrullah YÜKSEL (Başkan)
Doç.Dr. Osman TÜRER
Öğr. Gör. Fahrettin KORKMAZ

(Makalelerle ilgili her türlü mes'uliyet yazarlarına aittir.)

İÇİNDEKİLER

1. Eş'arîler ile Mâturîdîler arasındaki Görüş Ayrılıkları..... 1
Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL
2. Yunus Emre'nin İç Benine Dini ve Psikolojik Yaklaşımlar..... 12
Prof. Dr. Kerim YAVUZ
3. Kindî (İngilizce'den Tercüme)..... 22
Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL
4. Tireli İbni Melek, Hayatı, Eserleri ve Menâr Şerhi..... 40
Doç. Dr. Mustafa BAKTIR
5. Arap Dilinde Şîr ve Hâdisle İstîşâd Mes'elesi..... 67
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin TURAL
6. Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü..... 80
Yrd. Doç. Dr. H. Ezber BODUR
7. Bey'bi'l- Vefa' (Vefâen Satış) ve Bey' bi'l-İstîglâl..... 109
Yrd. Doç. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ
8. Kur'an-ı Kerim'in Zulüm ve Zâlim Dedikleri..... 120
Dr. Veli ULUTÜRK
9. Ebû Hayyân el-Endekûsî ve Tefsirdeki Metodu..... 143
Dr. H. Avni ÇELİK
10. Nuruddîn Mahmud'un Mısır'ı Ele Geçirmesi ve Fâtımîlerin Yıkılışı..... 165
Dr. Bahattin KÖK
11. Şihâbüddîn es-Sîvasî ve 'Uyûnu't-Tefâsîr'indeki Metodu..... 188
Dr. Şükrü ARSLAN
12. Belâgat İlminin Gelişmesinde Kelâmcılar ile İslâm Filozoflarının Rolü..... 215
Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

13. Kur'an Tilâvetinin veya Kıraat İlminin Öğretilmesi Usûlleri.....238
Dr. Necati TETİK
14. İslâm'ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Vedâ Hutbesi.....245
Dr. İbrahim BAYRAKTAR
15. Memlûkler'de Saltanat Değişikliği Usûlü.....270
Dr. Ali AKTAN
16. Me'âlimu't-Tenzil ve Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm Tefsirleri.....280
Dr. Ali EROĞLU
17. Çin'de İslâm Tarikatları (Fransızca'dan Tercüme).....304
Doç.Dr. Osman TÜRER
18. Medâr-ı Vâhidiyyet ve Merkez-i Ehadiyyet (Osmanlıca'dan Sadeleştirme).....321
Doç. Dr. Osman TÜRER
19. Arap Dili Mektepleri (İngilizce'den Tercüme)329
Yrd.Doç.Dr. Süleyman TÛLÛCÛ
20. Gülşen-i Aşk'ta Sembolik Karakterler.....345
Uz. Osman KAVALCI
21. İkinci Abbasi Hâlifeliği (Arapça'dan Tercüme).....357
Dr. Ali AKTAN
22. Eski Türkçe'de Kullanılan Mimari Terimler.....369
Arş.Gör. Mehmet ÖZKARCI
23. Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri.....395
Uz. Zeki YILDIRIM
24. Kitap Tanıtma.....402
Yrd.Doç.Dr. Süleyman TÛLÛCÛ
25. Kitap Tanıtma.....408
Yrd.Doç.Dr. Süleyman TÛLÛCÛ

EŞ'ARİLER İLE MÂTÜRİDİLER ARASINDAKİ GÖRÜŞ AYRILIKLARI

Sayı : 4'den devam

Prof. Dr.Emrullah YÜKSEL

3- Mümeyyiz çocuk (Sabıyy-ı Âkıl) 'un Allah'ı Bilmesi

Aslında bu konu, daha önce geçen 1. (Allah'ı Bilmek) görüş ayrılığı içinde müteâlâ edilebilir. Eş'ariler ile mâtüridiler arasında mevcut olan görüş ayrılıkları içinde, mümeyyiz çocuk (sabıyy-ı âkıl)'un Allah'ı bilmesi konusu da yer almaktadır.

Mu'tezileye göre ister büyük, ister küçük (çocuk) olsun, akli olan herkes için özür yoktur. Çünkü böyle bir kimse üzerine hakkı aramak vaciptir. Böylece mümeyyiz çocuk, akli olduğundan dolayı, iman ile mükelleftir, imansız olarak öldüğü zaman azap görür ⁵⁴.

Mâtüridilere gelince, onlara göre, bülüğdan önce çocuk üzerine hiçbir şey vacip değildir. Çünkü Peygamber (S.A)'ın şu Hadis-1 Şerifi bu manayı kapsamaktadır. Peygamber Efendimiz buyurmuştur ki : "Üç kişiden dîni ahkâm (kalem) kaldırmıştır: Uyanıncaya kadar uyuyandan, akli başına gelinceye kadar deliden, ihtilâm (bâlg) oluncaya kadar çocuktan". Bu Hadis-1 Şerife dayanarak çoğu âlimlere göre, çocuk tasdıksız (Allah'a iman etmeden) ölürse, mâzur sayılır ⁵⁵. Fakat Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile ona tabi olan Iraklı Hanefî âlimlerden bir gruba göre, mümeyyiz çocuk ile Peygamberin daveti kendine ulaşmamış kimse üzerine Allah'ı bilmek vaciptir. Bu konuda ahkâm açısından mâtüridiler ile mu'tezililer arasında fark yok, ancak mu'tezililere göre, akıl vacip kılmada müstakil, mâtüridilere göre ise akıl müstakil değildir ⁵⁶.

Hanefî imamlar gerek "Biz, bir peygamber göndermedikçe azap etmeyiz." ⁵⁷ ayetini, gerekse "Kavmine acıklı bir azap gelmeden önce onları korkut" ⁵⁸ ayetini nazar-ı itibâre alarak muhtar olan görüşlerini şöyle beyan etmişlerdir: Mümeyyiz çocuk ile kendini

54 Ebû Uzbe) el-Allâme el-Hasan b.Abdî'l Muhsin, er-Ravzatu'l Behiyye, Haydârabâd ed-Dekkan, 1322h.,s.37

55 Aynı yer.

56 A.g.e., s.37-38; Krş. İzmirli İsmail Hakkı, Felsefe,Kelâm, Sebîlû'r-Reşâd, Sayı, 283, s.257, İstanbul, 1332h.; Molla Husrav Mehmed b. Firâmuz b. Ali, Mir'âtu'l-Usûl fi Şerhi Mirkâtü'l-Vusûl, İstanbul, 1307h., I, s.117.

57 Kur'an, XVII/15.

58 Kur'an LXXI/1.

Peygamberin daveti ulaşmayan kimsenin imanları muteber sayılır. Çünkü akıl, peygamber gelmese de imanın güzelliğini idrak eder. Aynı şekilde mümeyyiz çocuk ile kendine davet ulaşmayan kimsenin dinsizliği ve şirki de muteber sayılır. Çünkü akıl, dinsizliğin ve şirkin çirkinliğini de bilir. Şöyle ki akıl, bir şeyi vacip veya haram kılmadığından, bir şeyi vacip veya haram kılmak ancak din tarafından olur. Bu durumda mümeyyiz çocuk ile kendine peygamberin daveti ulaşmayan kimseye iman vacip değildir ⁵⁹.

Eş'ariler ise "Biz, bir peygamber göndermedikçe azap etmeyiz." ayetindeki azabı, uhrevî azapla yorumladıklarından mümeyyiz çocuk ile kendine peygamberin daveti ulaşmayan kimsenin imanları sahih değildir ve dinsizlik ve şirklerinden dolayı da sorumlu olmazlar, diye fikir beyanında bulunmaktadırlar. Çünkü eş'arilere göre, akıl bir şeyin güzelliğini de, çirkinliğini de kavrayamaz ⁶⁰.

İbnü'l-Hümâm (Ölm. 861/1456)'ın açıklamasına göre, bu konuda, hanefilerden Buhârâ İmamları eş'ariler gibi düşünmekte, Semerkant âlimlerinin hepsi, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin fikrini benimsemektedirler. İslâma girmenin ve mükellef olmanın ne demek olduğuna akli eren mümeyyiz çocuğun imanının geçerli olduğunu kabul eden hanefilere göre, bu çocuklar için müslüman olan yakınları arasında mirâs ve İslâmın dünya ve ahiret ile ilgili diğer hükümleri uygulanır ⁶¹.

İbnü'l-Hümâm, "el-Musâyere" sinde Şâfi'i âlimlerinin bu konudaki çeşitli görüşlerine ayrıntılı bir biçimde yer vermektedir ⁶².

4- İrade-i Cüz'iyeye (İhtiyâr-ı Cüz'iyeye, Hür İrade)

Bilindiği üzere insanlardan meydana gelen faaliyetler, bir bakıma göre, iradî ve zarurî olmak üzere iki kısımdır. Elbette iradî faaliyet, kasıtlı, niyetli, gayeli, dinamik bir faaliyet olup, birbiriyle çatışan temayüller arasında düzenlemeler yapar, engellere karşı koyar, yüksek seviyede çaba sarfeder, seçimde bulunur ve karara varır. Hiç şüphesiz insan, iradî fiilleri dolayısıyla muhakeme olunmakta ve sorumlu tutulmaktadır. Zihni fonksiyonlarımız ve duygularımız,

⁵⁹ İzmîrî İsmail Hakkı, Felsefe, Kelâm Sebîlû'r-Reşâd, Sayı 283, s.357; Krş, İbrahim el-Baycûrî, Haşîye el, Musemmât bi Tuhfetil-Murid, ala Cevhereti't-Tevhid, el-Matba'atu'l-Ezheriyye, Mısır, 1345h./1926 M, s. 18.

⁶⁰ İzmîrî İsmail Hakkı, Felsefe, Kelâm, Sebîlû'r-Reşâd, Sayı 283, s.357.

⁶¹ İbnü'l-Hümâm, Kitâbu'l-Müsâyere, s.166-168.

⁶² Bak. aynı yery.

şahsiyetimizin oluşmasında ve ferdî birliğimizde en önemli etken olan irademizle tamamlanmaktadır. İnsanın fikirleri ve duyuları sorumluluğa sebep oluyorsa, bunun nedeni onun meydana gelmesinde kendi rolü ve iradesinin bulunmasındandır. Esasında ahlâkın temeli de beşerî iradedir. İyi ahlâklı bir insan denebilmek için yalnız fazileti sevmek yetmez, fakat onu bizzat iradî olarak hayatında uygulamak ve yaşamak gerekmektedir. ⁶³

İnsan zihni her zaman tek bir fikirle karşı karşıya gelmez, iki fikir veya çeşitli eğilimler karşısında bulunabilir. İşte irade, bu çatışan fikir veya eğilimler arasında kendini gösterir. O fikir veya eğilimler arasında kendi kendine müzakerede bulunur, neticede bir fiili işlemeğe karar verir ve onu icrâ eder. Demek ki iradî fiilde, düşünme, karar verme ve icrâ safhası gibi safhalar vardır. Tabii bu safhalar, bazan göz yumup açincaya kadar bir zamanda geçer.

Şüphesiz bu durum, iradî bir fiili işlemeğe karar verdiğimiz zaman cereyan eder. Bazen bir fiili, işlemeğe karar verdiğimiz gibi terk etmeye de karar verebiliriz. Meselâ bu pazar günü çocuğuma matematik dersi çalıştırmayı düşünüyordum, dinlenmeyi tercih ettim.

Şunu da unutmamak gerekir ki irâde mümkün olan şeylerle ilgilidir. İnsan mümkün olmayan bir şeyi irâde edemez. Böylece irâde, arzu ve emelden farklıdır. Arzu ve emelin sınırı yoktur. İnsan, elinde olmayan bir şeyi, hatta mümkün olmayan bir şeyi bile arzu edebilir. Aynı şekilde insan, gerçekleştiremeyeceği sonsuz emellere sahip olabilir.

a) İrade ve İhtiyârın Tanımı :

İrâde, Türkçe'de istemek, dilemek, talep etmek manalarına gelir. Nefsin, birşey hakkında yapılmalıdır, yahut yapılmamalıdır diye hüküm vererek ona meyl etmesidir. "Meşiet" de ıstılâhda irâde manasındadır. Ancak lûgat yönünden aralarında fark vardır. "Meşiet" varlığın ismi olan "şey" den alınmış olup icâd anlamındadır. "İrâde" ise "talep" demektir. İrâdenin zıddı "kerâhet" (istememe) tir. İhtiyâr, en iyi olan şeyi talep etmek ve işlemek demektir. İhtiyâr, "hayr" dan türemiş olup, birçok şeyler arasından en hayırlısını seçmek anlamındadır. İhtiyârın zıddı "icâb" (vacip kılmak, lâzım gelmek,

⁶³Emile Boirac, Felsefe yahut Hikmet-i Nazariye, Birinci Kitap, İlm-i Ahvâl-ı Ruh, Mütercimi; Mehmet Emin, Dersaadet, İstanbul, 1330h., s.281 vd.; Ord.Prof. M. Şekip Tunç, Psikolojî dersleri (Terbiye Bakımından) İstanbul, 1950, s. 107 vd.

vâcip olmak) tır. Şu halde "ihtiyâr", "irâde" den daha hususî (daha şümûlsüz) dir. Çünkü irâde, bir nevi meylden ibâret bulunurken, ihtiyâr tercih ile beraber meyl anlamını içermektedir ⁶⁴.

S. Şerif el-Cürcânî'nin açıklamasına göre, mu'tezillenin çoğunluğu tarafından irâde, takdir edilen (makdûr) in iki yönünden birinde menfaat olduğuna itikâd etme veya zanda bulunmadan ibârettir, diye tanımlanmıştır. Yalnız onlardan bazılarına göre, tanımlanan bu itikâd etme ve zan irâde değil, sebep (da'tye) ismini alır; irâde bu itikâd etme ve zandan sonra meydana gelen meyldir. Nitekim irâdenin zıddı olan "kerâhet" de zarar itikâdı veya zarar zannı sonunda meydana gelen nefrettir. Demek ki mu'tezilenin bu grubuna göre, irâde itikâd veya zan cinsinden değildir.

Eş'arilere göre ise, irâde, takdir edilenin iki yönünden birinin vukû' bulmasını tahsis eden bir niteliktir ⁶⁵.

Mâtüridî âlimlerinden meşhur Sadru's-Şerî'a (ölm. 747 / 1346)'ya göre irâde fâilin onunla iki eşit taraftan (yapıp yapmamadan) birini diğerine tercih ve eşyayı tahsis kılınacak yönlerden birine mahsus kılma niteliğidir. İşte tercih ve tahsis kul tarafından meydana geldiği için cebr (fatalisme) söz konusu değildir ⁶⁶.

Şu halde irâde ikiye ayrılmaktadır : ⁶⁷

1- İrâde-i Külliye,

2- İrâde-i Cüz'iyeye.

1- İrâde-i Külliye: Cenab-ı Hak tarafından insanlara verilmiş bilkuve mevcut bir kudrettir ki insanın bütün mümkün olan fiilleri tercih etmek hâlinde ibaret bir niteliğidir. İşte bu irâde-i külliye'nin yaratılmış (mahlûk) olduğunda ihtilâf yoktur. Bütün cismâni ve ruhânî kuvvetler nasıl yaratılmış ise o da böylece yaratılmıştır.

2- İrâde-i Cüz'iyeye : İrâde-i külliye'nin muayyen ve tahsis olunmuş bir fiile yöneltilmesinden, sarf ve kullanılmasından ibârettir.

⁶⁴ Ebu'l Bekâ, Külliyyât, 2. Tabı, Bulak-Mısır, 1281 h., s.22,28; Krş. Georges L.Fonsegrive, Mebâdi-i Felsefe'den Birinci Kitap İlmü'n-Nefs, Mütercimi : Ahmed Naim, İstanbul, 1331h., s.420 (Müt. dipnot,1) vd., s.424 vd. (Müt. Dipnotlar).

⁶⁵ Şerif el-Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, Matbaa-ı Amîre, İstanbul, 1239h., s. 289.

⁶⁶ Sadru's-Şerî'a, et-Tavdih, İstanbul, 1310h., I; s.354.

⁶⁷ Seyyid Bey, Usûl-ı Fıkıh Dersleri, İrâde, Kaza ve Kader, Dersaadet, Kader Matbaası, 1338h., s.16-17; Abdullatif Harputî, Tenkihu'l-Kelâm fi 'Akâid-i Ehli'l-İslâm, Dersaadet, 1330h., s.240; İzmirli İ.Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm,II, s.202-03.

Bu yönelmeye, sarf ve kullanmaya "*azm-ı musammam*" (dönmemek üzere verilen kesin karar) tabir olunur. Bu bir itibârî husustur. "*Hal*" tabir olunur. Bu gibi haller, nefis ile ilgili kalbi hakikâtlardan olmakla beraber, dışarda varlığı olmadığı için ne var, ne yokturlar. Ona "*irâde-i cüz'iyeye*" ve "*kesb*" ismi verilir, bazen de "*kasd*" ismi verilir⁶⁸. İrâde-i cüz'iyeye hanefiler "*ihhtiyâr*" ismini verirler. el-Eş'arî ise "*kesb*" ismini tercih etmiştir. Doğrusu "*ihhtiyâr*" ve "*kesb*", tek ibâre ile beyân edilen iki tâbirdir⁶⁹.

"*Küllî*", çok fertlere şümülû (kapsam) olan şey demektir. "*Cüz'î*" ise, belirlenen bir şeye tahsis olunan anlamındadır. Meselâ insan, "*küllî*" dir. Ahmed, Mehmed gibi fertler "*cüz'î*" dir.

Küllî irâde ile cüz'î irâde de böyledir. "*Küllî irâde*" bütün insanlarda kuvve halinde mevcut, bütün mümkün olan yönlere şümülû vardır. Ne zaman belli bir fiile ilişkisi (taalluku) olursa, o zaman ona "*irâde-i cüz'iyeye*" denir. Şu halde "*irâde-i cüz'iyeye*", kuvve halindeki irâdenin belli bir işe sarf ve kullanılması demektir. "*irâde-i cüz'iyeye*", "*kasd*", "*azm*" ve "*ihhtiyâr*" kelimeleriyle ifade edilen manadır.

Fiilin icrâsıyla ilgili içimizde verdiğimiz bu kesin karar konusunda geçen bu tabirler, kelâm kitaplarında çoğu zaman eş anlamlı kullanılırken bazen aralarında ince farkların bulunduğu da görülmektedir. Onların burada kısaca tanımlanmasında fayda olduğuna inanmaktayız.

Kasd : Bir nesneye yönelmek, azm ve ahenk eylemektir. Kasdedilen fiilde yapılması yönüne yönelinen fiil demektir.

Azm ve azîmet : Bir işi yürütmeğe ve ele geçirmeğe kalbin bağlanmasıdır. Azm, kesin (cezmi) irâde manasındadır.

Niyet : Kalbin bir faydayı çekmek veya bir zararı uzaklaştırmak için bir maksada uygun gördüğü şeye meyl ve yönelmesidir.

Tasmim : Bir işe yahut bir nesneye kesinlikle dönmemek üzere doğru azîmet ile azmeylemektir⁷⁰.

b) Eş'arî "*Kesb*", Mâtürîdî "*ihhtiyâr*" Lafzını Tercih Ediyor:⁷¹

⁶⁸Ebü Sa'îd el-Hâdimî, Risâletü Besmele, Matbaa-ı Amire, 1303h., s.48; Seyyid Bey, Usûl-ı Fıkıh Dersleri, s.15.

⁶⁹Ez-Zebidî, İthâfu's-Sâdet..., II, s.166.

⁷⁰Bu deyimler için bak., er-Râğıb el-İsfahânî, Müfredât; Mütercim Asım Efendî, Kâmûs, Ebu'l-Bekâ, Külliyyat; et-Tehânevî, Keşşâfu Istilâhâtü'l-Funûn'daki ilgili maddeler.

⁷¹Ez-Zebidî, İthâfu's-Sâdet..., II, s.166.

Eş'âriiler, insanda irâdenin bulunduğunu kabul ederek Cebriye'den ayrılmaktadırlar.

Ancak onlar, insanın kudret ve irâdesinin fiile tesirini inkâr ettikleri için neticede Cebriye ile birleşmektedirler. Eş'âriilere göre, kudret ve istitaat denilen şey, insanda fiil ile beraber meydana gelir. Fiilden önce insanda kudret bulunmamakta; Cenab-ı Hak tarafından insanda kudret yaratılır yaratılmaz, fiil de meydana geliyor, insan bu kudretle o fiili yapıyor. Fakat bu kudretin fiilin meydana gelişinde hiç bir tesiri yoktur. Kudret de fiil de Allah tarafından yaratılmıştır. İnsanın ne kudrete, ne fiile hiçbir tesiri olmaz. Sadece "kesb" i vardır. İşte bu kesbden dolayı insan sorumlu tutulmaktadır.

Aslında fiilin meydana gelişinde tesiri olmayan kudret ve irâde kabul etmekle, "kesb" in varlığından söz etmenin hiçbir manası kalmıyor. Eş'âriiler, Kur'an-ı Kerim'de insanın fiilleri kendilerine isnâd edildiği ve "kesb" ifadesi bulunduğu için insanda "kesb" in varlığını kabul etmişlerdir. Bu cümleden olarak Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulmuştur: "*Herkesin kazandığı iyilik kendine, işlediği fenalık yine kendinedir*"⁷². Eş'âri'ye göre, "kesb", araştırılması çetin ve dakik bir meseledir. Bu yüzden şöyle bir darb-ı mesel vardır: "*Bu, Eş'ârî'nin kesbinden daha dakik (ince) bir meseledir.*"⁷³

Mâtürîdiler , eş'âriilerin bu fikirlerini kabul etmezler. Buna "*vasıta olan cebr*" (cebr-i mutavassıt) ismini verirler. Eş'âriiler, Cebriye gibi doğrudan doğruya cebri kabul etmiyorlar. Bilineceği üzere Cebriye mezhebine göre, insan için hiçbir irâde hürriyeti yoktur. Yani insanın ne fiili, ne kudretli, ne de ihtiyacı vardır. Böylece onun tesiri ve kesbi de yoktur. İnsanların hareketleri, cansızların ve bitkilerin hareketleri gibidir. Kuldan meydana gelen bütün fiiller ıztırârîdir. Fiillerin insana nisbeti, mahalline nisbettir. Yoksa falline nisbet değildir. "*Nehir aktı*", "*ağaç meyve verdi*" derken bu fiiller onlara mecazi olarak isnâd edilmektedir, yoksa gerçekten bu fiilleri yaptıklarından dolayı değildir⁷⁴. Oysa eş'âriiler, insanda kudret ve irâde olduğunu kabul ediyorlar, fakat bunların fiilde tesirini inkâr ettikleri için dolayısıyla cebre düşmüş oluyorlar.

⁷² Kur'an, II / 286.

⁷³ Ebû Uzbe, er-Ravzatu'l-Behtıyye, s.26; ez-Zelüdî, İthâfı's-Sâdet..., II, s.166; Seyyid Bey, Usul-ı Fıkıh Dersleri s.10-11.

⁷⁴ Muhammed el-Akkırmânî, Ef'âl-i İbâd ve İrâde-i Cüz'ıyye, Süleymâniye, Hacı Mahmud, 1494 Vrk.2b.; Şeyh İbrahim b. Mustafa el-Halebi, el-Luma'..., Matbaatu'l-Anvar, el-Kahire, 1358h./1939m. s.45; el-Mercanî, Şihaburdin Harun b. Bahaüddin, K. el-Hikmeti'l-Bâlgatı'l-Cenniyye fi Şerhi'l-Akâidi'l-Hanefiyye, Kazan, 1356h., s.45.

Mâtürîdî , "ihtiyâr" lafzını tercih etmiştir. Çünkü bu ifâdede insanın kudretinin varlığını bildirmek söz konusudur⁷⁵. Mâtürîdilere göre, insanın Allah tarafından yaratılmış olan külli irâdesi vardır. İnsanın belli, cüz'î bir fiile ilgisi olan cüz'î irâdesi, külli irâdesinin bir şubesidir. Külli irâde, bir işin yapılmasını ve terk edilmesini veya başka bir deyimle bütûn mümkün olan fiilleri tercih etmek niteliğini hâiz olduğu için küllidir. İşte bu, insanda kuvve halinde mevcuttur. İnsanda bulunan bu külli irâdede birçok cüz'î ihtiyârlar (seçenekler) vardır. Bunların karar yeri kalb olduğu için "külli-irâde" yerine "kalbî irâdeler " de denir. Cüz'î irâde, bu külli irâdenin belli, özel bir fiile yönelmesi, sarf edilmesi ve kullanılması olmuş oluyor. Bu cüz'î irâde, başlangıç itibarıyla Allah tarafından değil, bilakis kul tarafındandır. O hariçte mevcut olmadığı için onun yaratıcısının kul olması gerekmez. Çünkü yaratık (mahlûk), hariçte var olana denir⁷⁶. Cüz'î irâde, kesb, kasd, azm, ihtiyâr kelimeleriyle ifâde edilen şey, doğrudan doğruya kul tarafından meydana geliyor. Yoksa Cenâb-ı Hak tarafından yaratılmış olduğu kabul edilse, o zaman insanların ihtiyârları da ıztırası olmuş olur ve dinî emir ve yasakların manasızlığı ortaya çıkar. Halbuki biz ıztırası hareketlerimizle ihtiyârî hareketlerimiz arasında farklar olduğunun bilincindeyiz. Meselâ elimizi istediğimiz zaman kaldırabildiğimizi, kalbimizin, nabzımızın, irâdemiz dışında hareket ettiğini biliyoruz. Şu halde bizde tesiri olan bir kudret, tercih edebilen bir irâde vardır. Böylece mâtürîdiler, eş'ârielerin tesiri olmayan kudret ve irâde anlayışından farklı düşünürler.⁷⁷

Mâtürîdiler, sorumluluğa sebep olan cüz'î irâdenin varlığına şu ayet-i kerimelerin delâlet ettiğini nakledeleler:⁷⁸ *"Bir millet, kendi özünü değiştirmedikçe, bozmadıkça, Allah da onun halini değiştirmez, bozamaz."*⁷⁹ *"Allah bir kavme ihsan ettiği nimeti, o kavim kendi gidişatını değiştirmedikçe ve bozmadıkça, (o nimeti ellertinden almaz), o nimeti bozamaz"*⁸⁰; *"Bunlar, Allah'a ve ahirete inanmış, Allah'ın onlara verdiğinden harçetmiş olsalardı, kendilerine ne zarar gelebilirdi?"*⁸¹; *"Kendini levmeden (kıyanan) nefsi de şahit*

75 ez-Zebidî, İthâfu's-Sâdet..., II, s.166; Krş. Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, K. et-Tevhid, s.239,256,270-71.

76 Ebû Saîd el-Hâdimî Berikat, Mahmuduyye fi Şerhi Tarikât Muhammedtyye, II, s.185.

77 Seyyid Bey, Usul-Fıkıh Dersleri, s.13.

78 Ebû Sa'id el-Hâdimî, Bârikat Mahmuduyye fi Şerhi Tarikât..., II, s.185;

Şeyhzâde, Abdurrahman b.All; Nazmu'l-Ferâid, s.53-54

79 Kur'an, XIII/11.

80 Kur'an VIII/53.

81 Kur'an, IV / 39.

tutarım⁸². Eğer kul, fiilinde mecbur olsaydı, bu kınamalar, serzenişler doğru olmazdı. Gâlip olan şer seçeneği bulunduğu anda, Allah'ın tevfiği ve inâyeti olmasaydı, insanın şeytana tabi olacağını, şu ayet-i kerime bildirmektedir: "Allah'ın inâyeti ve estrgemesi olmasaydı azınız hariç olmak üzere, şeytana uyardınız."⁸³

c) İrâde-i Cüz'iyeye Yaradılmış mıdır ?

Mâtürîdiler de, eş'ariler de insanın "*kâsıb*", Allah'ın yaratıcı (Hâlık) olduğunu kabul etmekte birleşirler. Ancak eş'ariler, "*cüz'î irâde*" nin yani "*kesb*" in yaratılmış olduğunu söylerken mâtürîdiler onun yaratıldığını kabul etmezler.

Mâtürîdilerce, eğer cüz'î irâdenin yaratıldığı kabul edilecek olursa, o zaman insan kendi kudretini sarfetmek mecburiyetinde kalır, neticede cebre varır. Böylece ilâhî emir ve yasakların manasız (abes) olması lâzım gelir.

Eş'arilerin Mâtürîdiler aleyhine şöyle bir itirâzları olmuştur. Eğer "*cüz'î irâde*" Allah tarafından yaratılmayıp da sırf insanın fiilîyle meydana gelirse, insanın onun "*yaratıcı*" sı olması gerekir. Bu ise "*Her şeyi yaratan Allah'dır*"⁸⁴ ayet-i celilesine aykırıdır.

Mâtürîdiler, buna iki şekilde cevap vermişlerdir. Birincisi : Evet "*Her şeyin yaratıcısı Cenâb-ı Hak'tır*". Fakat irâde-i cüz'iyeye şey değildir. Çünkü "*şey*" diye, hariçte var olana denir. İrâde-i cüz'iyeye ise mevcut değildir. Bu yüzden onun yaratıcısının kul olması lâzım gelmez. Çünkü "*irâde-i cüz'iyeye*" "*irâde-i külliye*" nin bir fiile ilişkisi (taalluku) nden ibârettir. Nefiste varlığı söz konusu olmakla beraber hariç varlığı yoktur. İnsanda meydana gelen bu gibi şeylere "*hal*" denir ki itibârî bir şeydir. Ne vardılar, ne de yoktular⁸⁵. Bunlara yaratma fiilinin ilişkisi düşünülemez. Yaratma, hariçte varlığı olan şeylere taalluk eder. Bu yüzden irâde-i cüz'iyeye yaratma taalluk etmez.

İkincisi : İrâde-i cüz'iyenin insanın kendi eseri olduğu apaçıktır. Bunun için "*Her şeyi yaratan Allah'dır.*" gibi ilâhî yaratmanın bütün şeylere şâmil olduğunu gösteren şer'î nasların umûmundan "*irâde-i*

82 Kur'an, LXXV / 2.

83 Kur'an, IV / 83.

84 Kur'an, XIII / 16.

85 Sadru's-Şer'ia, et-Tavdih, I, s.353; İsmail Gelenbevi, Hâşiye 'Ale'l-Celal, Matbaa-t Amire, 1308h., s.211.

cüz'îye" yi çıkarmak ve binaenaleyh o umûmları "irâde-t cüz'îye" den başka şeylere tahsis etmek zarûrûdür. Aksi takdirde insanların kendi fill ve hareketlerinde mecbur olmaları gerekir. Bundan da emir ve yasağın, sevap ve cezanın, sorumluluğun kısaca bütün dinî yükümlülüklerin manasız ve batıl olduğu neticesi çıkar.⁸⁶

d)İhtiyârî Fıllın Tahlili ve İnsanın Sorumluluğu:

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi insan, irâde sahibi olduğunu, beşerî bilinci (şuuru) sayesinde anlamaktadır. Meselâ masamda duran çantamı istediğim zaman kaldırayabileceğimi, nabzımın, kalbimin atışının ise benim irâdemim dışında cereyan ettiğini biliyorum. Her hangi bir işim için farklı seçenekler karşısında olduğumu ve bunlar arasında irâdenin, zekâ, düşünce, muhâkeme, cehit gibi ruhumun birçok kabiliyetlerinden yararlanabileceğini düşünüyorum.

Şimdi biz, ihtiyârî (seçenekle ilgili) fıllımızın icrâ anına kadar geçirdiği çeşitli anları incelemeye çalışalım. Meselâ bir pazar sabahı evimde dinlenirken bir arkadaşımın teklifi ile veya kendi kendime zihnime evden çıkıp bir kır gezintisi yapma fikri geliyor. Bu fikirle birlikte kır gezintisinin vereceği açık ve temiz hava tadı, bunun yanı sıra soğuk alma, yorgunluk v.b. düşünceler de kendini gösteriyor. Zihnim, bu işi (kır gezintisini) yapma veya terk etme gibi bir durum karşısında kalıyor. Teşvik edici ve engelleyici sebepler arasında karşılaştırmalarda bulunuyor. Neticede bu düşüncelerden birisi ağırlık kazanıyor ve kısa bir tereddütten sonra fıllın işlenmesine veya terkine kesin karar (kasd, azm, niyet) veriyor. Bütün bunlar içimizde cereyan ettiği için İ. Birgivi'nin tabiriyle kalbî istekler (irâdât) dir.⁸⁷

Fransız müelliflerinden G.L. Fonsegrive, ihtiyârî fıilde beş ân (zaman) ın olduğunu kaydetmektedir:

Birincisi Bir fıllın zihnimizde tasavvuru, ikincisi fıllın lehinde ve aleyhindeki nedenlerin tasavvuru, üçüncüsü sebeplerin (tereddütlerin) mukâyesesi, dördüncüsü kasd ve azimeti içeren hüküm veya başka bir deyimle tercih, besincisi fıllın gerçekleşmesidir. Adigeçen düşünûre göre bu beş ândan, birinci, ikinci, üçüncü ve besinci ânlarda ihtiyâr yoktur. Yalnız fıllın dördüncü ânında yani bir

⁸⁶ Seyyid Bey, Usûl-ı Fıkoh Dersleri, s.14-15,140vd.; Krş. İbn Hümâm, el-Musâyere, s.110 vd.; İbn Haldun, Mukaddime, Müt. Ahmed Cevdet, Takvimhâne-i Amire, 1277h.,III, s.69.

⁸⁷ Ebû Sa'îd el-Hâdimî, Berikât..., II, s.185.

tarafın tercih edilerek azm edildiği anda bulunabilir.⁸⁸

İslâm bilgileri de daha önce bu konuda benzer açıklamalarda bulunmuşlardır. Meselâ Şihâbüddin Harun b. Bahâiddin el-Mercânî (Ölm.1306 / 1889), Akâid Şerhi'nde, ihtiyârî fiilde dört ânu zikreder: Birincisi fiilin tasavvuru, ikincisi fiilin faidesi, üçüncüsü fiilini varlığını irâde etme, dördüncüsü insanın organlarına emanet edilmiş olan kuvvetlerin sarfedilmesiyle fiilin elde edilmesi (tahsili) ve kazanılması (kesbi) dir.⁸⁹

Abdullatif Harputî (Ölm.) de, bir fiilin icrâsından önce insanın kalbinde beş aşama (mertebe) nin bulunduğunu bildirir: Birincisi kalbe arız olan endişe (hâcis), ikincisi kalbe arız olan endişeden sonra kalbe meydana gelen fikr (hâtır), üçüncüsü fiili işlemek ve terketmekle tereddüt olunan mukayese hâli (hadis-i nefis), dördüncüsü fiil ve terkde tereddütten sonra bir tarafı tercih olunan cehdetmek (hemm) aşaması, besincisi tercih olunan tarafı kuvvetli cehd manasına olan azm (kesinlik) aşamasıdır. Bu vazgeçme ihtimâli olmayan azme "azm-ı musammam" denir. "Azm-ı musammam" aşaması kalbe gelen aşamalardan fiile yakın son aşamadır. "Azm-ı musammam" aşamasında insanların kasd ve irâdelerinin rolü (medhalî) vardır. İşte bundan dolayı insana mükâfaat ve ceza gerekmektedir.⁹⁰

Bu madde ile ilgili olarak fikirlerimizi özetlemeye çalışalım: Allah, insanlara fiil ve hareketlerini tayin edecek kudret ve irâde vermiştir. Böyle bir kudret ve irâde verilmemiş olsaydı, Allah'ın emir ve yasaklarının, insanın sorumlu tutulmasının, cezâ ve mükâfaat görmesinin manası kalmazdı. Bu durum aynı zamanda Allah'ın adâlet ve hikmetine de aykırı düşerdi. Bir yerde yükümlülük varsa, orada irâde, fiilin seçimi ve kudretin sarfı da söz konusudur.

Şu halde Allah, insana bütün mümkün olan fiilleri tercih etme niteliği olan bir külli irâde vermiştir. Bu, Allah tarafından yaratılmış, insanda kuvve halinde mevcuttur. İnsanın "kesb", "ihtiyâr" ve "irade-i cüz'îye" sı ise, külli irâdenin belli ve özel bir fiile yönelmesinden ve sarfından ibârettir. Bu yönelmeye, sarf ve kullanmaya "azm-ı musammam" (vazgeçilmeyen kesin karar) denir ki, bu, hâl ve itibârî bir husus olduğu için mâdürîdilere göre

⁸⁸ Georges L. Fonsegrive, Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs, Müt. Ahmed. Naim- s.430-36.

⁸⁹ el-Mercânî, Şihâbüddin Harun b. Bahâiddin, K.el-Hikmetu'l-Bâligati'l-Cenniyte fi Şerhi'l-Akâidi'l-Hanefiyye, s.43.

⁹⁰ Abdullatif Harputî, Tenkûhu'l-Kelâm..., s.240.

yaratılmamıştır.

İnsanın sorumluluğu "cüz'î irâde" sını kullanmasından kaynaklanmaktadır. Buna bilincimiz (şuurumuz) açıkça şahitlik etmektedir. Meselâ ben önce elimi kaldırmak istiyorum, sonra kaldırıyorum. Böylece benim "cüz'î irâde" m (tercihim) hareketin sebebidir. Demek ki küllî irâde, çeşitli eğilim ve fikirlerin çatıştığı yerde bulunmakta, neticede bu eğilimlerden birini tercih (ihtiyâr) etmemiz, bizim "cüz'î irâdemiz" veya "kesbimiz" olmaktadır. İşte bizim fiilimizin meydana gelmesindeki rolümüz, bu tercihtir. Sorumluluğumuz da bu tercihe dayanmaktadır. İnsanın küllî ve cüz'î irâde sahibi olduğuna şu ayet-î kerime en büyük delildir: "Allah size dilek vermeseydi, siz dileyemezдіңiz."⁹¹

Devamı Var

NOT : İrâde konusunda daha geniş bilgi sahibi olmak isteyenlere şu eserler tavsiye olunur. Prof.Dr. Necati Öner, İnsan Hürriyeti, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1982; M. Saim Yeprem, İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdi, İstanbul, 1980; Yusuf Ziyaeddin Eرسال (Ezberi), Vahiy ve Risâlet, Ankara, 1960, s.52-67; Doç.Dr. M. Salt Yazıcıoğlu, Mâtürîdi Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1988, C.XXX, s.155-169 Georges Gurvitch, Sosyal Determinizm'in çeşitleri ve İnsan Hürriyeti, çeviren: Nurettin Şazi Kösemihal, İstanbul, 1958.

⁹¹ Kur'an, LXXVI / 30; LXXXI / 29.

YUNUS EMRE'NİN İÇ BENİNE DİNİ VE PSİKOLOJİK YAKLAŞIMLAR ¹

Prof. Dr. Kerim YAVUZ

İnsanı tanımak ve anlamak, dün olduğu gibi bugün de insanlığın çok ciddi bir problemi olarak halâ tazeliğini korumaktadır. Hele onu bir san'at eseri vasıtasıyla tanımaya ve anlamaya girişmek, konuyu biraz daha güçleştirmektedir. Çünkü burada edebî bir eserin sahibinin iç dünyasını ne derece dışarıya yansıttığı sorusu, önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunun tartışmasını bir tarafa bırakarak diyebiliriz ki, edebî bir eser, edibinin iç dünyasını, şahsiyetini, hayat anlayışı ve dünya görüşünü, döneminin sosyal, kültürel, politik, dinî ve ahlâkî anlayışını, çeşitli gelişme ve değişmelerinin anlaşılmasına büyük ölçüde yardımcı olan önemli bir belge niteliği taşımaktadır.

Buradan hareketle biz Yunus Emre'ye önce bir fert ve bir şahsiyet olarak bakmak zorundayız. O, herşeyden önce bedenî ve ruhu ile birlikte bir bütünlük arz eder. Bu bakımdan Yunus'un bedenî ve ruhi birlik ve bütünlüğünü birbirinden ayırmamız mümkün değildir. Çünkü bunlar hayat boyu birbirinden ayrılmamak ve birbirini ömür boyu kabullenmek üzere birleşmişlerdir. Yunus bu bütünlüğü "*ete kemtge büründüm, Yunus diye göründüm*" ifadesiyle özetlemektedir. Böylece canlı olmak için beden ruha, ruh da kendini göstermek için bedene ihtiyaç duymuş ve her ikisi birlikte bütünlüşmüşlerdir. Burada ruh, daracık bir kalıp içinde, sınırsız bir genişlik ve zenginlikle kendini duyurabilen bir güce sahiptir. Bu gücün aynı zamanda insanın içinde itici ve yönlendirici bir özelliği vardır.

Yunus birlik ve bütünlük içindeki bu ikiliği, yine birliğe sadık kalarak, sadece "*ben*" kavramıyla, yani "*Bir ben var, bende benden içeri*" ifadesiyle dile getirmiştir. Ondan bu beden ve ruh ikilisini "*dış ben*" ve "*iç ben*" olarak nitelendirmek mümkündür.

Biz burada Yunus'un şîirlerini esas alarak daha çok onun iç benine yaklaşıma çalışacağız.

¹ Bu yazı Atatürk Üniversitesi'nce düzenlenen "Yunus Emre Sempozyumu"nda verilen bir tebliğden oluşmaktadır.

Esasen Yunus'un şiiirlerinin içine girdiğimizde, ilk bakışta, kendimizi ifadelerle örülmüş, engin bir âlem içinde buluruz. Burada, Yunus'un duygularını, düşüncelerini, arzularını, beklentilerini, şikayetlerini, acılarını, kısaca binbir ihtiyaç ve tutkunun, haz ve elemnin, türlü kabıplara dökülmüş ve türlü karışımlardan oluşmuş, manâ dolu ifadelerini ve onlardan beslenen canlı sahnelerini görürüz. Bunların içinde onun dinî inanç, duygu,düşünce, tasavvur, arzu ve ihtiyaçları çok etkili bir şekilde duyulmaktadır. Şu halde sözünü ettiğimiz âlem içinde onun inancını bunlardan ayırmak mümkün değildir.

Aslında biz şiiirlerinde çizildiğini gördüğümüz bu âlemde, Yunus'un tatmin edilmiş veya edilmemiş, fakat tatmin edilmesini istediği arzularının, ya da çok çeşitli ruh hallerinin ifade edilmesine şahit oluyoruz. Yunus şiiirlerinde ifadelerle örülen bu âlemi, kendi isteği ile inşa ettiğine göre, aynı zamanda buna, kendi iç dünyasının bir ölçüde dışarıya yansımaları olarak bakabiliriz. Çünkü Yunus oradaki duygu, düşünce, tasavvur, inanç, beklenti ve başka ruhi halleri tesadüfen bulmamıştır. Esasen, şiiirlerinde dile gelen dünyanın mimarı bizzat kendisidir. Bundan dolayı onu öncelikle, kendi iç benine dayanarak, kendi duyuş, düşünüş ve beklentilerini görmüş ve inşa etmiştir. Bu bakımdan onun dünyasını ve şahsiyet yapısını eserinden ayırmak mümkün değildir.

Öte yandan Yunus Emre'nin şiiirlerinde gördüğümüz şahsiyetini meydana getiren tesirlerin, çok yönlü olması doğaldır. Bunların Yunus'u çeşitli değişmelere uğratmış olması da tabiidir. Burada önemli olan, birçok gelişim dönemlerinden geçerek oluşan Yunus'un gerçek şahsiyetinin ne olduğu konusudur.

Bilindiği gibi, şimdiye kadar Yunus Emre üzerinde çok şeyler söylenmiş ve yazılmıştır. Bununla birlikte, yine de onun tarihi şahsiyetinin gerçekten eksiksiz olarak ortaya çıkarıldığını söylemek oldukça güçtür. Çünkü bu konuda yapacağımız basit bir tesbite dayanarak, önümüzde genel çizgiler içinde üç ayrı Yunus Emre'den söz edebiliriz: Bunlar;

- 1) Halkın içinde menkıbelerle yaşayan Yunus,
- 2) Araştırmacılar arasında yaşayan Yunus,
- 3) Tarihi şahsiyeti içinde yaşamış olan gerçek Yunus'tur.

Gördüğümüz kadarıyla bu Yunus'ların birleştirilerek gerçek Yunus haline getirildiğini ya da tarihi tesbitlerle çizilmiş gerçek şahsiyetinin ve eserinin kesin olarak ortaya çıkarıldığını söylemek oldukça güçtür. Meselâ dün Yunus Emre'ye ait olduğunu sandığımız şiirlerin bazıları, bugün onun değildir, denebilmektedir. Burada, Yunus'un şiirlerine sonradan bazı karışmaların olduğuna inananların yanında, şiirlerinden kaybolanların olabileceğini kabul edenler de vardır. Yunus'un gerçek tarihi kişiliği bütün dönemleri ve ayrıntılarıyla birlikte tesbit edilmediği sürece, onun hakkında söylenenlerin hepsine kesin gözü ile bakmak mümkün olamayacaktır.

Halbuki bilimsel bir araştırmanın ilk şartı, bu konuda kullanılacak materyalin ilmi güvenilirlik ve geçerlilik ölçüsüne sahip olmasıdır. Bunu gerçekleştirmeden yapılacak tasvirler, analizler, terkipler ve tesbitler bilimsel sonuçları olumsuz yönde etkileyebilecektir. Bundan dolayı önce Yunus'un tarihi şahsiyetini ve eserlerini aslına en uygun olabilecek derecede ve ayrıntılarına incek şekilde ortaya koymamız gerekir. Aksi halde her zaman muhtemel bazı ciddi bilimsel hatalarla karşı karşıya kalmamız mümkündür.

Sonra, bildiğimiz kadarıyla Yunus Emre Anadolu'da en çok mezarı olan bir şairimizdir. Onun mezarının Anadolu'nun şurasında ya da burasında olmasının bize göre psikolojik bir değeri vardır. Bu da Anadolu'da yaşayan insanların Yunus'u gönülden sevmiş ve yaşadıkları yerlerde hem gönüllerinde hem de topraklarında ona bir yer ayırmış olmalarıdır. Böylece onlar Yunus ile birlikte olmak ve onunla birlikte yaşamak istemişlerdir. Bu bakımdan Anadolumuz Yunus sevgisiyle sanki yunuslaşmış gibidir. Böyle olunca da Yunus'un Eskişehirli, Konyalı, Bursalı, Manısalı, Erzurumlu, Afyonlu (Sandıklı), Ispartalı (Keçiözü) ya da Anadolu'nun bir başka yöresinden olması önemli değildir. Burada önemli olan, müslüman Anadolu halkının gönülünde beslediği sevgiyle Yunus'u bağrına basmış olmasıdır. Çünkü onun eseri, yalnızca kendi iç beninin ifade edilmesi veya kendi iç dünyasının dışı yansıtılması değil, aynı zamanda onun kendisiyle birlikte Anadolu halkının iç dünyasına da tercüman olacak nitelikte olmasıdır.

Yunus her şeyden önce, devrinin ve çevresinin insanıdır. O İslâmî bir kültür ve toplum içinde doğup yetiştiği için genelde çevrenin kültürel ve sosyal havasını, dilini, dinini, ahlakını, hayat ve dünya

anlayışını, gelenek ve göreneklerini, duygu ve düşüncelerini iyice teneffüs etmiştir. Hatta dendiğine göre o, böyle bir gelişme içerisinde döneminin ve çevresinin kötümser havasından bile kendini koruyamamış ve hatta Yunus önce bu havadan ürkmüş ve zaman zaman kötümserliğe kapılmıştır. Çevresinden topladığı bilgi ve tecrübelerin kendisini doyurmadığını hissedince, içinde bulunduğu havadan uzaklaşmak üzere derviş olmaya karar vererek Taptuk Emre'nin dergahına girmiş, Allah'a sığınarak sükûn ve huzuru orada bulacağına inanmıştır.

Yunus Emre henüz olgunluk seviyesine ulaşmadan, başlangıçta kendisini hem dış hem de iç dünyaya açık tutmuş, sürekli topladığı hayati bilgiler ve tecrübelerle hem dış dünyasını, hem de iç dünyasını yakından tanımış ve böylece yaradılış gayesi içinde kendi yerini ve hedefini belirlemeğe yönelmiştir. Bu, zamanla içinde yaşadığı dönemin kendi çevresine hakim olan manevi havasının şartları ve imkanları ölçüsünde ve dünyaya gelirken beraberinde getirdiği, yani yaradılışındaki ruhi istidat ve kabileyetlerin tedricen işlenmesi ve gelişmesiyle giderek olgunlaşmış ve belirgin özellikler halinde kendini göstermiştir.

Bunun yanında o, henüz olgunlaşma yolunda ilerlerken, kendi iç dünyasına yöneldiği sıralarda zaman zaman bir yandan ben kimim, neyim, dünyaya gelişimin sebebi nedir, ne oldum, ne olmam ve ne yapmam lazımdır, diye sorarak, yaradılışının sırrını çözmeye çalışırken, bir yandan da kulu olduğu Allah'ın kim ve ne olduğunu sormuş ve arayışlarının asıl manâlarına nüfuz ettikçe, iç benini, bütün zenginliği ve enginliği içinde derinden hissetmiştir. O pek çok âlemi içine sığdırabilecek genişlikteki gönül âleminde dolaşırken, neticede Yunus, kendini gerçekten bilen insanın Rabbini bileceğine ve O'nu bulacağına inanmış ve sonunda gönül rahatlığı içinde;

"Nitekim ben beni bildim. Yakın bil kim Hakk'ı buldum,

Korkum anı buluncaydı; şimdi korkudan kurtuldum",
diyebilmektedir.

Şu halde Yunus artık kendinin kendi olduğunu anlamış, sınırlarını tanımış, yerini ve hedefini belirlemiştir. Bütün bunların desteği ile Yunus'taki iç oluşma, her geçen gün biraz daha hızlanarak gelişmiş ve neticede iç oluşma ve olgunlaşma onun iç dünyasında yeni âlemlere, oradan da sınır tanımayan ilâhî âleme doğru

açılmasına sebep olmuştur. Böylece Yunus, ezeli ve ebedi bir varlık olan Allah'a gönül vermiş, O'na büyük bir aşkla bağlanmıştır. Zamanla bu bağlanış ve teslimiyet çok zengin bir iç yaşayışa dönüşmüştür. İşte Yunus, şîrlerinde bunu hem duymuş, hem duyurmuş, hem düşünmüş, hem de düşündürmüştür. O hem yaşamış hem de yaşanmasında örnek olmuş, hem pişmiş hem de pişmeğe vesile olmuştur. Çünkü onun şîrleri insan ile hayat arasında samimi bir bağ kurduğundan, kendisinin içinde duyduğunu, düşündüğünü, istediğini veya beklediğini, başkası da yaşamış, duymuş, düşünmüş, istemiş ve beklemiştir. Burada Yunus sanki bize başkalarının dilini kullanıyormuş ve gönüllerini birleştiriyormuş gibi gelir.

Bilindiği gibi Yunus'un şîrlerinde din ve dini inançla ilgili yaşanmış, duyulmuş, tasavvur ve idealize edilmiş duygu ve düşüncelerin zengin belgeleryle karşılaşıyoruz. O bu şîrlerinde duygu ve düşüncelerini öreerek, sık sık dinden, imandan, İslâm'dan, İslâmın iman ve ibadet esaslarından, insanın kendisinden yapması ya da yapmaması hususunda beklenen emir ve yasaklardan, kutsal kitaplardan, peygamberlerden, onların hayatlarından, fiillerinden, özellikle Hz. Muhammed'in hayatından, Kur'an'dan, âyetlerden ve hadislerden söz etmektedir. Yine Yunus İslâm inancına uygun olarak sık sık meleklerden, onların görevlerinden, ölümden, öldükten sonra dirilmekten, ölümlle ilgili çeşitli tavsiyelerden, ahiret hayatından, dünyada yapılan iyilik ve kötülüklerin değerlendirilmesinden, sevap ve günahattan, mükâfat ve cezadan, farz ve sünnetten İslâm büyüklerinden, önemli dini gecelerden, şeriat, tarikat, ma'rifet ve hakikatten, kısaca İslâmı ve ahlâkı ilgilendiren pek çok konulardan, dinî ve ahlâkî yaşayışın çeşitli görüntülerinden çeşitli vesilelerle söz etmektedir.

Yunus burada bir yandan bütûn bunlarla tasavvufî bir atmosfer içinde yaptığı telkinleriyle insanı dinî ve ahlâkî hayata doğru yönlendirmeğe çalışırken, bir yandan da İslâma karşı kendi tutumunu açıkça belli etmektedir. Yine bütûn bunlar bize Yunus'un iç dünyasını tanıma ve anlama imkânı verecek güçte ve zenginliktedir. O, bütûn bunlarla ilgili duygu ve düşüncelerinin ilhamını, başta Kur'an'dan, hadîsten, İslâm'dan ve tasavvufî hayattan almaktadır.

Yunus ilk bakışta kendi iç dünyası içinde inanmış bir kimsedir.

olarak Allah'ı gönülden kabul ve tasdik etmiş, büyük bir bağlılık ve teslimiyetle ilâhî âleme açılarak bütün samimiyetle O'nun hizmetine girmiştir. Artık o, Rabbinden gelecek talepleri kabullenmek ve O'nun dediğini yapmak üzere ruhen hazır vaziyette beklemektedir.

Yunus'un Allah'a olan inancı, öyle kuru, basit, manâsız ve değersiz bir iman değildir. Zira onun şifirlerinde Allah inancı ruhunun derinliklerine iyice kök salmış bir inançtır. Bu, onun ruhunda derinden duyulup yaşandığı için, vazgeçilmez bir değere sahiptir. Öyle ki Yunus ruhundaki ihtiyaçlarını, arzularını, ümitlerini, dileklerini, ideallerini, haz ve elemelerini, sevgi ve korkularını, şikayet ve itirazlarını, yani bütün hallerini dile getirirken, şuna veya buna teşebbüs ederken, onların hiç birisini inancından ayırmamıştır. O bunlara yaklaşırken, Allah ile yaklaşmış, ulaşmak istediklerine yine Allah ile ulaşmak istemiştir. Karşılaştığı problemlere bir çözüm ararken yine o Allah ile aramış ve O'nunla bulmaya çalışmıştır. Şu halde Yunus bütün bunları Allah inancı ile duymuş, O'nunla düşünmüş, onunla çözmeye çalışmış ve beklediklerini yine hep O'nunla beklemiştir. Çünkü Yunus onların ancak Allah ile gerçekleşebileceğine gönülden inanmış bir kimsedir. Zira, onun hayatına ve dünyasına yön veren yalnız Allah'tır. Bu inanç olmadan Yunus'u düşünmek mümkün değildir. Görüldüğü üzere onun hayatının akışı içerisinde dini inancı, yani imanın tayin edici ve itici bir gücü vardır. Özellikle dini duygular Yunus'un hayatında vazgeçilmez bir değere sahiptir. çünkü O aczini, O'na sığınmakla giderebileceğine, O'nunla güçlenebileceğine inanmıştır. Zira ona göre bütün çaresizliklere çare bulan yalnız Allah'tır.

Esasen Yunus'a göre imanın sadece dil ile ifade edilmesi yeterli değildir. İman, önce gönüle yerleşir orada uyanır; sonra orada gelişmeğe başlar. Çünkü gönül Allah'ın tecelli ettiği, yani ilâhî sırların çözüldüğü ve duyulduğu bir yerdir. Şu halde Allah'a iman gönülde duyulur ve orada yaşanır. Onun için Allah insanın dışında değil, içindedir. Bu bakımdan Yunus, insanı devamlı kendi içine dönmeğe, Allah'ı kendi içinde aramaya ve orada bulup yaşamaya çağırır². Öyle ise iman yalnız kalbde hissedilir. Ancak bu ifadeler halinde dudaktan dökülerek kendini gösterir. İmandaki eksiklik, imanın kendisinde değil, insanın kendisindedir. İman gönlün tasdiki ile bütünleşmeli ve sağlamlaşmalıdır. Esasen insanın imanını sağlam kuşanması gerekir. çünkü o, gönüle yerleşince, orada kesinlikle

² "Hakk'ı arar isen kalbinde ara; Kudüs'te, Mekke'de Hac'da değil."

şüphe tohumları barınmaz. İkrar ve tasdikin birleşerek gönülde bütünlüşmesi, insanı birliğe ve bütünlüğe götürür. Burada Yunus insanı inanç yönünden samimiyetle birlik inancına davet eder³. O, mutlak anlamda insanın inançsız olabileceğini kabul etmez. Yunus kendilerini küfür yolunda sananlara bile, inanan insan gözüyle bakar. Ayrıca, onlara imanlarını yaralamamalarını söyler. Çünkü her insanın gönlünde az da olsa Allah sevgisi vardır. Fakat bazıları içlerindeki bu sevgiden habersizdirler. Asıl iman sevgiyle olur. Onu candan sevmeyen kişinin imanı kuru, cansız ya da taş olmaya mahkumdur. Ne yazık ki insanların çoğunun sever gibi göründükleri din ve imanı aşkdan mahrumdur. Dinin ve imanın gönülde aşkla duyulması ve yaşanması gerekir. Orada samimiyetle duyulmayan ve yaşanmayan imanın değeri yoktur. Yunus aşkın karışmadığı dine imana ihtiyaç olmadığını söylemektedir.

Görüldüğü üzere Yunus burada görünüşe dayanan, ama gönülde aşkla beslenmeyen veya kaynaklanmayan dindarlığa değer vermemektedir. Ona göre insan dindar görünmeğe değil, dindar olmaya ve dini yaşamaya değer vermelidir. Çünkü Yunus'a göre asıl olan, dinin ve imanın içte aşkla yaşanmasıdır. Böyle olduğu takdirde din ile iman insanların iki önemli yoldaşı olur. Allah din ile imanı insanları koruması için vermiştir. Onların ikisi de insanı terbiye ederek, onu kötü ve zararlı duygulardan ve düşüncelerden temizler. Böylece insanı doğru ve sağlıklı yola iletir. Sonra, ahiret hayatında insana sadece Kur'an ile iman yoldaş olacaktır. Netice itibarıyla iman sahibi olan kimse ahirette kurtuluşa erenlerden olacak ve böylece o, orada önüne çıkacak engelleri kolayca aşabilecektir.

Esasen ezelde (levh-i mahfuz) insanoglunun Allah'ı kendisine Rab olarak kabul ve tasdik ettiğini ve onun buna, yani ezelde bildirilene ve kabul edilene ne derece sadık kaldığını ve dolayısıyla dinine ve imanına ne derece sahip çıktığını, kendinde mevcut olan ruhi güçleri, ne derece harekete geçirip geliştirdiğini ve kendisinden beklenenleri ne derece yerine getirip getirmediğini göstermek için gelmiştir. Bu bakımdan o, önce imanını korumak ve onun rehberliğinde gitmekle görevlidir. Önce insanın onu koruması gerekir ki o da kendisini koruyabilsin.

Çevresinin islami eğitimi ve yaşayışı içinde yetişen, ve onu hem

³ "Elestü bi rabbiküm, Haktan nida gelince, müminler belîğ ittifer ikrarını"

duymuş ve yaşamış olan Yunus, Allah'ın kendisinden beklediği ve beklemediği taleplerin şuurundadır. O bu hususta; "Müslüman kişi şart nedir bilse gerek; Tanrı'nın buyruğunu tutup beş vakit namaz kılrsa gerek" ⁴, demektir. Görüldüğü üzere Yunus kendisini Rabbine vermiş, Tanrı'nın taleplerine uygun olarak hareket eden ve başkalarının da hak yolunda sadakat göstermesini istemektedir. İşte o, böyle bir dini inanç ve hayat anlayışından hareketle, bize öyle geliyor ki onun zamanla olgunlaştırdığı tasavvufi hayatı böyle bir dini anlayış ve yaşayışa dayanmakta ve temelde ondan kaynaklanıp beslenmektedir. Böylece o her ikisini birbiri içinde eriterek bütünleştirmektedir.

Aslında Yunus'a göre insanın Allah'ın emirlerini yerine getirmesi gerekir. Çünkü din insan ruhu için gereklidir. İnsan onsuz olamaz. Burada önemli olan, cümle âlemin din ile imanı isterken bunları gönülden gelen bir samimiyetle istemeleridir. Aksi halde insan dinini terkederse küfür yolunu seçmiş olur ki bu ona kurtuluş yolunun kapanması demektir.

Hepimizin bildiği gibi Yunus'un yolu, kendi içinden gelen bir istekle seçtiği hak ve hakikat yoludur. Başka bir deyişle onun yolu, sadece Allah'a kavuşma yoludur. Bu yol dinin, emir ve yasaklarının dış manaları yanında gerçek anlamda sırlarının çözülmesini ve Allah'ın kulundan beklediği emirlerin dış yüzünden iç yüzüne yani asıl manalarına nüfuz edilmesini esas alan bir hareket tarzıdır. Buna dıştan içe doğru tedricen, fakat sürekli gelişen bir derinleşme süreci denebileceği gibi, aşağıdan yukarıya doğru tedricen yükselen ve neticede kemal derecesine ulaşmayı kendine hedef edinen bir süreç olarak da bakılabilir⁵. Böyle bir gelişme sürecinde Yunus, bütün varlığı ile Allah'a yönelmiş vaziyettedir. Artık o dünyevi huzursuzluklardan, çalkalanmalar ve gayesizliklerden uzaklaşmış, ilâhî alemi kendine hedef edinerek gönülünde dini ve ahlaki birliği bir iç harmoniye dönüştürerek kendini Allah'a teslim etmiştir.

Şu bir gerçektir ki, Yunus Emre herşeyden önce Allah'a ve O'nun elçisi Hz.Muhammed'e gönülden inanmış ve bağlanmıştır. Kendisini Allah'ın iradesine terkederek O'na bütün varlığı ile teslim

⁴ Yunus buna ilâve olarak "Kim müslüman ve beş vakit namaz kılmazsa, bilsin ki müslüman olmayanın yeri cehennem olsa gerek demektir.

⁵ Bu Yunus'un, kendi ifadesiyle "şariat tarıkata, tarikat marifete, o da hakikata yükselcek ve kemal derecesine ulaşacaktır.

olmuştur. Hz.Peygamberi, Allah'a en kısa yoldan onun vasıtasıyla ulaşılacağına inandığı için sevmiştir. Nitekim Yunus Allah'a dua ettiği bir sırada içten gelerek;

"Yunus gibi düşküne, Aklı gitmiş şaşkına,

Dost Muhammed aşkına, Bizt mahrum eylemel" diye niyazda bulunmuştur.

Şu halde önce Kur'an ve Hz.Peygamberin, sonra mürşidinin rehberliği altında Yunus, gerçek Yunus olma yolunda hızla ilerleyerek gittikçe "hamlıktan" uzaklaşmış ve neticede kendini ilâhi aşkın dalgalandığı ve coşup taşıdığı aşk deryasına bırakarak orada pişmeğe ve piştikçe de olgunlaşmaya koyulmuştur. Yunus artık içinde iyice uyanan, hatta yanan aşk ateşinden çok memnundur. O ilâhi aşk içinde öyle sıcacık yaşamaktadır ki sanki o onunla hayat bulmaktadır. Artık O ne derse, o olmaktadır. Allah'ın istediği, kendi istediğidir. Yunus bütün gönlünü saran iman ateşini, kendini kendinden alan aşk ateşiyle körükleyerek yükselmiş, yüzyılların akışı içinde kendini tanıyanların gönlünde taht kurmuş, kendi ateşiyle sadece kendini ateşlememiş, aynı zamanda o, başkalarını da yüzyıllardır ateşleyebilmiştir. Yunus Allah'a olan aşkı o kadar ileri götürmek istemiştir ki kendisiyle Allah arasındaki benliği ortadan kaldırmak suretiyle Mevlâ'sının huzuruna benzsiz çıkmayı arzulamış ve Mevlâ'sına Mevlâ ile bakmak ve böylece sevgilinin varlığında hiçliğini göstermek istemiştir. Onun için Rabbine içten gelerek, "*Ben senin hazretine benzsiz varayım Mevlâ!*". "...*Sentn ile bakayım, seni göreyim Mevlâ!*" demekten hiç çekinmemiştir. Böylece O yıllarca sevgilinin aşkını büyük bir zevkle terennüm etmiştir. Çünkü sevdiğini kendi içinde ve dışında bulmuş O da daima onunla beraber olmuştur. Yunus nereye veya neye baksa, orada hep Allah'ı duyuyor ve yine hep O'nu O'nunla yaşıyordu. O bunu yaşadıkça da her zaman "elhamdü lillâh" diyerek karşılık veriyordu. Çünkü aşk şerbetini içiren, gönlünü aşkla dolduran, kullarının aşkını pınarlar gibi akıtan, onları nehirler gibi asıl hedefine ulaştıran, aşk denizine kavuştuğunda onları deniz yapan ve aslına götüren ve orada kabına sığmayacak şekilde dolup taşıran O idi. İşte ilâhi aşkla dolup taşıdığı bir sırada Yunus aşk denizinde kendini kendinden alıp götüren Rabbine böyle bir ruh hali içinde şükrediyor ve sonunda O'na dönüşünü şöyle tasvir ediyor :

*Haktan gelen şerbeti, içdük el-hamdü lillâh
Şol kudret denizini, geçtük el-hamdü lillâh
Derildük pınar olduk, irkildük umak olduk
Aktuk denize dolduk, taşduk el-hamdü lillâh*

*"Yurus Emrem kâmil oldu imarım
Hazret-i Hakk'a vasıl oldu cânım
Lâ mekan şehridir şimdi mekânım
Bekâ billah oldum el-hamdü lillâh".*

K İ N D İ

A H A Y A T I

Yazan: Ahmed Fouad El-Ehwany
İngilizceden çeviren:
Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL

Kindi (185 / 801-260 / 873), ilk İslâm Filozofudur. Felsefi çalışmalar, hicri ikinci, milâdi sekizinci yüzyılda, aslında fizisyen olan Hıristiyan Süryanilerin elinde bulunuyordu. Onlar Halifenin teşviki sayesinde Yunanca eserleri Arapçaya tercümeyle başladılar. İlim ve felsefe araştırması yapan ilk müslüman Arap olan Kindi, haklı olarak "Arap Filozofu" ismiyle adlandırılmıştı.

Onun tam ismi: Ebû Yûsuf Yâkub b. İshak b. Sabbâh b. İmrân b. İsmâil b. el-Eş'as b. Kays el-Kindî'dir. Kinde, İslâmdan önce büyük Arap kabilelerinden biriydi. Büyük babası Eş'as b. Kays, İslâmiyeti kabul etti. Hz. Peygamber'in sahabelerinden biri sayılmaktadır. Eş'as, bazı öncü müslümanlar ile kendisinin ve neslinin yaşadığı yer olan Kûfe'ye gitti. Kindi'nin babası İshâk b. Sabbâh, Abbâsi halifeleri Mehdi ve Reşid'in hükümdarlığı esnasında Kûfe valisi idi. Çok kuvvetli ihtimalle Kindi, Reşid'in ölümünden on sene kadar önce (185 / 801) yılında doğdu ¹.

Kûfe ve Basra, hicri ikinci ve üçüncü, milâdi sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda, İslâmi kültürün birbirine rekâbet eden iki merkezi idiler. Kûfe, daha çok akli araştırmalara eğilimli idi; ve Kindi,

¹ Mustafa Abd al-Râziq, Boer'e uyararak bu tarihi vermektedir. Kindi'nin biyografisine ait en iyi makâle, Feylesofu'l-Arab vel-Muallim'a-Sâni, Kahire, 1945. s.7-50 içinde Mustafa Abd al-Râziq'inkidir. Aynı şekilde Bak, Ahmed Fouad el-Ehwany'nin "İlk Felsefe", Kahire, 1948 s.3-49 Kindi'nin risâlesinin tabına att "Giriş" ve Ebû Rîde'nin Resâilü'l-Kindî, Kahire, 1950, s.1-80' deki "Giriş".

ilk çocukluk dönemlerini bu entelektüel atmosfer içinde geçirdi. O Kur'an-ı Kerim'i ezberledi, Arap gramerini, edebiyatını ve ilk aritmetik bilgileri velhasıl müslüman çocuklar için gerekli her çeşit öğretim formasyonunu edindi. Sonra o, Fıkah ve yeni doğan Kelâm ilmini tahsil etti. Fakat öyle geliyor ki O, daha ziyade, hayatının kalan kısmını tahsis ettiği, özellikle Bağdat'a gittikten sonra ilimler ve felsefe ile ilgilendi. Yunan ilim ve felsefesinin tam bir vukufu, Yunan ve Süryani dillerine vakıf olmayı gerekli kılıyordu. Zaten birçok Yunanca eserler, bu sonuncu dile çevrilmişti. Yunanca'yı öğrenmiş olduğu, fakat çeşitli eserleri tercüme ettiği Süryani diline daha hâkim olduğu görülmektedir. O Araplara Aristo'nun kitaplarından biri olarak geçen Plotin'in Enneades'larından el-Hımsi'nin tercümesi gibi, bazı Arapça tercümeleri de düzeltilmiştir. Biyografi yazarı el-Kıfti, "*Kindi, birçok felsefi kitaplar tercüme etti, onların güç yönlerini aydınlattı ve muğlak nazariyelerini özetledi*"² diye kaydetmektedir.

O, Bağdat'da Me'mûn, Mu'tasım ve bu sonuncunun oğlu Ahmed ile aralarında ilgi kurmuştu. Önemli eserlerinden bazılarını vakfettiği Ahmed b. Mu'tasım'ın hocası olarak görevlendirilmişti. İbn Nabata şöyle der: "*Kindi ve onun kitapları Mu'tasım'ın imparatorluğunu güzelleştirdi*"³. O, Mütevekkil (h.232-247/847-861) in hükümdarlığı altında da başarı kazandı. İbn Ebi Useybi'a tarafından nakledilen bir hikâye, o zamanda Kindi'nin büyük şöhretine, ilerlemiş vukufuna ve özel meşhur kütüphanesine işaret etmektedir. Onun tam rivayeti şöyledir: "*Mütevekkil'in hükümdarlığı esnasında yaşamış olan Musa b. Şâkir'in oğulları Muhammed ve Ahmed, bilgide ileri gitmiş herkese karşı, fesat maksadı ile gizli ittifak yapıyorlardı. Onlar, Kindi'yi Mütevekkil'den uzaklaştırabilmek gayesiyle güvenilir birisi olan Sened b. Ali'yi Bağdat'a gönderdiler. Onların fesat tertibi, Mütevekkil'in Kindi'yi dövülmesini emretmesi derecesine kadar başarılı oldu. O evine yollandı, bütün kütüphanesi müsadere edilerek ayrı bir yere konuldu ve "Kindi Kütüphanesi" diye isimlendirildi.*"⁴

Kindi'nin hasislikle ilgili şöhreti, onun bilgi ile ilgili şöhretine eşdeğer idi. Bu kötü şöhreti, Câhız'ın "*Kütâbu'l-Buhâlâ*"sında onu karikatürize etmesinden dolayı idi. Bununla beraber Kindi, birçok nâdide hayvanlar yetiştirdiği bahçeli bir evde lüks bir hayat

² el-Kıfti, *Târîhu'l-Hukemâ*; Kahire basımı, s.241.

³ İbn Nabata, *Şerhu Risâle İbn Zeydân*, Kahire, s.113.

⁴ İbn Ebi Useybi'a *Tabaqâtu'l-Eübbâ* : Kahire, C.I, s.207.

sürdürmüştür. Onun cemiyetten hatta komşularından uzak bir hayat geçirdiği anlaşılmaktadır. Kufî tarafından nakledilen ilginç bir hikâye, Kindî'nin üstün bir fizisyen olduğunu asla bilmeyen zengin bir tüccarın komşusu olarak ömür sürdüğünü göstermektedir. Bir defa tüccarın oğluna anı bir felç isâbet etmişti de, Bağdat'ta onu tedavi edecek fizisyen yoktu. Birisi tüccara, o özel hastalığı tedavi etmekte çok becerikli olan son derece parlak filozofun yanında yaşadığını söyledi. Kindî, feçli çocuğu müzikle tedavi etti.

B E S E R L E R İ

Onun çok sayıdaki (yaklaşık 270'e ulaşan) eserlerinin çoğu kayıptır. İbn Nedîm ve onun takipçisi Kufî, onun kitaplarını tasnif etmişlerdir; onların çoğu, onyedî grup içinde kısa bilimsel incelemelerdir : (1) Felsefî, (2) Mantika ait, (3) Aritmetiğe ait, (4) Küresel, (5) Musikiye ait, (6) Astronomiye ait, (7) Geometriye ait, (8) Gökcisimlerine ait, (9) Tıbbî, (10) Astrolojiye ait, (11) Mantık ve Münâzaraya ait, (12) Psikolojiye ait, (13) Siyâsete ait, (14) Meteorolojiye ait, (15) Boyutlara ait, (16) İlk şeylere ait, (17) Bazı metal, kimyasâl türlere v.s. ait.

Bu beyan, Kindî'nin bilgisinin ne kadar ansiklopedik kapsamlı olduğunu göstermektedir. Onun bazı ilmi eserleri, Cremona'lu Gerard tarafından Latinceye tercüme edilmiştir ve ortaçağ Avrupa düşüncesine çok tesir etmiştir. Cardano, onun oniki en büyük kafalardan biri olduğunu kabul eder.

Bilginler, Kindî'yi onun Arapça bilimsel incelemelerinin keşfedilmesine ve yayınlanmasına kadar, sadece mevcut Latince tercümelerinin ana prensipleri üzerinde tetkik ettiler. Onun De Medicinarum Compositarum Gradibus'u 938 / 1531'de yayımlandı. Albino Nagy ⁵, 1315 / 1897 de bu bilimsel incelemelerin ortaçağa ait tercümelerini bastırđı; De Intellectu; De Somno et Visione; De Quinque Essentialis; Liber Introductorius in Artem Logical Demonstrotionis.

Onun Arapça bazı yazma eserlerinin bulunmasını müteakip, Kindî'nin felsefesi üstüne yeni bir aydınlanma getirilmiştir. Ritter

⁵ Albino Nagy, Die Philosophischen Abhandlungen des al-Kindi, 1897.

tarafından İstanbul'da yaklaşık 25 bilimsel risâleyi ihtiva eden bir muhtasar eser bulunmuştur. Şimdi onların hepsi Walzer, Rosenthal, Ebû Rîde ve Ahmed Fouad el-Ehwany⁶ gibi çeşitli bilgiler tarafından basılmıştır.

Halep'te bulunan diğer kısa risâleleri de vardır, fakat onlar henüz basılmamıştır. Kindî'nin felsefesini az çok sağlam bir zemin üzerinde belli ölçüde analiz etmek mümkündür.

C F E L S E F E S İ

Felsefenin İslâmî kültürün bir parçası olarak kabul edilmesi vak'ası, Kindî'ye dayanmaktadır. Bu yüzden ilk Arap tarihçileri ona "Arap Filozofu" lakabını vermişlerdir. Onun, fikirlerini Yeni Eflatuncu Aristoculuktan aldığı doğrudur, fakat aynı zamanda onun bu fikirleri yeni bir muhteva içerisinde koyduğu da bir gerçektir. Hellen mirasını İslâm ile uzlaştırmak suretiyle o, yeni bir felsefenin temellerini atmıştır. Gerçekten bu uzlaştırma, uzun müddet bu felsefenin baş özelliği olarak kaldı. Bundan başka, zamanında bilinen bütün ilimlerde ihtisası olan Kindî, -onun kitapları yeterli tanıklık vermektedir- bütün ilimleri kucaklayan şümüllü bir düşünceyi haiz felsefe meydana getirdi. Fârâbî, İbn Sîna ve İbn Rüşd önce ilim adamı idiler, sonra filozoftular. Bu yüzden, İbn Nedîm, Kindî'yi tabiat filozofları sınıfı içine yerleştirdi. Şu onun tam ifadesidir: "*Kindî bütün kadim ilimlere vakıf olmada, tek ve zamanın en üstün adamı idi. Arap filozofu diye isimlendirilmişti. Onun kitapları çeşitli ilimlere temas etmektedir. Meselâ mantık, felsefe, geometri, aritmetik, astronomi v.s. Biz onu ilimdeki şöhretinden dolayı tabiatçı filozoflarla mütalaa ettik.*"⁷

Felsefe, hakikatın bilgisidir. İslâm filozofları, Yunan filozofları gibi hakikatın tecrübeden başka bir şey olduğunu ve onun tabiat

⁶ Ahmet Fouad El-Ehwany, onun önemli ve uzun risâlesini 1948 de "First Philosophy"de; onun De intellectu ile İbn Rüşd'ün Kitâbu'n-Nefs'ini 1950 de : Onun Rûh'a alt risâlesini el-Kitâb, 1949 da yayınladı. Ebû Rîde, bütün risaleleri Kahire de iki cilt içinde yayınladı. Birincisi 1950 de, ikincisi 1953 de. M.Guidi ve R.Walzer, onun risâlesini, "Aristo'nun kitaplarından "Sayılara Alt" 1940 da yayınladılar ve İtalyanca'ya tercüme ettiler. Reale Accademia Nazionale dei Lincei içinde, ser. VI, Vol. VI, Fasc 5, Rosenthal 1956 da Journal of the American Oriental Society içinde Vol LXXVI, NO 1 s.27-31, Onun (Risâle fi Ahdâs'l-Cew) 'i basıldı.

⁷ İbn en-Nedîm, El-Fihrist, Kahire, s.255.

üstü bir dünyada değişmez ve ebedi olduğu kanaatindedirler. Felsefenin tanımı, Kindî'nin "İlk Felsefe" ye dair risâlesinde şöyle geçer: "Felsefe, insanın imkânı ölçüsünde eşyanın hakikatının bilinmesidir, çünkü filozofun amacı, nazari bilgisinde hakikatı kazanmak ve pratik bilgisinde hakikate göre hareket etmektir." Risâlenin sonunda Allah, felsefenin amacı olan "hakikat" deyimini ile nitelendirilmiştir. "Böylece Gerçek Bir (el-Vâhidü'l-Hakk), İlk Yaratıcı, yaratıklarının hepsinin dayanağıdır..." Bu görüş Aristo'nun metafizliğinden alınmıştır, ancak Aristo'nun hareket etmeyen hareketlendiricisinin yerine Yaratıcı yerleştirilmiştir. Bu fark Kindî'nin sisteminin esasını teşkil etmektedir.

Felsefe iki ana bölümde sınıflandırılmıştır. Fizik, matematik ve metafizikten oluşan teorik inceleme; ahlâk, ekonomi ve politikadan oluşan pratik inceleme. Kindî'den nakilde bulunan müteahher bir yazar, sınıflamayı aşağıda gösterildiği şekilde vermektedir: "Teori ve pratik, faziletlerin başlangıcıdır. İkisinden her biri, fizik, matematik ve ilâhiyat kısımlarına ayrılır. Pratik, kişinin kendisinin, evrini ve şehrinin yönetim idaresine ayrılır"⁸. İbn Nabata dahi Kindî'den naklederken, yalnız teorik sınıflandırmayı zikretmektedir. "Felsefî ilimler, üç çeşittir: Birincisi öğretim (ta'lim) e göre tabiatta vasıta olan matematiktir; ikincisi tabiatta sonuncu olan fiziktir; üçüncüsü tabiatta en yüksek olan ilâhiyattır"⁹. Matematiklin önceliği, Aristo'ya kadar gider. Fakat fizikle başlayan bu üç ilmin son sırası sonuncu meşâî filozoflarından gelmiştir. Büyük ihtimalle Kindî, Almagestî¹⁰ nin başında ilimlerin bir bölünmesini veren Ptolemy'yi takip ediyordu. Matematik, o zamandan Araplara kadar "ilk inceleme" olarak bilinliyordu.

Felsefenin tanımı ve sınıflanması, yukarıda zikredildiği gibi, İslâm felsefesinde ananevi olarak vardı. Nitekim Mustafa Abd al-Râziq şöyle zikretmektedir: "Felsefenin anlamı ve konuya göre onun sınıflandırılması fikri içindeki bu tutum, başlangıcından beri İslâm Felsefesini yönlendirmiştir."¹¹

İlk felsefe veya metafizik, ilk sebebin bilgisidir; çünkü felsefenin

⁸ Rosenthal, a.g.e.,s.27

⁹ İbn Nabata, a.g.e., s.125

¹⁰ Bu konunun tam tartışması, yukarıda gösterilen Rosenthal'ın makalesinde bulunmaktadır.

¹¹ Mustafa Abd al-Râziq, a.g.e., s.47.

kalan kısmı bu bilginin içine dahildir¹². İlk felsefenin incelenmesinde takip edilen metod, ispata ait mantıktır. Bundan sonra mantık, hakikat için filozofların araştırmalarında onların âleti olacaktır. Eski zamanlarda, Kindî'nin bir filozof olarak değeri, sisteminde mantıka ait teori eksikliğinden dolayı tartışılmıştır. Sa'îd el-Endulûsî şöyle söyler: "Kindî, asla popöler olmayan ve halkın ilimlerde hiçbir zaman okumadığı veya kullanmadığı mantığa ait pek çok kitap yazmıştır; çünkü bu kitaplar, her araştırmada yalnız doğru ile yanlış arasını ayırtetmeye dair yol alan analiz sanatından mahrumdu. Yakûb'un, eserleriyle kasdettiği sentez sanatı ile, hiç bir kimse yapabildiği sentezlerden emin ölçülere sahip olmadıkça faydalanamaz. Onun mantıka ait risâleleri bulununcaya kadar, bu görevle ilgili bize tam bir fikir vermek güçtür. Fakat, İslâm Felsefesinde¹³ düşünce metodu olarak mantığı ortaya koyduğundan dolayı *"İktinci Muallim"* diye isimlendirilen Farâbî gerçeği, Sa'îd'in biraz önce zikredilen hükmünü destekler görünmektedir.¹⁴

D

FELSEFE İLE DİN ARASINDA AHENK

Kindî, İslâm Felsefesini felsefe ile din arasında bir uyum doğrultusunda göstermiştir. Mantık, felsefenin metodudur; Allah tarafından Peygamberine vahyedildiği üzere Kur'an'da zikredilen gerçeklere inanmaktan ibaret olan iman da, dinin yoludur. Başlangıçtan beri, din adamları, felsefe ve filozoflar hakkında şüphe etmişlerdir. Filozoflar, kendilerinin itikatlarına karşı gelen kimselerden dolayı hücumu uğramışlardır. Kindî *"eşyanın hakikatının bilgisini kazanmanın küfür olduğunu"* söyleyen dindarların ithamlarına karşı kendini savunmaya mecbur oldu¹⁵. Kindî, kendi yönünde bu dindar sözcüleri, dinsiz insanlar ve din ile ticaret yapanlar olarak suçladı: *"Onlar, hiç bir meziyeti olmaksızın sadece mevkil kazanmayı ve din ile ticaret yapmayı tesis ve işgal ettikleri sahte pozisyonun savunmasında, iyi insanlarla tartışmışlardır."*¹⁶

Felsefe ile din arasındaki uyum, aşağıdaki üç temel husus

¹² El-Ehwany, Ed. "İlk Felsefe" Kahire, 1948, s.79.

¹³ El-Ehwany, Islamic Philosophy, Kahire, 1957, s.35-36.

¹⁴ Mustafa Abd al-Râziq, a.g.e., s.47.

¹⁵ "İlk Felsefe", s.82.

¹⁶ Aynı yer.

üzerine dayanmaktadır: (1) İlähiyat, felsefenin bir kısmıdır; (2) Peygamberin vahyi ile felsefi hakikat, birbiriyle uyum içindedirler, ve (3) İlähiyatın takip ettiği husus, mantıki olarak buyrulur.

Felsefe eşyanın gerçeğinin bilgisidir ve bu bilgi, İlähiyatı (errubûbiyye), monoteizm ilimleri, ahlâki ve bütûn faydalı ilimleri kapsamaktadır.

Bundan başka peygamberler, hakikatin peşinden koşmayı ve faziletin uygulanmasını emretmiştir. *"Her faydalı ülmün mecmuu ve ona ulaşma yolu, zararı olan her şeyden kaçma ve ona karşı dikkatli olma, hak peygamberlerin Allah adına bildirmiş oldukları bu şeylerin hepsinin kazanılması... Peygamberler, Allah'ın birliğini, O'nun tarafından kabul edilen faziletleri yapmayı ve kendilerinde mevcut faziletlere karşı olan kötülüklerden sakınmayı bildirmişlerdir."*

Ayrıca, felsefenin peşinden koştuğu onun için gereklidir, *"O ya ikisi için gerekli veya gereksizdir. Eğer İlähiyatçılar (onun peşinden koştuğuna karşı olanlar); onun gerekli olduğunu söylerlerse, onlar onu araştıracaklardır; eğer onlar, onun gerekli olmadığını söylerlerse, onlar buna sebep getirmek ve bir delil sunmak zorundadırlar. Sebep ve delil getirmek, gerçeğin bilgisinin elde edilmesinin bir parçasıdır. Şu halde onların sahip oldukları bu bilgi ve onların onu ele geçirmek zorunda kaldıklarını gerçekleştirmeleri gereklidir."* 17

Kindi, *"Aristo'nun Kitaplarının Sayını"*na dair olan risâlesinde, din ile felsefe arasında keskin bir ayırım yapmaktadır. Onun bu noktayı bu özel risâlede tartışması vakıası, onun İslâm dinini Aristo'nun felsefesi ile mukayese ettiğini ispatlamaktadır. Onun felsefeden ayırttığı ilâhi ilim, Peygambere vahyedildiği ve Kur'an'da kaydedildiği gibi İslâm'dır. Onun, İlähiyatın, felsefenin bir parçası olduğu genel görünüşünün aksine, biz burada şunları bulmaktayız :

- 1) İlähiyatın felsefeden daha yüksek bir derece işgal ettiğini;
- 2) Dinin ilâhi bir ilim, felsefenin ise beşeri bir ilim olduğunu;
- 3) Dinin yolunu iman, felsefeninkini ise aklın teşkil ettiğini;
- 4) Peygamberin bilgisinin vasitasız ve başından sonuna kadar vahiy, filozofunkinin ise mantık ve ispat yoluyla olduğunu. Biz bu ilginç ve çok önemli olan pasajı tam olarak aktarıyoruz:

"Öyleyse bir kimsede, kemiyet ve keyfiyet bilgisini ele geçirmezse,

17 Aynı yer.

onun birinci ve ikinci cevherler ilmi eksik olacaktır ; şöyle ki kişi, insanın araştırma, çaba ve gayreti vasıtasıyla elde edilen beşeri ilimlere ait herhangi bir bilgiye sahip olmasını bekleyemez. Bu ilimler, mertebeye, araştırma, çaba, gayret ve zaman söz konusu olmaksızın elde edilen ilâhî ilme (el-İlmu'l-İlâhî) ulaşamaz¹⁸. Bu sonuncu bilgi, peygamberlerin bilgisi gibidir, Allah tarafından ihsan edilen bir bilgidir, matematik ve mantık gibi değildir; o bilgi araştırma, çaba, çalışma ve gayret olmaksızın ve zaman periyoduna ihtiyaç duyulmaksızın kavranır. O, ruhların arınması ve aydınlatılmasından geçerek Allah'ın iradesi ile elde edilen bilgiden farklıdır, şöyle ki onlar, Allah'ın desteği, yardımı, ilhamı ve O'nun tebliğatı ile hakikate yönelirler. Bu bilgi, bütün insanların bir hakkı olan bilgi değil, ancak peygamberlerindir. Bu, onları diğer insanlardan ayıran farklı alâmet, onların mucize kabilinden olan hususiyetlerinden biridir. Peygamber olmayan kimseler, ikinci cevherler ilmine ulaşan yola veya duyulur birinci cevherlerinkine ve onların arazlarının ilmine tadviksiz, gayretsiz, mantık ve matematik vasıtasıyla, ve bir zaman periyoduna ihtiyaç duymadan sahip olamazlar.

Bu sebepten, düşünürler, Allah'tan gelen, bu¹⁹ mevcut olan (bilgi) dan sonra açık neticeye varırlar; oysa (alelâde) insanlar, gerçek tabiatlarıyla böyle benzer bir bilgiye ulaşamazlar, çünkü o, onların tabiatlarının ve kullandıkları âletlerin yukarısında ve ötesindedir. Böylece onlar, itaat ve uysallıkta kendilerini ona teslim ederler ve sadakatle peygamberlerin tebliğatın hak olduğuna inanırlar.²⁰

Müslümanlar, Kur'an'da ifade edilen Allah'ın Kelâmını takip ederler ve onun kesin delillerinden emin olurlar. Filozoflar, mantıkî delile, yani akıllarına baş vururlar. Felsefî deliller, delilin ilk açık prensiplerine bağlı olmaktadır. Kindî'nin görüşüne göre, ilâhî menşeli Kur'anî deliller, beşeri olan felsefî delillerden daha emin, kesin ve iknâ edicidirler. Kur'an-ı Kerim, âlemin yoktan yaratılışı ve öldükten sonra

¹⁸ Oriens, Vol.X, NO.2, 1957 içinde "New Studies on al-Kindi," Valzer, bu terimi "divine knowledge" ile tercüme etmektedir. Biz sözün geliş ve gidişi içinde beşeri ilimle mukayese edildiği gibi "divine science" demek olduğunu tahmin ediyoruz. Guidi ve Walzer, bu el yazmasını neşrettiler ve İtalyancaya tercüme ettiler: I Numero del Libri di Aristotele, İtalyanca tercümesinde bu terim "divine science" a tekabül eden "Scienza divina"dır.

¹⁹ Bu ilâhî ilme, Peygamberin, ilâhî ilmine veya Peygambere ait melekeye işaret etmektedir. Walzer, bu pasaj ile ilgili tercümesinde sonuncu manayı benimsemektedir.

²⁰ M. Guidi ve R. Walzer, a.g.e., s.395. Bazı yerlerin dışında, biz ekseryetle Walzer tarafından "Oriens" içinde (s.206) verilen tercümeyle izleyeceğiz.

yeniden dirilme gibi, bazı çok önemli meselelerin çözümünü vermektedir. Kindî, Kur'ânî delillerin "*açık ve anlamlı doktrinler*" olduğunu kabul ve tasdik etmektedir. Nitekim onlar, kesinliğe ve iknâya rehberlik ederler. Bundan dolayı, onlar felsefi delillerden daha üstündürler. Böyle kesin delillere ait bir mısral, "*çürümüş kemikleri kim diriltebilir ?*" diye soran kâfirlere verilen cevapta bulunmaktadır. Bu cevap şudur: "*Ona ilk önce kim varlık verdiyse, elbet onu O, tekrar diriltir.*" (XXXVI / 78)

Böylece Kindî, Kur'ân'ın felsefi yorumuna kapı açtı, buradan din ile felsefe arasında bir uyum olduğunu ortaya koydu. "*Hareketin İlk Kaynağı Sücûd*" risâlesinde, "*Yıldızlar, ağaçlar O'na secde ederler*" (LV/6) ayeti, secde kelimesinin çeşitli manalarına başvurarak tefsir edilir. O şu manalara gelir: (1) Namazda secde etme; (2) İtaat etme; (3) Eksiklikten kemâle dönüşme; (4) İrade ile bir şahsın emrine uyma. Yıldızların secdesine tahsis ettiği, bu son manadır. Gök küresi canlıdır, oluş (kevn) ve bozuluş (fesad) dünyasında hayatın sebebidir. Hareketin ilk kaynağının hareketine, Allah'a itaat anlamında "*sücûd*" diye isim verilir.

Özetle Kindî, din ile felsefe arasında bir uyum olduğu sonucunu çıkarmada İslâm'da ilk filozof idi. O Fârâbî, İbn Sîna ve İbn Rüşd'e hazırlık yaptı. Oldukça farklı iki görüş onun tarafından verilir: Birincisi, mantıkçıların yolunu izler ve dini, felsefi bir hale sokmak; ikincisi, dini ilâhî bir ilim kabul ederek, onu felsefenin üstüne çıkarmak. Bu ilâhî ilim, bir peygambere ait meleke tarafından bilinebilir. Bununla beraber, din, felsefi yorumdan geçerek felsefe ile uzlaştırılmış olur.

E A L L A H

Allah'ın eksiksiz ve kesin bilgisi, felsefenin son amacıdır. Felsefe çok meşhur ismiyle bir Yunan düşüncesi idi. Bu yüzden Kindî Yunan felsefesini Araplara nakletmek için büyük bir gayret göstermiştir. Nitekim Rosenthal haklı olarak şunu der: "*Kindî, kendi görevinin eski mirasını nakilcisi ve mütercimi bir Arap olarak hizmet etmeyi*

düşündüğünü belirtmektedir"²¹. Ptolemy'nin Almagesti'si ile ilgili Theon'un şerhinde, Allah'ın görünmez âleme ait değişmez, bileşik olmayan ve hareketin gerçek sebebi olarak vasıflandığını bulmaktayız. Kindî, "és-Sınâ'atu'l-'Uzma"²² risâlesinde aynı fikri açıklarken şöyle söylemektedir: "Yüce övgülere lâyık olan Allah, bu hareketin sebebi, âmîlî ve kadîm varlık olduğu için görülemez ve hareket etmez, fakat gerçekte kendisi hareket etmeksizin harekete sebebiyet vermektedir. Bu, Onu açıkça anlayan kimseler için Onun tanınmasıdır: Daha bileşik olmayana izale edilmesi mümkün olmadığı için bastırır; ve O parçalanamaz, çünkü O mürekkep değil ve mürekkep Onu thâta etmeye sahip değildir, fakat gerçekten O, görülebilir cisimlerin hareketinin sebebi olduğu için görülür cisimlerden farklıdır..."²³

Basitlik, parçalanmazlık, görülmezlik ve hareketin sebepliliği, Theon tarafından ilâhî sıfatlar olarak ifade edilmiştir. Kindî onları zikrettiği zaman, o ancak Hellenistik Allah kavramının bir nakilcisidir. Kindî'nin orijinalliği, İslâmî Allah kavramının, en son Yeni Eflatunculukta geçerli olan felsefî fikirlerle uzlaştırmada yatmaktadır.

Allah'a ait İslâmî mefhumların temeli; O'nun birliği, yoktan yaratma fîlî ve bütün yaratıkların O'na dayanmasıdır. Bu sıfatlar, Kur'an-ı Kerim'de, ne felsefî, ne de diyalektik olan bir tarzda ifade edilmiştir. Kindî, Allah'ı yeni terimler ile nitelendirmektedir. Allah, gerçek birdir. O, aşkın varlıktır ve ancak selbî (olumsuz) sıfatlarla nitelendirilebilir. "O'nun maddesi, şekli, niceliği, niteliği, bağıntısı yoktur; ne de O, mevcut durum makûlât (kategori)²⁴ tan biriyle nitelendirilir. O'nun cinsi, ayrımı, türü, başka varlıklara benzer özelliği, arazi yoktur. O, değişmeyendir... Bu yüzden O, mutlak birlik,

²¹ Rosenthal, "Al-Kindî and Ptolemy." Studi Orientalistici, volt II, Roma, 1956, s.455. Kindî'nin gerçek filozof olmadığı, ancak sadece bir mütercim olduğu görüşü, eski bazı müellifler tarafından ele alınmış idi. Madkour, La Place d. Al-Fârâbî dans 1. Ecole Philosophique Musulmane, adlı kitabında onu daha çok bir matematikçi saymaktadır. Ebû Rîde, al-Rasûl ile ilgili "Giriş" inde, onun terimin tam anlamıyla gerçek bir filozof olduğunu kabul etmektedir. Biz, tercihen Rosenthal'ın görüşüne katılmaktayız. Krş. Ahmed Foud El-Ehwany'nin Kindî'nin "İlk Felsefe" sine ait "Giriş"i

²² Bu risâle henüz basılmamıştır. Rosenthal, "al-Kindî and Ptolemy" ye ait yukarıda geçen makalesinde bazı seçme parçalar verilmiştir ve onu tahlil etmiştir.

²³ Rosenthal, "Al-Kindî and Ptolemy" Studi Orientalistici, s.449. Yazar Ptolemy'nin metnini, Theon'un şerhi ve Kindî'nin metni ile karşılaştırmıştır.

²⁴ Ebû Rîde ile biz bu terimi, idrâk edebilenler (intelligibles) veya kavram (ma'kûlât) manasına anlıyoruz, fakat sözün gelişine ve gidişine göre kateforler (ma'kûlât) daha uygundur.

*sadece birliktir (vahdet) . Başka her şey, çok yönlüdür.*²⁵

Kindi'nin mevkiini anlamak için selefilere ve mu'tezililere başvurmamız gerekir. Selefiler -İbn Hanbel, onların en önde gelen temsilcilerinden biri idi- Allah'ın sıfatlarının yorumunu yapmayı kabul etmezler. Onlar, bu sıfatlara basitce "Allah'ın isimleri" diye isim vermektedirler. Meselâ İbn Hanbel'e Allah'ın Kelâm'ı olan Kur'an'ın kadim veya yaratılmış (mahlûk) olup olmadığı sorulduğu zaman cevap vermemiştir. Yalnız onun cevabı Kur'an'ın Allah Kelâm'ı olduğu idi. Selef, nassın kelimesi kelimesine olan manasını, yani herhangi bir ilâve yorum yapmaksızın kabul etmekteydiler.

Kindi'nin çağdaşı olan mu'tezililer, Allah'ın mutlak birliğini tesis için O'nun sıfatlarını mâkul olarak yorumladılar. Onlar, Allah'ın zati ile sıfatları arasındaki ilişkinin temeline ait meseleyi hallettiler. Onların görüşüne göre, esas sıfatlar, üç olmaktadır: İlim, kudret ve irade. Eğer bunlar Allah hakkında ispatlanacak olursa, onlar O'nun zatında çokluğu gerektireceğinden, mu'tezililer bu sıfatları inkâr ederler. Mu'tezililer ve filozoflar, ilâhi sıfatlara ait bu inkâr hususunu paylaşırlar. Gazâlî, "Tehâfutu'l-Felâsife" de haklı olarak şöyle söyler: "Filozoflar, ilm, kudret ve iradenin ilk prensibe isnad edilmestrin imkânsız olduğunu kabul eden mu'tezililere tam mutabakat halindedirler."²⁶

İslâmdaki ilk filozof Kindi, sıfatların inkârı konusunda mu'tezilileri takip etmiştir. Fakat onun meselenin çözümü ile ilgili yaklaşımı oldukça farklıdır. Birincisi, onun ilgilendiği Allah'ın zati ve sıfatları değildir; daha doğrusu -yukarıda görmüş olduğumuz gibi- kategorilerin Allah'ın cevherine isnât imkânıdır. İkinci olarak, ne nev'i, ne de ayırımı bulunan Allah'dan başka her şey, nevlere ve ayırımları verilerek bilindiğinden tanımlanabilir. Başka bir tabirle Kindi, tetkikinde "mantıkçıların usûlü" nû takip etmektedir.

Allah'ın varlığı ile ilgili Kindi'nin delilleri sebeplilik inancına dayanmaktadır. Vaki olan herşeyin, varlığı için bir sebebe sahip olması gerekir. Sebepler silsilesi sınırlıdır ve netice olarak bir ilk sebep,

²⁵ İlk Felsefe," s.141; Ebü Rîde'nin neşrinde, s.160, Vahdet terimi, birlik veya bir olma her iki manaya da gelmektedir, ancak sözün gelişi ve gidişine göre o, bir olma manasındadır.

²⁶ Van den Bergh, The Incoherence of the Incoherence, London, 1954, Vol.I, s.186.

veya Allah olan hakiki sebep vardır. Aristo tarafından sayılan sebepler, maddî, şekli, müessir ve gâidir. Kindî'nin felsefesine göre, birçok risâlelerinde tekrar edildiği üzere Allah, müessir sebeptir.

İki çeşit müessir sebep vardır; birincisi gerçek müessir sebep ve onun fiili yoktan yaratma (ibdâ')dır. Diğer bütün müessir sebepler, aradaki sebeplerdir, yani onlar başka sebepler tarafından meydana gelmiştir, onların da meydana gelmesi, diğer müessir sebeplerle. Onlar bu şekilde kıyas yoluyla isimlendirilir; gerçekte onların hiç biri hakiki sebepler değildirler. Yalnız Allah, hakiki müessir sebeptir. O tesir eder ve O'na asla tesir edilmez.

Üzerine zaman geçmeksizin yoktan yaratma (ibdâ') fiiliyle yaratılan âlem verisi, bir yaratıcıya, yani Allah'a muhtaç olmak zorundadır. Yaratılan hiç bir şey ezeli değildir; yalnız Allah ezelidir. Bütün varlıklar doğar ve ölürler. Bu durum, sürekli akış ve değişim içinde olan cismanî mâkullerin halinde açıktır. Aynı zamanda bütün dünya, semâvî cisimler ve kâinât, cins ve tür gibi, ezeli değildir, çünkü onlar, sınırlı ve parçalardan meydana gelmiştir. Mekân ve zamanda sınırlı olan her şey ezeli değildir. Sonsuzluk kavramı, Kindî'nin felsefesinde önemli bir yer işgal etmekte olup, daha sonra ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

Allah'ın varlığı için başka bir delil, bütün tabii varlıklarda müşâhede edilen düzendir. Dünyada mevcut olan düzen -onların parçalarının hiyerarşiye ait dereceleri, birbirine tesir etmeleri, son derece mükemmelliklerini gerçekleştiren her varlıktaki en yüksek durum- bunların hepsi, en üstün hikmete göre, her şeyi yöneten Mükemmel Bir Varlık olduğunun bir delilidir.²⁷

Varlıklar, devamlı Allah'a muhtaçtırlar. Çünkü yoktan Yaratıcı Allah, yarattıkları varlıkların hepsinin dayanağıdır; şöyle ki eğer herhangi bir şey O'nun destek ve kudretinden mahrumsa, yok olur.²⁸

F S O N S U Z L U K

Aristo'nun sisteminde dünya, mekân içinde sınırlı, fakat zaman

²⁷ Ebû Rîde, Resâil, "Kevn ve Fesadın Tesiredici Sebebine Dair," s.215.

²⁸ "İlk Felsefe," s.143.

İçinde sınırsızdır; çünkü dünyanın hareketi, Hareketetmeyen Hareketettirici ile ezeli ve ebedi olarak birlikte bulunmaktadır. İslâm, dünyanın yaratıldığını kabul ettiği için, İslâm düşüncesinde dünyanın ezeli olduğu reddedilmişti. Bu probleme yönelen İslâm filozofları, dîn ile bir uzlaşma çaresi bulmaya çalıştılar. İbn Sina ve İbn Rüşd, Aristoculuklarından dolayı, ateizme ile itham edildiler; onlar dünyanın ezeli olduğunu kabul ettiler. Gerçekten bu problem, İslâm Felsefesinin önemli özelliklerinden biri olarak kabmiş ve Gazâlî, onu "Tehâfutu'l-Felâsife " de filozoflara karşı yönelttiği yirmi itirazın başında zikretmiştir.

Kindî, büyük haleflerin aksine, dünyanın ezeli olmadığını teyit etti. O, bu probleme, matematik zemin üzerinde sonsuzluk kavramını tartışmak suretiyle köklü bir çözüm getirdi.

Fizikî cisimler, madde ve şekilden meydana gelmişlerdir; mekân, (hayyız) ve zaman içinde hareket etmektedir. Madde, şekil, mekân, hareket ve zaman, her fizikî cisimde, beş cevherdirler. (Res autem quae sunt in omnibus substantiis sunt quinque, quarum una est hyle; et secunda est forma, et tertia est locus, et quarta est motus, et quinta est tempus) ²⁹. Cismanî bedenlerle böyle bir bağlantı içinde bulunan zaman ve mekân sonludur. Cismanî varlıklar sonlu olunca da, bu ikincilerde sonludur, zira bunlar ancak sınırlar içinde var olabilirler.

Zaman hareket değildir; o, evvel ve sonradan başka hiç bir şey olmadığı için, hareketin ölçüsü olan sayıdır. (Tempus ergo est numerus numerans motum.) Sayı iki çeşittir: Aralıklı ve sürekli. Zaman, aralıklı çeşitten değil, fakat sürekli çeşittendir. Bu sebepten, zaman, geçmişten geleceğe devam eden farzedilmiş anlar olarak tanımlanabilir. Başka bir deyimle zaman, evvelki ve sonraki anların toplamıdır. O, anların değişmez ve arası kesilmez dizisidir.

Zaman, nicelik bilgisinin parçasıdır. Mekân, hareket ve zaman niceliklerdir. Bu üç cevherin ve aynı zamanda diğer ikisinin bilgisi, nicelik ve nitelik bilgisine bağlıdır. Yukarıda zikredildiği üzere, nicelik ve nitelik bilgisinden mahrum olan kimse, birinci ve ikinci cevherler bilgisinden mahrum olacaktır. Nitelik, birbirine benzeyen ve benzemeyen varlığın kabilyetidir; nicelik, eşit ve eşit olmayan varlığın

²⁹ Liber de Quinque Essentiis. Bu risâle, Ortaçağda Latinceye tercüme edilmiş idi.

kabilyetidir. Bundan dolayı, eşitlik, daha büyük ve daha küçükten ibaret olan bu üç kavram, sonluluk ve sonsuzluk kavramının ispatında temeldir.

Sonsuzluğa karşı deliller, Kindi'nin risâlelerinin bir kaçında tekrar edilmiştir. Biz, onun "*Dünya Cisminin Sonluluğuna Dair*" risâlesinden, sonluluk için delil olarak sunulan dört teoremi veriyoruz:

1- Aynı cinsten iki miktarın³⁰ biri, diğerinden daha büyük değilse, bu iki miktar birbirine eşittirler.³¹

2- Aynı cinsten iki eşit miktarın birbirine, aynı cinsten bir miktar eklenirse, onlar eşit olmayacaktır.

3- Aynı cinsten iki miktarın biri, diğerinden daha küçük ise, aynı cinsten iki miktar sonsuz olamaz, çünkü daha küçük, ya daha büyüğün ayarındadır veya onun bir parçasıdır.

4- Her biri sonlu olan aynı cinsten iki miktarın toplamı da sonludur.

Maddeden ve şekilden meydana gelen, mekânda sonlu olan ve zaman içinde hareket eden ve yukarıdaki aksiyomların uygulanmış bulunduğu her cisim, âlemin cismi (cisim) bile olsa, sonludur. Ve sonlu olan varlık, ezeli değildir. Yalnız Allah ezeldir.

G

N E F S ve A K I L

Kindi bilhassa yanlışlıkla Aristo'ya isnad edilen bir kitap olan Plotinus'un Ennead'larından tercüme edilen kısımları düzelttiği için, nefse dair Plato'nun, Aristo'nun ve Plotinus'un doktorinleriyle karıştırılmış idi. O, nefis doktrinini Plotinus'den ıktıbas etti ve akıl teorisinde de Aristo'nun modelini takip etti. "*Nefs'e Ait*" kısa risâlesinde, söylediği gibi, "*Aristo'nun, Plato'nun ve diğer filozofların*" görüşlerini özetledi. Gerçekten açıklanan fikir, Ennead'lardan alınmıştır.

³⁰ Miktarlar, hat (çizgi) lara, yüzeylere veya cisim cinsinden olanlara mahsustur. Aynı cinsten olan bir miktar, sadece zikredilen üç cinsten birine mahsus olan bir şeyi ifade etmektedir. Krş. Ebû Rîde, Resâil, C.I, "*Dünya Cisminin Sonluluğuna Dair Risâle*," s. 187.

³¹ Biz, Kindi tarafından verilen misâli ve Onun matematik metodunun bir misâli olarak bu teoremin delilini naklediyoruz. Meselâ: Aynı cinsten olan ve biri ötekinden daha büyük olmayan A ve B miktarları, birbirine eşittir. İspat: Eğer onlar eşit değilse, o halde biri diğerinden, meselâ A, B'den daha büyüktür. Fakat yukarıda zikredildiği gibi A, B'den daha büyük olmadığı için, bu bir tezata varmaktadır. O, onların eşit olduğu sonucunu vermektedir. Aynı eser, s. 188.

Nefs basit bir cevherdir ve onun cevheri, aynen güneş ışığının güneşten neş'et ettiği gibi, Yaratıcı'dan sudür etmektedir. O, ruhanî ve ilâhî cevherdendir, bedenden ayrı ve bağımsızdır. Bedenden ayrıldığı zaman o, dünyadaki her şeyin bilgisini elde etmekte ve tabiatüstüne ait görüşe sahip bulunmaktadır. Bedenden ayrıldıktan sonra o, akıl âlemine gider, Yaratıcı'nın nuruna geri döner ve O'nu görür.

Nefs asla uyumaz; yalnız beden uyurken, o duyuları kullanmaz. Ve nefis arınmış ise, uykuda hârikulâde rüyalar görebilir ve bedenlerinden ayrılmış olan diğer nefislerle konuşabilir. Aynı fikir, Latince'ye tercüme edilmiş olan, Kindî'nin "*Uyku ve Rüyalara Dair*" risâlesinde açıklanmıştır. Uyumak, duyuların kullanımını terketmektedir. Nefs, duyuların kullanımını terkettiği ve aklı kullandığı zaman, rüya görür.

Nefsin üç melekesi, akıllı, kolay öfkelenir ve şehvetli olmasıdır. Bedenin zevklerinden uzaklaşan ve eşyanın hakikatine ulaşmak için hayatının çoğunu tefekkürde geçiren kimse, Yaratıcı'ya çok benzeyen tyi insandır.

Akla ait başka bir risâle, hem Batı'da hem Doğu'da ortaçağ felsefesinde önemli bir rol oynamıştır. O, "*De Intellectu*" adı altında Latince'ye tercüme edilmişti. Bu risâlenin maksadı, aklın farklı manalarını açıklamak ve bilginin nasıl elde edildiğini göstermektir.

Aristo, "*de Anima*" sında aklın çeşitlerini, aktif akıl ve pasif akıl diye ikiye ayırmaktadır. Pasif akıl, idrâkı kabul etmekte ve aktif akıl, idrak edilebilen şeyler meydana getirmektedir. Sonuncu akıl, Aristo tarafından, müstakil, karışmamış, daima hakikatte, ezeli ve bozulmamış olarak tanımlanmıştır.

Aphrodisias'lı Alexandr, De Intellectu'sunda, meleke (habitus) veya müstefâd (adeptus) akıldan ibaret olan yeni bir akıl ilâve etmek suretiyle maddî, ahşulmuş ve aktif akıl olmak üzere üç çeşit akıl bulunduğunu kaydetmektedir. Maddî akıl, sırf kuvve halinde ve fânî olabilen akıldır. O, şekilleri (forms) almak için insanda bulunan kabilyettir. Meleke halindeki akıl, aklın bilgiyi elde etmiş ve onu tasarruf altına almış, yani kuvveden filliyata çıkarmış olduğu anlamına gelen bir sahip olmadır. Bir şeyi kuvve halinden filliyata getirmek, bir aktif aklın vazifesini yapmak gibi başka bir şeyi

gerektirmektedir. Bu, üçüncü akıldır; ona aktif akıl da denir ve bazı yorumcular tarafından, onun, bizim ferdi nefislerimizde cereyan eden ilâhî akıl olması farz edilmiştir.

Biz, Kindî'ye geldiğimizde üç değil, dört akıl bulmaktayız. O, meleke halindeki akıl, ikiye ayırmıştır, birisi pratiksiz bilgiye sahip olma ve diğeri bilginin pratiğidir. Birincisi, elyazısını öğrenmiş olan bir kâtime benzemektedir ve bu sanat onun tasarrufundadır; diğeri gerçekte yazıyı uygulayan şahsa benzemektedir.

O'nun risâlesinin başlangıç paragrafını naklediyoruz :

"Aklın dört çeşit olduğuna dair Aristo'nun düşüncesi :

- 1- Birincisi, daima fiil halinde olan akıldır.
- 2- İkincisi, nefste kuvve halinde bulunan akıldır.
- 3- Üçüncüsü, nefste kuvve halinden fiil haline çıkan akıldır.
- 4- Dördüncüsü, ikinci ismini verdiğimiz akıldır." 32

O'nun "İkinci" ile kastedtiği yukarıda gösterildiği gibi, pratiksiz sırf bilgiye sahip olma ile onun pratiği arasındaki farkda fiiliyata ait ikinci derecedir.

Risâlenin geri kalan kısmında tam bir bilgi teorisi açıklanmıştır. İki çeşit şekil (form) vardır, maddî olan ve maddî olmayan. Birincisi hissîdir, çünkü duyular ile hissedilebilen şeyler, madde ve şekilden meydana gelmiştir. Nefs, maddî şekli elde ettiği zaman, onunla bir olur, yani maddî şekil ve nefis, bir ve aynı olur. Aynı şekilde nefis, maddî olmayan mâkul şekilleri elde ettiğinde onlar, nefis ile birleşmiş olur. Bu yolla nefis, bilfiil mâkul olur. Ondan önce o, kuvve halinde mâkul idi. Bizim akıl dediğimiz, eşyanın cins ve türünden başka birşey değildir.

Bu akli işlem Kindî'nin "İlk Felsefe" ye dair olan risâlesinde tekrar tanımlanmıştır. O, şöyle der : "Cins ve türler, nefis ile birleştikleri zaman, onlar akledilebilenler olur. Nefs, türler ile birleştikten sonra bilfiil mâkul olur. Bu birleşme olmadan önce nefis, kuvve halinde mâkul idi. Şimdi kuvve halinde mevcut olan her şey, ancak kendisini kuvveden fiiliyata çıkararak birşeyle fiiliyata geçer. O eşyanın cins ve türüdür, yani kuvve halinde mâkul olan nefis, bilfiil mâkul yapan külli... onunla birleşmiş olmayı sağlayanı

³² El-Ehwany, Islamic Philosophy, Kahire, 1951, s.51-52.

kasdediyorum." 33

Kindi, birdenbire bilgi kuramına att tartışmadan, küllilerin birliğini ve onların kökenlerini ilgilendiren yaratıklar bilgisine ait bir tartışmaya geçmektedir. Külliler, nefis ile birleşmelerine kadar akıldır. Böylece, akıl bir veya çok olsa da, mesele ortaya çıkmaktadır. O, bir bakıma bir, diğer bir bakıma göre çoktur. Onun tam ifadesi şöyledir : *"Yukarıda gösterildiği gibi, külliler olarak çoktur, bu suretle akıldır. Bizce, aklın ilk çokluğu gibi görünüyor. Fakat o, aynı zamanda birdir, çünkü o, yukarıda gösterildiği gibi, bir bütündür, ve birlik bütüne aittir. Fakat gerçek birlik (vahdet)³⁴akıldan değildir."*

Plotinus'un doktrinini takip eden Kindi, Bir'in metafiziğe ait safhasına geçmektedir. Yukarıda zikredildiği üzere O, Aristo'nun varlık ile ilgili metafiziğini Plotinus'ununki ile karıştırmıştır. Bu yüzden O, kendine ait ahenkli bir sistem meydana getirmeye kadir olamadı. Bunu yapmaya *"Muallim-i Sâni Fârâbi"* kadir olmuştu.

33 "İlk Felsefe," s. 134.

34 Vahdet deyimini, burada birlik manasındadır, ittihat manasına değildir. Aynı parafrafın başında, O "gerçek bir" hakkında konuşur ve onun nefis olmadığını söyler.

B İ B L İ Y O G R A F Y A

Mustafa Abd al-Râzîq, Feylesofu'l-Arab ve 'l-Mu'allim es-Sâni, Kahire, 1945; Ahmed Fouad El-Ehwary, "el-Kindî, İlk Felsefe'ye Dair Risâlesi", Kahire, 1948; Islamic Philosophy, Kahire, 1957; Ebû Rîde, Resâilu'l-Kindî, Kahire, 2.C., 1950, 1953; el-Qiftî, Târîhu'l-Hukemâ; Kahire; İbn Nabata, Şerhu Risâle İbn Zeydûn, Kahire, İbn Ebi Useybl'a, Tabaqâtu'l-Etîbbâ, Kahire; Madkour, La Place d. Al-Fârâbi dans 1. Ecole Philosophique Musulmane; G.Furlani; "Una risala di Al-Kindî Sull'anîma," Rivista trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi, Vol.III, 1922; M.Guidi and R. Walzer, "Studi su'al-Kindî; I. Uno scritto Introdotivo allo studio di Aristotele," Memorie R. Accademia del Lincei, Ser.2, Vol. IV, fasc.5, Roma, 1940; Studi su Al-Kindî, 2. Uno scritto morale inedito di Al-Kindî," İbid., Ser.6, Vol. VIII, fasc. I, Roma, 1938; L.Gauthier, Antecedents Greco-Arabes de la psychophysique (Al Kindî De rerum gradibus), Beyrut, 1939; Die Philosophischen Abhandlungen des al-Kindî, first published by von Albino Nagy, Beitr. Zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters, Volt. II, Mûnster, 1897. Bu, ortaçağa ait şu tercûmeleri ihtiva etmektedir (en azından bazıları Cremona'lı Gerard tarafından yapılmıştır). De intellectu; De somno et visione; De quinque essentiis; Liber introductorius in artem logical demonstrationis; Ve aynı zamanda orijinal metinlerin bir tetkiki; tercûmeleri ve ayrıntılı noktaları da kapsamaktadır; G. Flügel, Al-Kindî gennant" der Philosoph der Araber," Abhd I. f. die Kunde des Morgenlandes, Leipzig, 1857.

**TİRELİ İBNİ MELEK,
HAYATI, ESERLERİ VE MENAR ŞERHİ**

Doç. Dr. Mustafa BAKTİR
Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

GİRİŞ

İslâm Hukuku ile ilgili malzeme oldukça kabarık olmasına rağmen, günümüzde sistematik hukuk tarihi ile ilgili çalışmalar yok denecek kadar azdır. Yapılanlar da birbirinin tekrarı mahiyetindedir. İslâm Hukuku Tarihi ile ilgili eserlere baktığımızda, Rasulullah (sav) zamanından başlamak üzere, konu birkaç devreye ayrılarak incelenmekte, Abbasîlerin yıkılışından zamanımıza kadar olan devre ise, fihhın duraklama ve gerileme devri olarak kabul edilmektedir.

Selçuklu ve Osmanlılar'a gelince; Bu dönemi, genel olarak bir şerh ve haşye devri olarak kabul edip geçmek sanki bir adet haline gelmiştir. Bu tavsifin altında zımnen bu dönemi, islâmî ilimlerin gelişmesi açısından bir küçümseme de vardır. Anadolu'nun her yönüyle en mamur devrelerinden birini yaşadığı Selçuklular döneminin ilim hayatı ile ilgili çok az şey biliyoruz. Anadolu Selçuklularından geriye kalanlara baktığımızda, gözümüze ilk olarak bütün ihtişamı ile medreseler çarpar. Ecdat yadigarı bu eserler, birçok tahribata rağmen günümüze kadar sapsasağlam gelebilmişlerdir. Bugün ise, bu medreseleri yerli ve yabancı turistlere gezdirmekten öte, yaptığımız pek bir şey de yoktur. Bu medreselerdeki ilmi faaliyet, okutulan dersler, yetişen alimler, eğitim ve öğretim sistemi ve bu devrede yazılan eserler ile ilgili ilmi malumata sahip değiliz.

Aydınoğulları zamanında, Anadolunun en uzak bir köşesinde yetişip orada vefat eden İbn Melek ile ilgili bu mütevazı çalışmayı yapmağa bizi iten sebep de bu olmuştur. Yıllar önce görevli olarak

gittiğimiz İzmir'in Tire İlçesinin de cami, medrese, han, hamam gibi ecdat yadigarı eserlerle dolu olduğunu gördük. Şehrin çeşitli yerlerinde medfun âlimler hakkında birçok menkıbeler dinledik. İbn Melek te bunlardan birisi idi. Herkes onun çok büyük bir âlim olduğunu söylüyordu. Onun hakkında kitâbî malumat bulabilmek için uğraştım. Birbirinin tekrarı birkaç satırdan başka bir şey bulamadık. Bu hadiseden sonra, bu fakihimizi tanıtmaya karar verdik.

İslâm Ansiklopedisi, İbn Melek'in ismine bile yer vermezken, Türk Ansiklopedisi küçük bir paragrafta onu "*Mutasavvıf ve dilci*" olarak tanıtıyor,¹ asıl meşhur olduğu fıkah ve hadis yönüne temas bile etmiyordu. İslâm Ansiklopedisinin İngilizce olarak basılan yeni neşrinde, "*Ferîştehoğlu*" maddesinde müellifimize yer veriliyordu². Tabakat kitaplarındaki kısa malumattan başka, birkaç küçük makalede de ona yer verildiğini gördük.³

İbn Melek ile ilgili en ciddi çalışma, onun lûgat ve dil yönünü inceleyen Cemal Muhtar'ın 1981 de Ankara İlahiyat Fakülte'sinde yaptığı doktora tezidir⁴.

Biz bu çalışmamızda, onun hayatı ve eserleri ile ilgili bilgi verdikten sonra, özellikle fikhî yönünü ortaya koymağa çalıştık. Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulan *Menâr Şerhîni* baştan sona birkaç defa tarayıp kaynaklarını ve hususyetlerini tesbit ettik. İbn Melek çeşitli sahalarda eser vermekle birlikte, daha çok bir fakih olarak tanınır. Nitekim onun doğrudan fikhî ile ilgili olmayan eserlerinin bile ahkâm ağırlıklı olduğunu görürüz. Meselâ bir *Meşârik Şerhî* böyledir. Şerh ve tıahlar genellikle ahkâm açısındanadır.

Önce İbn Melek'in yaşadığı asır ile ilgili bilgi verdikten sonra, hayatını eserlerini ve fikhî yönünü tanıtmaya çalışacağız.

¹Türk Ansiklopedisi, I, 63.

²Akûn, Ömer Faruk, "Ferîşte-oğlu" maddesi, The Encyclopedia of Islam, yeni baskı, Leiden, 1965, II, 923,924.

³Bkz. Faik Şişik, Abdüllatif İbni Melek, Küçük Menderes Mecmuası, İzmir, 1942, sayı: 10,11,12, Faik Tokluoğlu, Tire, Tire şehir matbaası, 1964.

⁴Cemal Muhtar, Ferîştehoğullarının Arapça-Türkçe Lûgatları Üzerinde Araştırma, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 1981, Fakülte Kütüphanesi, No: 21323.

I-YAŞADIĞI ASIR

A- XIV. ASIRDA ANADOLU'DA SİYASİ DURUM

Eski İyonya (Ege) bölgesinde bir beylik kurmuş olan Aydınoğlu Mehmed Bey, ilk zamanlarda Germiyan ordusu subaşı idi. Germiyanolu Yakub Bey, Aydınoğlu Mehmed Bey'i Ege taraflarına göndermiş ve o da zapdettiği yerlerde bir beylik kurmuştu. Beyliğin önemli merkezleri, Selçuk, Güzelhisar, Kestel, Çeşme, Birgi, Aydın, İnegöl, Nazilli, Kuşadası, Bayındır, Alaşehir, Balat ve Urla idi. Sasa Bey'e karşı çıkan Aydınoğlu Mehmet Bey m. 1307 de buraları elinden almış ve muharebede Sasa Bey şehid olmuştu.

Daha sonraları Mübârizüddin lakabını alan Mehmed Bey, m. 1310 da Müslüman İzmir'ini, m. 1326 da da Sahil (Kafir) İzmir'ini alarak, Birgi'yi kendisine başkent yapmıştır. Mehmed Bey zapdettiği yerlerden Selçuk ve Sultanhisar'ını büyük oğlu Hızır Bey'e, İzmir'i ikinci oğlu Umur Bey'e, Bodemya'yı (Ödemiş) üçüncü oğlu İbrahim Bahadır Bey'e, Tire'yi ise dördüncü oğlu Süleyman Bey'e verip en küçük oğlu İsa Bey'i de yanında alkoydu.⁵

Mehmed Bey, ilmi ve ulemâyı seven bir zat olup Birgi'de kendisinin yaptırdığı camisi ve medresesi vardı. Hicri beşinci asrın alimlerinden Sa'lebî'nin (v.427/1036) *Arâsû'l-Mecâlis* adlı peygamberler-tarihi, tıp ilminden *Kitâbu Tuḥfe-i Mûbârizi* ve farsça *Tezkire-i Evliya*, Mehmed Bey adına tercüme edilmişti. Mehmed Bey, Birgi'deki türbesinde medfundur.⁶

Bir av esnasında m. 1334 de vefat eden Mehmed Bey'in yerine ikinci oğlu Umur Bey Aydın Beyliğine seçildi. Umur Bey Ege denizindeki donanmasıyla birlikte, karada ve denizde birçok fetihler yapmış, başarılar elde etmiştir. Umur Bey'in hücumlarından aciz kalan Hristiyanlar, Papa VI. Kleman'a başvurarak yardım istediler. Bunun üzerine Papa'nın donanmasıyla Venedik, Ceneviz, Rodos şövalyeleri ve Kıbrıs Krallığı birleşerek İzmir'e hücum ettiler. Umur Bey

⁵ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Anadolu Beylikleri, s.104, Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, I,66, Akın, Himmet, s.31.

⁶ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Anadolu Beylikleri, s.105, Uzunçarşılı, İ.H., Osmanlı Tarihi, I,67.

karşı çıktı ise de, düşman Sahil (Kafir) İzmir'i aldı. Umur Bey yukarı İzmir'e çekildi. (m.1344)⁷

Sahil İzmir'i tekrar geri alan Umur Bey, düşmanla yaptığı bu harplerin birinde alınıdan vurularak şehid oldu ve Birgi'ye götürülerek babasının yanına defnedildi. (h.749/m.1348). Umur Bey'in yerine büyük kardeşi Hızır Bey Aydın Beyi oldu ise de, pek başarılı olamadı. Daha önceleri denizde büyük başarı gösteren müslümanların donanmaları hiçbirşey yapamaz oldu. Rumlar Hızır Bey'e ağır şartlar ihtiva eden bir anlaşmayı kabul ettirdiler. Bu anlaşmadan sonra sahil boyu liman ve iskelelerin hepsi Hristiyanların eline geçti⁸.

Aydınoglu Mehmed Bey tarafından kendisine Tire Beyliği verilen oğlu Süleyman Şah, Umur Bey zamanında da Tire Beyi olarak kalmıştır. Süleyman Şah, Tire'de İbn Melek Medresesi avlusundaki türbesinde medfundur⁹.

Hızır Bey'den sonra Mehmed Bey'in en küçük oğlu Fahrettin İsa Bey Aydın Beyi oldu. İsa Bey'in zamanı ile ilgili malumat yok denecek kadar azdır. Murad Hüdâvendigar, Mamluk Sultanına ve diğer Anadolu Beylerine m.1365 de birer mektub yazarak Frenklere karşı cihada davet etmiştir. Kosova Muharebesinde İsa Bey'in gönderdiği kuvvetler, Saruhan Beyliği ile ordunun sol kanadında yer almıştır¹⁰.

Kosova Muharebesinde şehid düşen Murad Hüdâvendigar'ın yerine Yıldırım Bayezid geçti. Anadolu'da bazı kıyıdanmalar olduğunu gören Yıldırım, m.1390 da Anadolu'ya yöneldi. Bursa'da hazırlığını yapan Yıldırım, rumların elinde bulunan Alaşehir'i aldı. Aydınoglu İsa Bey onu karşılayarak ona bağlılığını bildirdi. Aydınogullarının memleketi Osmanlılara katılarak hutbe ve sikke Yıldırım Bayezid namına olmak üzere, beyliğin başşehri Selçuk 'tan Tire'ye nakledildi. Yıldırım, İsa Bey'in kızı Hafsa Hatunu kendisine nikahladı. Vakıfların ve tumarların idaresi İsa Bey'e bırakılarak Aydın Beyliği m.1390 da Osmanlılara katıldı. Tahminen otuz seneden fazla hükümdar olan İsa Bey'in vefatı tarihi kesin olarak bilinmiyor. Kabri

⁷ Uzunçarşılı, İ.H., Anadolu Beylikleri, s.108, Uzunçarşılı, İ.H., Osmanlı Tarihi, I,68.

⁸ Anadolu Beylikleri, s.109, Osmanlı Tarihi, I,69.

⁹ Anadolu Beylikleri, s.110.

¹⁰ Anadolu Beylikleri, s.113 (Neşri Tarihi s.290 dan naklen)

Birgi'de babasının yanındadır. Ankara Muharebesinin sonuna kadar Aydınoğulları Osmanlı idaresinde kalmıştır. Bu havalinin idaresi şehzade Süleyman ve şehzade Ertuğrul'a verilmişti¹¹.

Ankara Muharebesinden sonra, Timur tarafından memleketleri kendilerine verilen Anadolu Beyleri arasında, İsa Bey'in oğulları Musa ve Umur beyler de vardı. (m.1402). Bunlardan Musa Bey'in m.1403 de vefat etmesi üzerine Aydınoğullarının idaresi, II.Umur Bey'e kalmıştır. Aydınoğlu İbrahim Bahadır Bey'in oğlu Cüneyd Bey meydana çıkarak, Umur Bey'e karşı koymuştur. Aralarında uzun mücadeleler olmuş, II.Umur Bey'in vefatından sonra, aynı zamanda damadı olan Cüneyd Bey, Aydınoğullarının başına geçmiştir (m.1405). Osmanlı şehzadelerinin taht kavgaları boyunca Cüneyd Bey, beyliğini sürdürmüş, idareyi ele alan Çelebi Mehmed'le aralarında uzun mücadeleler olmuştur. Nihayet II.Murad zamanında sıkı bir takibden sonra, son Aydınoğlu Beyi Cüneyd Bey, oğulları ve torunları ile birlikte şehid edilmiştir. (h.829/m.1426)¹².

B- XIV ASIRDA ANADOLUDA İLMİ FAALİYET

Haçlı seferlerini bertaraf ederek Anadolu'da müslüman Türk hakimiyetini kuran Selçukluların ilmi faaliyetleri m.1243 deki Moğol istilasına kadar devam etti. Moğol istilasından sonra siyasi ve maddi sarsıntıya maruz kalan Anadolu'da ilmi faaliyet de gerilemeğe başladı.

Devlet kurmağa başladıkları zaman, vakitlerinin çoğunu siyasi mücadelelere ayıran Anadolu Beylikleri, bu kadar siyasi gürültüler arasında bile, ilmi faaliyetlerde bulduklarına takdirle şahid olmaktayız. Ondördüncü Asır boyunca ve Onbeşinci Asrın ilk yarısında, Konya, Kayseri, Niğde, Sivas, Kastamonu, Kütahya, Birgi, Tire, Selçuk, Bursa, İznik, Denizli, Kırşehir ve Amasya gibi başlıca Anadolu şehirleri birer ilim ve kültür merkezi olmuşlardır.

Beylikler Devrinde, devlet başkanları ilim adamlarını davet ederek onları ihсан ve iltifatlara boğmuşlar, ilmi mübahese ve münakaşalara kıymet vererek ilmin gelişmesine öncülük etmişlerdir. İlmin gelişmesi için bugün de hâlâ ayakta duran medrese, kütüphane

¹¹Uzunçarşılı, İ.H., Anadolu Beylikleri, s.113, Uzunçarşılı, İ.H., Osmanlı Tarihi, I,263.

¹² Uzunçarşılı, İ.H., Anadolu Beylikleri, s.118,119, Osmanlı Tarihi, I,73, Akın, Himmet, s.83.

ve imaret gibi müesseselerin tesisine ağırlık vermişlerdir. Bu devrede Anadolu'da her hükümdarın himayesinde kıymetli ilim adamlarının bulunduğunu görmekteyiz. Hatta bunların içerisinde, hükümdara gücünü başka bir hükümdarın yanına giderek büyük iltifatlara mazhar olanları ve önceki hükümdarın rıcası üzerine naz ve istigâna ile tekrar geri dönenleri bile vardır¹³. Bundan dolayı Ondördüncü Asırda Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde tıp, matematik, edebiyat, tarih, tasavvuf ve islâmî ilimlere dair eserler yazan âlim, ârif . edib ve şairlere çokca tesadüf etmekteyiz¹⁴.

Bu dönemde Anadolu baştanbaşa cami, medrese, kütüphane, zaviye, çeşme, köprü, han, hamam, kervansaray ve su yolları ile donatılmıştır. Anadolu Beyleri yaptırdıkları her müesseseye büyük vakıflar tahsis etmişler, vakfiyelerinde kurdukları müesseselerin işleyişini en ince noktalara kadar açıklamışlardır. Hocalara ve talebelere günlük yevmiye tahsis edilmiş, bütün ihtiyaçları da karşılanmıştır. Bu medreselerde her talebeye müstakıl bir oda tahsis ediliyordu. Talebelerin okuyacakları kitablara da medrese sahipleri tarafından temin ediliyor, ayrıca her medrese için husûsî kütüphaneler kuruluyordu¹⁵.

Bütün bu faaliyetler, Anadolu Selçukluların son zamanlarında gerilemeye başlayan ilim ve fikir hareketlerine bir canlılık vermiş, böylece birçok âlim yetişmiştir. Osmanlı İmparatorluğunun ilmiye teşkilatını kuran da bu devrede yetişen ilim ve fikir adamlarıdır.

Beylikler devrinde müellifimizin yetiştirdiği Tire ve çevresinin de ayrı bir yeri vardı. Evliya Çelebi, Seyahatnamesinde Mısır'da çıkan bir kıtlıkta gemilerle Tire'den zahire gönderildiği için, Mısırlıların hayır duâ ettiklerini ve o gündenberi şehrin çok mamur olduğunu kaydeder¹⁶.

Evliya Çelebi'den öğrendiğimize göre, şehir altmışsekkiz mahalle olup 114 mihrab vardı. Bunlardan 36 sı mükellef salatınvârî camilerdi. Tire'nin cami, mescid, mahalle, çarşı ve diğer imaretleriyle

¹³ Osmanlı hükümdarına gücünü Karamanoğlu Beyinin yanına giden Molla Fenâri'ye (v.834/1430), günde bin akçe, talebelerine de beşyüzer akçe tahsis edilmişti. Molla Fenâri Osmanlı Padişahının rıcasıyla tekrar geri dönmüştür. (Anadolu Beylikleri, s.212).

¹⁴ Anadolu Beylikleri, s.211,212.

¹⁵ Anadolu Beylikleri, s.232-234.

¹⁶ Evliya Çelebi, Seyahatname, XIII, 116.

Manisa'dan daha büyük bir şehir olduğunu müşahede ediyoruz. Bazı beyliklere başkentlik yapmış, darphanesinde para basılmıştır¹⁷.

O zamanlar Tire'de otuz medrese vardı. Başlıcaları, Hacı Efendi, Muslihiddin Efendi, Derviş Çelebi, Karakadı, Molla Arab, Mehmed Ağa, Feriştahoğlu, yani İbn Melek medreseleridir. Bugün bile bu medreselerin çoğu ayakta. 60 çocuk mektebi, 270 çeşme ve Yeşil İmaret Camii'nde bir aşevi olduğunu görmekteyiz¹⁸.

Aydınolu Mehmed Bey tarafından inşa edilen bu medrese, İbn Melek ilk hocalık yapanlardan olduğu için, onun ismi ile meşhur olmuştur. Mehmed Bey'in oğlu Süleyman Şah medreseye vakıflar tahsis etmişti. Tire'ye bağlı Kiliseli Pınar köyü bu vakıflardandır. İbn Melek Medresesi Osmanlılar döneminde, paye itibarıyla otuzlu medreseler arasında sayılmıştır¹⁹.

İbn Batuta, Seyahatnamesinde Tire'den şu cümlelerle bahsediyor: *"Ondan sonra yine Aydınolu'na bağlı şehirlerden biri olan Tire'ye gitmek üzere yola çıktık. Burası bağlık bahçelik, pınarlarla dolu güzel bir şehirdir. Orada bütün ömrü boyunca oruç tutan, dindarlıkta eş benzeri olmayan Ahî Mehmed'in zavtiyesine indik"*²⁰.

Bütün bunlar gösteriyor ki, Aydınoğulları ve Osmanlıların ilk zamanlarında Tire, bir ilim ve kültür merkezi idi. Tire'den birçok ilim adamının yetiştiğini görmekteyiz. Şüphesiz İbn Melek'in de zamanında yaşayan ulemâ ile çeşitli münasebetleri olmuştur. Fakat bu hususta kaynaklarımızda bilgi verilmiyor.

C- İLME VE ALİMLERE VERİLEN DEĞER

Bu devirde ilme ve alimlere verilen değeri göstermesi bakımından meşhur seyyah İbn Batuta'dan bazı nakillerde bulunmak istiyoruz. İbn Batuta'nın *"Kadı İzzeddin Feriştah"* diye bahsettiği zat muhtemelen İbn Melek'in babasıdır. İbn Batuta intibalarını şöyle

¹⁷ Evliya Çelebi, XIII, 118.

¹⁸ Evliya Çelebi, XIII, 119. *Besim* Darkot, Tire maddesi, İslâm Ansiklopedisi, XII/1, 380,381.

¹⁹ Akın, Himmət, Aydınoğulları Tarihi, s.157, Baltacı, Cahit, Osmanlı Medreseleri, s.100.

²⁰ İbn Batuta, Seyahatnamesi'nden Seçmeler, s.36.

anlatıyor :

"(Müderris) Muhyiddin iyi tımar edilmiş bir katıra binmiş, öğrencileri önde, hizmetkârları, köleleri de iki yanında yer almış oldukları halde medreseye geldi. Üzerinde altın kakmalarla süslü geniş ve ağır bir lata vardı. Selam verdiğimizde, bunu daha süslü kelimelerle karşıladı ve kıbar kıbar konuşarak elimden tutup beni yanbaşıma oturttu. Sonra oraya Kadı İzzeddin Ferište de geldi. Ferište melek demek olup, bu zat, temiz ahlaklı, saflığı, erdemi ve melek tabiatı ile bu ünvanı almış bulunuyordu. Kendisini karşıladık. Müderrisin sağ tarafına oturdu. Derse başlandı. Müderris temel ve yardımcı dersler üzerinde sözü açtı. Ders bitince kalkıp hücrelerden birine gitti ve burasını benim için döşetmeye, hazırlamaya girişti. Daha sonra da bana mükellef bir sofraya ile yemek gönderdi. Akşam namazından sonra yine bizimle ilgilendi. Bunun üzerine yanına gittim. Onu bahçede bir köşkte oturur buldum. Orada bir havuz vardı. Su buraya beyaz mermerden yapılmış kenarları çinilerle kaplı bir arktan akıyordu. Müderrisin huzurunda bazı öğrenciler oturuyor, hademe ve köleler ise iki tarafında ayakta bekliyorlardı. Kendisi nakışlı kumaşlarla örtülü bir sedirde oturmakta idi. Onu bu halde görünce, kendimi, padişahlardan birinin huzurunda bulunuyor hissine kapıldım..."²¹

Mehmet Bey'in İbn Batuta'nın geldiğinden haberi olur. Onu götürmek üzere derhal nâibini gönderir. Fakat müderris, beyin çağırma ısrar etmesini, ikinci bir davetçi gönderinceye kadar kalmasını tavsiye eder. Nitekim müderrisin dediği gibi olur ve ikinci bir haberle beyin huzuruna giderler²².

İbn Batuta, Mehmet Bey'in onları ziyarete gelişini de şöyle anlatır: "Bir gün ikindiden sonra idi ki, Bey bulunduğumuz yere geldi. Müderris Efendi baş köşeye, Bey onun sağ tarafında, ben de sol tarafta oturdum. Bu şekil Türklerin bilginlere gösterdikleri itibarın eseridir"²³.

Şehirde karşılanıp sarayda oturuşlarını da şöyle anlatıyor: "Buraya geldiğimiz zaman Bey kendisine ait döşegi (tahtı) eliyle kaldırıp bizimle birlikte aynı döşeklerin üzerine oturdu. Müderris sağ tarafında, Kadı (İbn Melek) onun yanında, ben de daha geride bir

²¹ İbn Batuta, s.29,30.

²² İbn Batuta, s.30.

²³ İbn Batuta, s.32.

yere oturdum. Hafızlar sedirın alt tarafında yer aldılar'²⁴

İbn Batuta'nın İbn Melek'in yaşadığı zamanda devlet ricalı ile ulemâ arasındaki münasebetleri ve ilim adamlarına verilen değeri gösteren bu cümleleri çok manidardır. İşte müellifimiz böyle bir dönemde, ve böyle bir cemiyette yetişmiştir.

II- HAYATI, ESERLERİ VE İLMİ YÖNÜ

A- HAYATI

İsmi, Abdüllatif b. Abdülaziz b. Eminüddin er-Rûmî el-Hanefî'dir. Bilhassa Türk asıllı müellifler onu "İzzüddin" lakabı ile zikrediyorlar²⁵. Fakat genellikle "İbn Melek" veya "Fertştehoğlu" diye meşhur olmuştur. İbn Melek, "Melek'in oğlu" manasına gelmektedir. Temiz ahlakı, saflığı, erdemi ve melek tabiatı ile bu ünvanı aldığı kaydediliyor²⁶.

Onun "İbn Melek" lakabını alışı hakkında şöyle bir menkabe de anlatılıyor: Babası Hicaz'a giderken eşi hamiledir. Kendisi gelmeden bir gün önce eşi vefat eder. Döndüğünde, "Ben onu Allah'a ismarlayıp gitmiştim. Hüda onu esirgemiştir" diyerek kabrini açtırır. Kabirde İbn Melek'i serçe parmağını emer bir vaziyette bulurlar. Onun için de İbn Melek lakabını alır^{27a}.

İzmir'in Tire ilçesinde Aydınoğulları zamanında yaşamıştır. Doğum tarihi, hocaları ve yetişmesi hakkında fazla malumata rastlayamadık. Babasının Birgi kadısı olduğunu yukarıda nakletmiştik. Bundan anlıyoruz ki, İbn Melek ehl-i ilim bir aile içerisinde yetişmiş, "Şeyhim" diye andığı babasından da istifade etmiştir^{27b}.

Mehmet Bey'in Tire'de yaptırdığı medresede uzun yıllar hocalık yapmış, bu medrese onun zamanından beri kendi ismi ile anılır olmuştur. Mehmet Bey'in oğullarının yetişmesine de büyük emeği

²⁴ İbn Batuta, s.34.

²⁵ Taşköprizâde, Şakayık, s.30, Şemseddin Sami, Kâmusu'l-A'lâm, IV, 3146, Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, I,219.

²⁶Taşköprizâde, s.30, Mehmed Süreyya, Sicillî Osmani, III, 454, Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyetü'l-Arifin, I, 617.

^{27a} Cemal Muhtar, s.34 ^{27b} İbn Melek, Mebârik, s. 10.

geçmiştir. Onun oğulları İsa Çelebi, Selim Çelebi ve Hızırşah adlı şehzadeler İbn Melek'e talebelik etmişlerdir. Evliya Çelebi bu şehzadelerin İbn Melek'in medresesinin avlusunda gömülü olduklarını kaydediyor²⁸.

Bazı kaynaklar bizzat Aydınolu Mehmet Bey'e de hocalık ettiğini kaydediyorlarsa da²⁹, kronolojik olarak mümkün görülmemektedir³⁰. Çünkü Mehmet Bey (h. 733/m.1334) de vefat etmiştir. Muhtemelen Mehmet Bey'e hocalık yapan, İbn Batuta'nın da seyahatnamesinde "*Kadı İzzettin Fertşte*" diye bahsettiği İbn Melek'in babasıdır³¹.

Tahsil hayatı ile ilgili olarak Evliya Çelebi, onun Manisa da Sarhan medresesinde ilim tahsil ettiğini ve orada halen ziyaret edilen bir hücresinin bulunduğunu kaydediyor³².

Aydınolu Beyliğinin Osmanlılara katılmasından sonra da, Osmanlı idaresinde yaşamıştır. Şakayık ve Sicilli Osmanî gibi osmanlı ulemâsını anlatan eserler, onu I. Bayezid zamanında yaşayan ulemâ listesine dahil ederler³³.

Seyyid Bey, İbn Melek'in kendisinin büyük dedelerinden olduğunu söylüyor ve şu bilgileri veriyor: "*Aslen Türkistanlı olup babası Aydınoluğullarının hususi daveti üzerine Türkistan'dan Aydınoluğulları sancağına gelmiştir*"^{33b}. Fakat bu bilgilere bir başka kaynakta rastlayamadık.

Fakihimizin vefat tarihi de ihtilâflıdır. Bursalı Mehmed Tahir Efendi, medresesinin bahçesinde kabrini ziyaret ettiğini ve mezar taşında vefat tarihini (h.797/1394) olarak bizzat gördüğünü kaydediyor³⁴. Bağdatlı İsmail Paşa (801/1398) olarak veriyor³⁵.

²⁸ Evliya Çelebi, XIII, 120.

²⁹ Taşköprizâde, s. 30, Ş. Sami, IV, 3146.

³⁰ Akün, Ömer Faruk, II, 923.

³¹ Bkz. İbn Batuta, s.30.

³² Evliya Çelebi, XIII, 74, (Bkz. İstanbul, 1935 neşri, IX, 74).

^{33a} Taşköprizâde, s.30, Mehmet Süreyya, III, 454. ^{33b} Seyyid Bey, Usul-ü Fıkah (Medhal), İstanbul, 1333, s.55.

³⁴ Bursalı Mehmet Tahir, I, 219,220, Ayrıca bkz. Brockelman, GAL, Supp. II, 815.

³⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, I, 617, Ayrıca bkz. Kehhâle, Ömer Rıza, Mu'cem, VI, 11, Zirikî, el-A'lâm, IV, 182.

Mehmet Süreyya Sicilli Osmânî'de (820/1417) olarak kaydediyor³⁶.

Ömer Faruk Akün, Tîre'de Necip Paşa Kütüphanesinde (h.824/m.1421) tarihli müellif hattı *Menâr Şerhî'nin* bulunduğunu ve bundan önceki tarihlerin erken olabileceğini ileri sürüyor³⁷. Cemal Muhtar'a göre ise Necip Paşa Kütüphanesi 200 numarada kayıtlı olan müellif hattı *Menâr Şerhî'nin* sonunda müellif tarafından 9 Muharrem 821/1417 tarihi yazılı olduğu için, daha önceki tarihler erken sayılır³⁸.

Muhtemelen daha sonraki tarihler İbn Melek'in aynı lakabla meşhur olan oğullarından veya torunlarından birisine ait olduğu halde, kendisine nisbet edilmiştir.

B- ESERLERİ

İbn Melek, fıkıh, hadis, lügat ve ahlak gibi İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında eserler vermiş bir alımdır. Kendisinin ötedenberi ilimle uğraşan bir aileden yetiştiğini yukarıda kaydetmiştik. Kadı olan babasının eserinin olup olmadığını bilemiyoruz. Oğullarının ve torunlarının da bazı eserler yazdıkları rivayet ediliyor. Oğlu *Muhammed b. Abdüllatîf*'in de eserleri var. Bu aileden yetişen alimlerin hepsi de "*İbn Melek*" lakabı ile meşhur oldukları için, bazı eserlerin kime ait olduğu hususunda tereddütler ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan oğlu *Muhammed b. Abdüllatîf*'in ve diğer yakınlarının eserlerini, şayet varsa hayatları hakkındaki bilgileri de tetkik etme zaruretinin duyduk.

Menâr Şerhî, *Meşârik Şerhî*, *Mecmeu'l-Bahreyn Şerhî* ve *Manzum Lügat*'in İbn Melek'e ait olduğunda ihtilaf yoktur. *Vikaye Şerhî* ile *Bedrû'l-Vâzîn* adlı eserlerin hangisinin olduğu meselesi ihtilaflıdır. Bazılarına göre ise, her ikisinin de bu isimde iki ayrı eseri bulunmaktadır. Diğer taraftan tabakat kitaplarında ve kütüphane kataloglarında İbn Melek'e bazı kitaplar nisbet edilmektedir. Bunlar üzerinde teker teker durup eldeki delillere göre bir neticeye varmağa çalışacağız.

³⁶ Mehmet Süreyya, III, 546.

³⁷ Akün, Ömer Faruk, II, 293.

³⁸ Cemal Muhtar, s.32.

1- Şerhu Menâri'l-Envâr

İbn Melek'in *Menâr Şerhi* üzerinde aşağıda daha geniş şekilde duracağımız için, burada sadece ismini vermekte yetiniyoruz.

2- Mebâriku'l-Ezhâr Fî Şerhi Meşâriki'l-Envâr

Meşârik'in müellifi, *Radıyüddin Ebû'l-Fedâil Hasan b. Muhammed es-Sagâni* (v.650/1252) dir. Eser, *Buhâri* ile *Müslim* tekrarlarını atarak cemetmektedir³⁹. Şerh yaklaşık olarak 2252 hadis ihtiva etmektedir. Bunlardan 1050 si *Buhâri* ile *Müslim*'in ittifak ettikleri hadislerdir. *Buhâri*'den alınan hadisler (ح), *Müslim*'den alınan hadisler (ر), ikisinin ittifak ettiği hadisler de (ج) harfi ile gösterilmiştir. Eser 12 baktan müteşekkil olup, her bab kendi arasında fasillara ayrılmaktadır. Her fasılda, bir harf veya kelime ile başlayan hadisler bir araya toplanmaktadır.

Şârih mukaddimesinde telif sebebini şöyle açıklıyor: "Sahih hadisleri ihtiva eden *Meşâriku'l-Envâr* kendisi ile övünülecek bir kitabdır. O, en güzel şekilde tertib edilmiş olup fasih üslûbü ile emsalini geride bırakmıştır. Eser sadece faidelere hasredilmiş, fazlalık olan her şey hazfedilmiştir. Bunun için de gündüz kuşluk vakti güneşin parladığı gibi meşhur olmuştur. Onun birçok şerhleri varsa da, bazıları okuyanın anlayamayacağı kadar kısa, bazıları ise maksadı aşacak şekilde geniştir. Kendi kendime ibaresindeki gizlilikleri açıklayan, değerleri gizli kalmış nükteleri izhar eden, orta bir yolla faideleri kaydederek, eksik ve noksanlardan incileri ayıklayarak, eserin çok büyük olacağı korkusundan şerhlerde bulunanları terkedip çok azını almak suretiyle bir şerh yazmak için gece gündüz istihare ettim. Sonradan ileri gelen talebelerimden bazısının hatırında olan şeye bir ders esnasında teşviki, bu şerhe başlamağa beni mecbur etti. Her ne kadar zamanın musibetlerinin kalbimi dağıtması, ilimleri incelemedeki kusurum dolayısıyla bundan uzak isem de, kendi kendime dedim: Allah hayallerin en garibini bana hasıl etsin. Manaların düğümlerini bana çözdürsün. Mûdakkik araştırmacılara beni hatamda mazur göstermesini dilerim. Çünkü insanların ilki, bu hususta ilk unutturandır. Ona "*Mebâriku'l-Ezhâr fî Şerhi Meşâriki'l-Envâr*" diye isim verdim. Allah'tan bunu, kendi katında güzel bir makam sahibi olmam için sebep kılmasını ve

³⁹ el-Kettâni, Muhammed b. Ca'fer, *Risâletü'l-Müstatrafe*, s.173.

insanların bu kitaba gönül vermesini diledim. Kitap tamamlanunca, insanlar ona yöneldiler. Onlar bir noktada birleşerek bu metnin halledilip çözülmesini istediler. Ben de, bu zamanda beni hayır duâlarla anmalarını rica ederek bu şerhle cevap verdim"⁴⁰.

Taşköprizâde, sayılmayacak kadar ince ve güzel nükteleri, faideleri ihtiva eden güzel bir şerh olduğunu kaydediyor⁴¹. *Menâr Şerhi* gibi bu eseri de uzun yıllar Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur⁴². Ulemâ arasında çok tutulan bir eser olduğu için de defalarca basılmıştır⁴³.

a- Şerhte Takib Ettiği Usûl

İbn Melek şerhine önce hadislerin farklı rivayetlerini, Buhârî ile Müslim'in ayrıldıkları noktaları, şayet varsa hadislerdeki kelime farklılıklarını izah ederek başlıyor⁴⁴. Zaman zaman "*Şayet sen şöyle dersens...*", "*Biz de deriz ki...*" diyerek mukadder sualler sorarak meseleleri tartışıyor⁴⁵. Ancak bazan (قال الشيخ الشارح) tabiri ile bazı farklı görüşleri veriyor ve peşine (اقول) "*Ben de derim ki...*" diye söze başlayıp o görüşü reddediyor. Bu tabirden kimi kastedtiği kesin olarak anlaşılamamıştır⁴⁶. Hadisi rivayet eden sahabenin isminin ilk geçtiği yerde, kısaca hayatını, ne kadar hadis rivayet ettiğini ve bu hadislerden ne kadarının Buhârî ile Müslim'de yer aldığını belirtiyor.

Hadislerin anlaşılması için, sarf ve nahiv yönünden tahlillere giriyor, zaman zaman lügat, tarih ve tefsir kitaplarından nakillerde bulunuyor.

Günlük hayatımızla ilgili hadislerin izahlarına daha fazla yer verdiğini görmekteyiz. Yaptığı izah ve şerhlerde müellifin fikhî yönü hemen göze çarpıyor. Bir mesele hakkında önce Hanefî mezhebinin görüşünü veriyor, şayet farklılıklar varsa, diğer mezheblere de işaret ediyor.

⁴⁰ İbn Melek, *Mebâriku'l-Ezhâr*, I,2,3.

⁴¹ Taşköprizâde, s.30.

⁴² Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*,s.229.

⁴³ Bkz. Sergis, Yusuf, *Mu'cem*, I, 252,253.

⁴⁴ Kâtib Çelebi, II, 1689.

⁴⁵ Bkz. *Mebâriku'l-Ezhâr*, I, 39,52,138.

⁴⁶ Bkz. *Mebârik*, s.1, 4,5,44,61,67,72,75,177.

İtikâdî konularda, Ehl-i Sünnetin görüşünü verdikten sonra, Mutezile mezhebine bazan atıfta bulunup geçiyor, bazan kısa da olsa meseleyi tahlil ediyor⁴⁷.

Müellifin Meşârik Şerhi'nde, bizzat kendisi ile ilgili olarak yazdığı şu satırları buraya aynen almak istiyoruz:

İbn Melek, Müslim hadislerinden İbn Ömer'in rivayet ettiği, "Sizin isimlerinizden Allah'a en sevîmlî geleni, Abdullah ve Abdurrahman'dır"⁴⁸ hadisini kaydettikten sonra şöyle diyor: "Bu eserin müellifi Allah'ın zayıf kulu der ki: Allah onun halini islah etsin, hata işlemekten onu korusun. Temiz valideme beni Abdüllatif diye isimlendirmelerini ilham eden Allah'a hamdolsun. Mevlâm bana lütfunu nasib et, çünkü sen latıfsın. Rızanla beni kuvvetli kul, çünkü ben zayıfım. Benden sadır olan günahlara bakma. Hüsnu zannıma hamlederek çirkin günahlarımı affet"⁴⁹.

b-Şerhin Haştyeleri

aa) Vahyîzâde diye meşhur olan Muhammed b. Ahmed el-İznîkî (v.1018/1609) nin haştyesi⁵⁰.

bb) Mevlana İbrahim b. Ahmed'in haştyesi, bu haştyenin ismi "Sevâibü'l-Efkâr" dır⁵¹.

cc) Mevlâ İbrahim b. Mustafa (v.1014/1605), İbn Melek'in şerhini fasıl ve baba göre yeniden tertib etmiş ve eserine de "Envârü'l-Bevârik fî Tertibi Şerhi'l-Meşârik" ismini vermiştir. Brockelmann, Süleymanîye No:1279, Kahirre I, 91, Musul, 144, 58 de yazma nüshalarının bulunduğunu kaydetmektedir⁵².

3- Şerhu Mecme'u'l-Bahreyn

Eserin aslı hanefî fakihlerinden Muzafferüddîn Ahmed b. Ali b. Sa'leb el-Bağdâdî (v.694/1296) nindir. Bu zat "İbn Sââtî" diye meşhurdur. Bu eserin en meşhur şerhlerinden birisi de İbn Melek'in şerhidir⁵³.

⁴⁷ Bkz. Mebârik, s. I, 6.41,248.

⁴⁸ Müslim, Adâb, 2, H. No: 2132.

⁴⁹ Mebârik, I, 87.

⁵⁰ Katib Çelebi, II, 1689.

⁵¹ Katib Çelebi, II, 1689.

⁵² Katib Çelebi, II, 1689, Brockelmann, Supp., I, 614.

⁵³ Taşkôprîzâde, Tabikütü'l-Fukahâ, s.131, Katib Çelebi, II, 1599, 1610, Bursalı Mehmet Tahîr, I, 219,220, es-Sahâvî, ed-Dav'u'l-Lâmi 'XI, 329.

Müellifimiz telif sebebini şerhin mukaddimesinde şu şekilde açıklıyor: "Bazı has dostlarım sohbet esnasında dediler: Mecme'u'l-Bahreyn çok güzel bir kitabdır. Furu fıkuhta onun gibisi telif edilmemiştir. Okunduğunda ruha rahatlık veren ve lügaza benzeyen bir ibaresti vardır..."⁵⁴. Bundan sonra da İbn melek Onun gizliliklerini ortaya çıkaracak bir şerhin yapılmadığını, bunun için de eseri şerhe karar verdiğini kaydeder. Şerhte ne uzun, ne de kısa, orta bir yol tuttuğunu, açıklanması gereken yerleri açıkladığını zikreder⁵⁵.

Taşköprizâde, bu şerhin çok faydalı meseleleri ihtiva ettiğini ve Anadolu'da hüsnü kabul gördüğünü belirtiyor⁵⁶. *Leknevi* de, onun eserlerinden *Şerhu Mecme'u'l-Bahreyn*, *Şerhu Meşârîk'l-Envâr* ve *Şerhu'l-Menâr*'ı mütala ettiğini ve çok faydalı eserler olduğunu zikrediyor⁵⁷.

Müellifimiz şerhinde, *Mecme'u'l-Bahreyn*'de zikredilen meselelerin delillerini veriyor. Şayet varsa, Hanefi fukahâsı arasındaki ihtilafları açıklıyor. Bazan diğer mezheblerin farklı görüşlerini kaydettiğini de görmekteyiz. Hanefi fıkah kitaplarının tertibinde olan eser, mukayeseli bir çalışma hüviyeti arz ediyor.

Fukaha arasında çok yaygın olmasına rağmen eser basılmamıştır. İstanbul ve Anadolu kütüphanelerinde birçok yazma nüshaları bulunmaktadır. Misal olarak şunları kaydedebiliriz: Kayseri Raşid Efendi kütüphanesi, No: 9341, Süleymaniye kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa No: 202, Aşır Efendi No: 101, Damadzâde No: 885/6, Kılıç Ali Paşa No: 419, Selim Ağa No: 336/7, Asaf II : 1090⁵⁸.

4- Şerhu'l-Vikâye

Hanefi fıkhında "Mütünü Erba'a - Dört ana metin"⁵⁹ diye bilinen eserlerden birisi de, *Burhânü's-Şer'ia Mahmud b. Sadrû's-*

Kehhâli, VI,11, Brockelmann, Supp., I,658, II, 315.

⁵⁴ İbn Melek, Şerhu Mecme'u'l-Bahreyn, v.1/b

⁵⁵ a.g.e., v.1/b.

⁵⁶ Taşköprizâde, s.30.

⁵⁷ Leknevi, s.107.

⁵⁸ Brockelmann, Supp. I, 658.

⁵⁹ Dört ana metnin diğer üç tanesi ise; Ebû'l-Berekât en-Neseî'nin (v.710/1310) *Kenz'l*, Mevsilî'nin (v.638/1284) *Muhtar*'ı ve İbn Sa'âti'nin (v.694/1296) *Mecme'*dir.

Şerî'a (v.673/1274) nın *el-Vikâye* adlı eseridir. Metin oldukça muhtasar olduğu için birçok şerhleri yapılmıştır. En meşhur şerhlerinden birisi de İbn Melek'in şerhidir⁶⁰.

Şerhin mukaddimesinde, oğlu Cafer'e okuturken kaleme aldığını, fakat müsvedde olarak kaldığını ve oğlu Muhammed'in temize çektiğini kaydeder. Bu bakımdan bazıları Vikâye Şerhini oğlu Muhammed'e nisbet ederler. Bazı müelliflere göre ise, her ikisinin de ayrı ayrı Vikâye Şerhleri mevcut⁶¹.

*Kâtib Çelebi'nin naklettiğine göre, İbn Melek'in oğlu Muhammed şerhine şöyle başlıyor: "Mecme'u'l-Bahreyn şârihi şeyhim ve babam, Vikâye'yi de şerkhetmek istedi ve şerhi tamamladı. Şerh tamamlandıktan sonra kitab çalındı ve onu bir daha elde edemedim. Elimde bulunan müsveddelerden yeniden telif ettim ve ona kendim bazı şeyler ilâve ettim"*⁶². Bu cümlelerden anlıyoruz ki, bizzat İbn Melek'in tamamlanmış bir Vikâye Şerhi bulunmakta idi.

Vikâye Şerhi de basılmamıştır. Belli başlı yazma nüshaları şunlardır: Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi No: 284, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, No: 785, Hafız Ahmet Paşa No: 23, H.Halid No: 98.

5- Manzum Lügat

İbn Melek'in en meşhur eserlerinden birisi de, manzum olarak kaleme aldığı Arapça Türkçe lügatıdır. Çok sade bir dille yazılan eser, Türk Dili ve Edebiyatı sahasında çalışanlar için de kıymetli bir malzemedir.

Müellif türkçe olarak yazdığı mukaddimesinde, telif sebebini şöyle açıklıyor: "Hamd ve senâ sabitdir ol Allah'a ki, âlemi ulemâ ile bezetti ve inâyet nazarı ile gönülleri gözetti ve fuhûm tomurcuklarından meâni çiçeklerin belirtti. Ulûm pınarından ırmakların akıddı. Dahî salâtüselam Seyyidü'l-Enâm Rasûlümüz üzerine olsun kim bu cihanı onunla berkiddi. Ve dahî âli ve sahabesi üzerine olsun kim Şeriatın anlarıyla yürüdü. Ve bundan sonra

⁶⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, I, 617, Taşköprizâde, Tabâkât, s.131, Şevkânî, I,374, es-Sahâvî, IV, 329, Akûn, Ömer Faruk, II, 924.

⁶¹ Kâtib Çelebi, II, 2021, Leknevî, s.107, Bursalı Mehmet Tahir, I, 219.

⁶² Kâtib Çelebi, II, 2021.

Ferîştehoğlu Abdülatif, -Hakteâlâ arzuların rûzi kulsın. Aydur: Çün oğlum oğlu Abdurrahman [انبت الله نهاتا حسنا] lûgat okumağa yakınladı. Benden ona yadıgar bir risale nazmettim. Müstağmel lûgatları cem idip, Kur'an lûgatlarını onda dercettim. Farisiyle tercüme etmesini gıderdim. Zira farisi bilmeyene faide itmez. Ve anınla farisi tamam bilinmez. Maksud elfazı arabıyye manasını bilmektir. Türkî tercüme ile iktifa ettim. Tâ ki nâfi ola inşallahüteâlâ..."⁶³.

İbn Melek'in bu eseri, daha çok "*Ferîştehoğlu Lûgatı*" diye meşhur olmuştur. Mukaddimede de işaret edildiği gibi, çocukların seviyesine göre yazıldığı için, medreseye yeni başlayanlar onu ezberliyorlardı. Genellikle Kur'an da geçen kelimeleri ihtiva ediyordu. Evliya Çelebi, çocukluğunda onun lûgatını okuyup, ekmek yemeyi, adem öpmeyi öğrendiğini ve onun için hayır duâ ettiğini kaydediyor⁶⁴.

21 kıtadan teşekkül eden kitabda 1528 civarında arabça kelime vardır. Lûgat basılmamıştır. İstanbul'da ve Anadolu'da çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır⁶⁵.

Bazı kaynaklar, İbn Melek'in oğlu veya kardeşi olan Abdülmeccit isminde birinin II. Sultan Murad'a takdim ettiği, "*Lûgatı Kur'aniyye-t Mübin*" veya "*Lûgatı Kânûni İlähi*" isminde diğer bir lûgatının olduğunu kaydediyorlar⁶⁶.

6- Bedru'l-Vâzîn ve Zuhru'l-Âbidîn

Eser, "*meclis*" adı altında yirmi bölümden teşekkül ediyor. Mevzular, ayet, hadis, hikaye ve ştirlerle işleniyor. İman, Kelime-i Tevhid, Abdest, Namaz, Ramazan ayı ve Oruç gibi ibadet, ahlak ve tasavvufila ilgili çeşitli konular işleniyor. *Mecdi Efendi*, bu kitabda nasihat babında altıyüz civarında beyit bulunduğunu kaydeder⁶⁷.

Ancak eserin İbn Melek'e mi, yoksa oğlu Muhammed'e mi ait olduğunu kesin olarak tesbit edemedik. Gözden geçirdiğimiz

⁶³ İbn Melek, *Manzum Lûgat*, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, No: 11279/2, v.1/a,b.

⁶⁴ Evliya Çelebi, XIII, 118.

⁶⁵ Daha fazla bilgi için bkz. Cemal Muhtar, s.61-64.

⁶⁶ Mehmet Süreyya, III, 454, Bursalı Mehmet Tahir, I,220.

⁶⁷ *Mecdi Efendi, Hadâik*, s.67.

yazmalarından da hangisine ait olduğu hususunda bir kanaate varamadık. İbn Melek'e nisbet edilen nüshalara göz attığımızda, şöyle bir netice ile karşılaşırız:

a) İstanbul, Süleymaniye, Bağdatlı Vehbi Efendi No: 2072/4 nüshası : Kitabın başında (v.87/b) aynen şu ibare var:

[هنا كتاب بدر الواعظين لعبد اللطيف بن ملك ...]

Müellif, hamdele ve salveleden sonra diye başlıyor ve kendi ismini zikretmeksizin maksada geçiyor. Yukarıda aslını verdiğimiz "Abdüllatif İbni Melek" ibaresi, risalenin yazıldığı siyah mürekkeble değil, mavi mürekkeble yazılmıştır. Bu yazı sonradan başkası tarafından yazılmış olabilir.

b) İstanbul Millet Kütüphanesi, Reşid Efendi No: 577/1 nüshası: [اما بعد] den sonra yine müellif ismi verilmiyor. Yukarıdaki Bağdatlı Vehbi nüshasının aynı.

c) İstanbul, Süleymaniye, Yazma Bağışlar No: 474 nüshası: Bu nüshada da müellif ismi yok. Ancak eserin ismi "Bedru'l-Vâtzin ve Zuhru'l-Abidîn" olarak veriliyor.

d) Süleymaniye, İbrahim Efendi No: 136/2 Nüshası: Kataloğda oğlu Muhammed adına kayıtlı olmakla birlikte, bizzat eserde yine müellif ismi verilmiyor. Kitabın ismi (v.146/b) de yine "Bedru'l-Vâtzin ve Zuhru'l-Abidîn" olarak geçiyor.

İbn Melek'in oğlu Muhammed'e nisbet edilenler de şunlar:

a) İstanbul Millet Kütüphanesi, Reşid Efendi No: 537 nüshası: Hamdele ve salveleden sonra şöyle deniliyor:

[اما بعد فان العبد الضعيف محمد بن عبد اللطيف بن فرشته عني عنهم يقول]

Müellif, bu kitabı din kardeşlerinin arzusu üzerine yazdığını ve konusunu Receb, Şaban, Ramazan, Bayram, Aşure ve Cuma'nın faziletine dair haberlerin teşkil ettiğini belirtiyor. Eserin ismi de "Zuhru'l-Abidîn" olarak veriliyor.

b) İstanbul, Süleymaniye, Lala İsmail No: 688/3 nüshası: Eserin ismi yukarıdaki gibi "Zuhru'l-Abidîn" olarak geçiyor. Müellif ismi verilmiyor. İlk olarak Aşure'nin faziletinden bahseden bir fasıl ile başlıyor. Bundan da yukarıdaki nüshanın bir parçası olduğu

anlaşıyor.

Katib Çelebi'nin kaydettiğine göre ise, Eser Muhammed Han oğlu Sultan Bayezid'e (II. Bayezid) ithaf edilmiştir. Eserin telif tarihi [نایض] kelimesidir. Bu duruma göre, telif tarihi hicri 891/m.1486 oluyor. Bu tarih II. Bayezid'in saltanatı zamanına denk geliyor. Fakat o zaman da eserin İbn Melek'e veya oğlu Muhammed'e ait olma ihtimali azalıyor. Şayet Katib Çelebi'nin verdiği bu tarihi doğru kabul etsek, eserin müellifi her ikisinden de sonra yaşamış ve İbn Melek diye meşhur olmuş başka biri olması gerekiyor⁶⁸.

7- İbn Melek'e Nisbet Edilen Eserler

a) el- Eşbâh ve 'n-Nezâir

Brockelmann, Musul No: 96/68 de yazma nüshasının bulunduğunu kaydediyorsa da, gözden geçirdiğimiz diğer eserlerde müellife böyle bir eser nisbet edilmiyor. Kütüphane kataloglarında da rastlayamadık⁶⁹.

b) Şerhu Mukaddimeti'l-Fıkhiyye

Bursalı Mehmet Tahir Efendi'nin kaydettiğine göre, eserin aslı, meşhur hanefi fakih Ebû'l-Leys es-Semerkandîye (v.373/983) ait olup birçok fukahâ tarafından şerhedilmiştir⁷⁰.

c) Kitâbün Mine't-Tasavvuf

Başta Şaka'lık olmak üzere kaynakların birçoğu, onun tasavvufla ilgili bir eserinin bulunduğu bahsediyorlar. Taşköprizâde, bu eserini mütala ettikten sonra onun islâmî tasavvuftan nasibinin olduğunu anladığını kaydediyor. Bu eserin yukarıda ismi geçen *Bedru'l-Vâtîn* veya müstakil bir başka eser olup olmadığı kesin olarak anlaşılamamıştır⁷¹.

d) Mazâhir

Brockelmann ve Ömer Faruk Akün müellifimize böyle bir eser nisbet ediyorlarsa da, Süleymaniye, Laleli 1385/7 de kayıtlı olan nüsha İbn Ferište, Abdullah b. Abdülaziz adınadır. Diğer kaynaklarda

⁶⁸ Katib Çelebi, I, 231.

⁶⁹ Brockelmann, Supp. II, 315, Akün, Ömer Faruk, II, 923.

⁷⁰ Bursalı Mehmet Tahir, I, 220.

⁷¹ Taşköprizâde, s.30, Şevkânî, I, 374, Ş.Samî, IV,3146, Bursalı M.Tahir, I, 220, Leknevî, s.107, Kehhâle, XI,11, Meccî Efendi, s.67.

da böyle bir eserinden bahsedilmiyor⁷².

e) Menâfi'u'l-Kur'ân

Yine Brockelmann ve Akün Brill 406 ve Paris 743 de *Fevâidü'l-Kur'ân* adlı eserinin bulunduğunu kaydediyorlarsa da, kaynaklarda tesadüf edemedik. Bu nüshaları tetkik imkanımız da olmadı⁷³.

f) Tefsîru Süreti'l-En'âm

Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya No: 403 de kayıtlı, İbn Melek'e nisbet edilen bir En'âm Suresi Tefsiri var ise de, ona ait olduğunu tesbit edemedik. Osmanlılar zamanında yapılan katalogda da İbn Melek'e ait olarak gösteriliyor. Eldeki kaynaklarda müellifin böyle bir eserinin ismi geçmiyor. Eserde müellif ismi bulunmadığı gibi, bir tefsirin içinden çıkarılmış intibahı veriyor. 87 varak olup, nesih yazı ile yazılmıştır.

g) Risâle Fî İsabeti'l-Ayn

Bu da Süleymaniye, Kasıdecizade, No: 710/25 de kayıtlıdır. Müellifi belli değildir. İsminden de anlaşılacağı üzere göz değmesi hakkında fukahânın görüşleri bir araya toplanmıştır. Bu arada İbn Melek'ten de çokca nakiller yapılıyor. Bundan dolayı olacak risale onun adına kaydedilmiş. Kaynaklarımızda bu isimde bir kitabının adı geçmiyor.

C- İLMİ VE TASAVVUFİ YÖNÜ

Buraya kadar kaydettiğimiz eserlerinden de anlaşılacağı üzere, İbn Melek İslâmî ilimlerin bir çoğunda ehliyyet sahibi bir kimsedir. Tire'de kendi adıyla anılan medresesinde uzun yıllar hocalık yapmış, çok kıymetli eserler telif etmiştir. Hayatı, hocaları ve talebeleri ile ilgili çok az şey bilinmiş olmasına rağmen, eldeki mevcut eserleri onun şöhretini günümüze kadar getirmiştir.

Taşköprizâde'ye göre İbn Melek, âlim, fâdil, bütün ilimlerde, hassaten şerî ilimlerde maharet sahibi bir kimsedir⁷⁴.

el-Fevâidü'l-Behiyye müellifi *Leknevî* de onun hakkında şöyle

⁷² Brockelmann, Supp., II, 315, Akün, Ömer Faruk, II, 923.

⁷³ Brockelmann, Supp., II, 315, Akün, Ömer Faruk, II, 923.

⁷⁴ *Taşköprizâde*, s. 30.

diyor: "İbn Melek, ülmelerin çoğundaki bilgisi ve mahareti ile meşhur olan alimlerdenidir. O, ilmin çözümlenmesi zor meselelerine dalabilen, avam ve havas yanında mümtaz bir mevki olan birisidir". Onun eserlerinden de Mecme'u'l-Bahreyn Şerhini, Meşârik Şerhini ve Menâr Şerhini mütala ettiğini ve çok faydalı bulduğunu kaydeder⁷⁵.

Yazmış olduğu Menâr Şerhi, Molla Husrev'in (v.885/1480) Usûlü ile birlikte Osmanlı Medreselerinde ders kitabı olarak takip edilmiştir⁷⁶.

Sakâik zeyli Atâyî'de nakledildiğine göre, münhal olan Sahnı Seman müderrisliği için yapılan imtihanında İbn Melek'in Usûlünden verilen bahis üzerine risale kaleme alınmış ve imtihan ona göre neticeye bağlanmıştır⁷⁷.

Hadisten kaleme aldığı *Meşârik Şerhi* de uzun yıllar ulemânın elinden düşmemiş, medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur⁷⁸.

Manzum Lûgatı ise, yıllardanberi talebelere ezberletilmiş Evliya Çelebi gibi birçok kimsenin tarafından hayırla yadedilmesine vesile olmuştur⁷⁹. Hacmi küçük olmakla birlikte, Arabca Türkçe lûgatların ilklerinden sayılan bu eser, edebiyat sahasında çalışanlar için de orjinal bir malzemedir.

Onun tasavvufu ile ilgili müstakil bir eserinden bahsedildiğini yukarıda kaydetmiştik. Taşkôprizâde'ye göre, bu kitabı onun şeri esaslara uygun tasavvuf ilminde büyük payının olduğunu göstermektedir⁸⁰.

Bursalı Mehmet Tahir, onun tasavvufa salık olduğunu ve İstanbul'da Aksaray civarında Sofular Mahallesinde namı âlilerine bir taş dikildiğini kaydediyor⁸¹.

Diğer taraftan kaynaklarımız İbn Melek'in batıl bir tarikat olan hurûfî bir kardeşinden bahsediyorlar. Kardeşi, hurûfiliğin kurucusu

⁷⁵ Leknevi, s.107.

⁷⁶ Uzunçarşılı, I.H., Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı, s.22.

⁷⁷ a.g.e., s.64,65, (Atâyî s.51 den naklen).

⁷⁸ a.g.e., s.28.

⁷⁹ Evliya Çelebi, XIII, 118.

⁸⁰ Taşkôprizâde, s.30.

⁸¹ Bursalı Mehmet Tahir, I, 219.

Fazlullah Tebrizî'nin en yakın talebelinden idi. Bu kardeşi de "*İbn Feriştah*" diye meşhur olmuştur. Bazı muahhar kaynaklar kardeşinin ismini *Abdûlmecid* olarak veriyorlar. Bir de *İbn Melek*'in *Abdûlmecid* isminde bir oğlu var. Dolayısıyla oğlunun ismi kardeşine mi verildi, yoksa ikisinin ismi de aynı mı idi ? Kesin olarak anlaşılamamıştır. Hurûfî olan kardeşinin vefat tarihi 864/ 1459 olarak veriliyor. Onun da *İshakname*, *Hidayetname*, *Ahretname* ve *Aşkname* gibi eserleri vardır⁸².

Taşköprizâde, bu duruma işaret ederek, Kur'an'daki bir Ayetten mülhem der ki: ^ل ^و ^{يا} ^{سبحان} ^{الله} ^{هذا} ^{مليح} ^{اجاج} ^{وذاك} ^{عذب} ^{فراث} ^ا Ya Rabbi, seni tesbih ederim, hikmetinden sual olunmaz. Bu acı ve tatlı su; diğeri ise susuzluğu gideren tatlı ve lezzetli su"⁸³.

III- ŞERHU MENARİL - ENVARI

İbn Melek'in şerhetmiş olduğu *Menârü'l-Envâr* adlı eserin müellifi *Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed Hafızüddin en-Nesefî* dir. (v.710/1310). Müellifin *Menâr* üzerine bizzat kendisinin yazdığı "*Keşfu'l-Esrâr fi Şerhü'l-Menâr*" adlı şerhinde, *Pezdevi* (v.482/1089) ile *Serahsi*'nin (v.490/1096) usüllerini cemettiğini ve *Pezdevi*'nin tertibini esas aldığını belirtiyor⁸⁴.

Metin oldukça muhtasar olmasına rağmen çok meşhur olmuş birçok kimse tarafından şerhedilmiştir. *İbn Melek*'in şerhi, en meşhur olanlardan birisidir⁸⁵. Eser şerh olarak yazılmış olmakla birlikte metin oldukça muhtasar olduğu için, tariflerin dışında bir telif hüviyetindedir. Nitekim bizzat müellifin kendisi de metni yeniden şerhetme ihtiyacını duymuştur.

İbn Melek'in şerhinin kaynakları, metodu ve haştyeleri üzerinde biraz tafsilatlı şekilde durmak istiyoruz.

⁸² Taşköprizâde, s.30, Ş.Sami, IV, 3146, Uzunçarşılı, İ.H., OsmanlıTarih, I, 532, Akün, Ömer Faruk, II, 924.

⁸³ Taşköprizâde, s.30, Bu söz el-Furkan Suresi (25): 53. ayetinden alınmıştır.

⁸⁴ Nesefî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 4.

⁸⁵ Diğer şerhleri için bkz. Atay, Hüseyin, *İslam Hukuk Felsefesi*, Ciriş, s.121 v.d.

A- ŞERHİNİN KAYNAKLARI

Menâr müellifi Neseî'nin *Pezdevî* ve *Serahsîyi* esas aldığını yukarıda kaydetmiştik. Şârih İbn Melek bu iki hanefî usûlcüsünden başka, onlardan önce yaşamış *Kerhî* (v.340/951), *Cessâs* (v.370/980), ve *Debûsî* (v.430/1038) gibi usûlcülere de atıflarda bulunuyor. "*Fukaha Mesleği*" dediğimiz ve çoğunluğu hanefî usûlcülerinin teşkil ettiği bu ekolün bellibaşlı temsilcilerinden istifade etmiştir.

Bunların yanında, *Gazâlî* (v.505/1111), *Fahrüddin Râzî* (v.606/1209), ve *Taftazânî* (v.792/1300) gibi şafiî ve *İbn Hâcîb* (v.646/1248) gibi mâlikî usûlcülerine de zaman zaman atıflarda bulunmuştur. Bu arada fûru fıkha ait eserlerden, lûgat ve tarih kitaplarından da istifade ettiğini görmekteyiz.

1- Hanefî Usûlleri

a- el-Usûl : Hanefîlerde yazılan ilk usûllerden olup *Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Hasan el-Kerhî'nin* (v.340/951) eseridir⁸⁶. Usûlü Fıkıhla ilgili sekiz sahifelik bir risalesi *Debûsî'nin* Mısır'da basılan "*Tesîsü'n-Nazar*"nın sonunda neşredilmiştir. Bu risale "*Asî*" adı altında 39 kaideyi ihtiva etmektedir⁸⁷.

b- el-Usûl : *Ebû Bekr Ahmed b. Ali Er-Râzî el-Cessâs'ın* (v.370/980) eseridir⁸⁸. *Cessâs*, *Kerhî'nin* talebesidir. *Ahkâmü'l-Kur'an* adlı eseri çok meşhur olmuş ve defalarca basılmıştır. Elinizde bulunan en mufassal ilk hanefî usûlü *Cessâs'ın*kidir. Eser son zamanlara kadar neşredilmemişti. 1985 de Kuveyt'te Evkaf Bakanlığı Yayınları arasında birinci cildi basılmıştır⁸⁹.

c- Takvîmü'l-Edille : *Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî'nin* (v.430/1038) eseridir⁹⁰. Hanefîlerin en eski usûllerinden birisi olan bu eserin henüz daha basıldığını görmedik. İstanbul Kütüphanelerinde bulunan belli başlı nüshaları şunlardır: Laleli No: 690, Yeni Cami No: 310, Atıf Efendi No: 660, Köprülü II No: 7,

⁸⁶ Leknevî, s.107, Kehhâle, IV, 45.

⁸⁷ Bkz. Şerhu'l-Menâr, s.30,81,82,210,217,219,223,231,249,252,257.

⁸⁸ Leknevî, s.27,28, Kehhâle, II, 7.

⁸⁹ Bkz. Şerhu'l-Menâr, 8,30,56,162,193,206,207,219.

⁹⁰ Leknevî, s.109, Kehhâll, VI, 96.

d- el-Usûl : *Ali b. Muhammed el-Pezdevî'nin* (v.482/1089)

eseridir⁹². *Pezdevî'nin Menâru'l-Envâr*'ın iki temel kaynağından birisi olduğunu yukarıda kaydetmiştik. *Pezdevî*, hanefî ekolünün en meşhur eserlerinden birisidir. *Fukahâ mesleği* onunla son şeklini almıştır. Nitekim *İbn Melek*'ın *Pezdevî*'ye çokca müracat ettiğini görmekteyiz⁹³.

Pezdevî'nin en meşhur şerhlerinden birisi *Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî*⁹⁴ (v.730/1329) tarafından yapılan "*Keşfu'l-Esrâr*" adlı eserdir. *İbn Melek* zaman zaman "*Sâhibü'l-Keşf*" diyerek ona atıflarda bulunuyor⁹⁵. Ancak bu nakiller , metin müellifi *Nesefî'nin* yapmış olduğu "*Keşfu'l-Esrâr*" adlı şerhten de olabilir. Müellifin bir yerde ¹ قال المصنف في شرحه ⁹⁶ ifadesinden anlıyoruz ki, "*Sâhibü'l-Keşf*" tabirleri *Pezdevî şârihi Abdülaziz Buhârî*'ye aittir.

e- Usûlü's-Serahsî : *Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî'nin* (v.490/1096)⁹⁷ eseridir. *Serahsî Usûlünü* otuz ciltlik *el-Mebcut* adlı eserine bir mukaddime olarak yazmıştır. Müellifimiz zaman zaman *Mebcut*'a da müracaat etmiştir⁹⁸. En mufassal hanefî usûllerinden olan bu eser, *Ebû'l-Vefâ el-Efgârî'nin* tahkiki ile iki cild olarak basılmıştır.

f- Mizânü'l-Usûl Fi Netâicü'l-Ukûl : *Alâüddin Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî'nin* (v.539/1144)⁹⁹ eseridir. *İbn Melek* "*Sâhibü'l-Mizân*" tabiri ile ona atıfta bulunuyor¹⁰⁰. "*Tuhfetü'l-Fukahâ*" müellifi *Semerkandî'nin Mizân*'ı Dr. Muhammed Zeki'nin tahkiki ile Katar'da 1984 de basılmıştır.

91 Bkz. Şerhu'l-Menâr, s.91,94,132,105,141,174,197,210,227,246.

92 Leknevî, s.124,125, Kehhâle, VIII, 192.

93 Bkz. Şerhu'l-Menâr

s.5,29,30,35,36,41,63,75,82,91,92,93,94,110,127,132,141, 174,193,194,221,227,231,245,247,249,256.

94 Leknevî, s.94, Kehhâle, V, 242.

95 Bkz. Şerhu'l-Menâr, s.19,26,27,38,98,128,151,161,196,233.

96 Bkz. Şerhu'l-Menâr, s.75.

97 Leknevî, s.158,159, Kehhâle, VIII, 239.

98 Bkz. Şerhu'l-Menâr, s.16,20,62,133,145,63,75,227,254,257.

99 Leknevî, s.158, Kehhâle, VIII, 267.

100 Bkz. Şerhu'l-Menâr, s.192,196,260.

g- el-Muntahab Fi'l-Usûl : Hüsâmüddin Muhammed b. Muhammed el-Ahstketî'nin (v.644/1246)¹⁰¹ eseridir. Ahsiketî, Maveraünnehir de yetişmiş büyük bir hanefî fakihidir. Eser basılmamıştır. İstanbul kütüphanelerinde yazma nüshaları vardır¹⁰².

h- Tenkihu'l-Usûl : Sadrû's-Şerfa Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî'nin (v.747/1346)¹⁰³ eseridir. En çok tutulan metinlerden birisidir. Bizzat müellif bile onu şerhetme ihtiyacını duymuş ve "et-Tavdih fi Halli Gavâmu'dt-Tenkih" adlı bir şerh yazmıştır. Şerhi ile birlikte defalarca basılmıştır¹⁰⁴.

i- Menâr Serhi : Emîr Kâtib el-Amîd b. Emîr el-İtkânî'nin (v.758/1356) eseridir. Müellif "Kivâmüddin" lakabı ile meşhur olmuştur¹⁰⁵. İbn Melek, onun Menâr şerhine atıfta bulunuyor¹⁰⁶. Kaynaklar müellifin böyle bir şerhinden bahsetmiyorlar.

j- Serhu'l-Muğni : el-Muğni, Celâlüddin Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Habbâzî el-Hocendî'nin (691/1291)¹⁰⁷ eseridir. Eser, Dr. Muhammed Mazhar Bekâ'nın tahkiki ile h.1403 de Mekke-i Mûkerreme'de "el-Muğni fi Usûl'l-Fıkh" adı altında basılmıştır. İbn Melek, Muğni'nin iki ayrı şerhinden istifade etmiştir :

Birincisi, Srâcüddin Ebû Hafs Ömer b. İshak Ahmed eş-Şibli el-Hindî el-Gaznevî'nin ¹⁰⁸ (v.773/1371) iki ciltlik şerhidir¹⁰⁹.

İkincisi ise, Mansur b. Ahmed b. Müeyyed el-Kââni el-Harezmi'nin¹¹⁰ (v.770/1368) şerhidir¹¹¹.

İbn Melek, yukarıda saydıklarımızdan başka, Muhammed b. Muhammed el-Habbâzî'nin Câmiu'l-Esrar, ve İfâdetü'l-Envâr adlı

¹⁰¹ Leknevî, s.188, Kehhâle, XI, 253.

¹⁰² Bkz. Şerhu'l-Menâr, s.34,99. Yazma nüshaları için bkz. Atay, Hüseyin, Giriş, s.104.

¹⁰³ Leknevî, s.109, Kehhâle, VI, 246.

¹⁰⁴ Bkz. Şerhu'l-Menâr, s.40,96,118,215.

¹⁰⁵ Leknevî, s.50, Kehhâle, III,4.

¹⁰⁶ Bkz. Şerhu'l-Menâr, s.36,95,149,150.

¹⁰⁷ Leknevî, s.151, Kehhâle, VII,315.

¹⁰⁸ Leknevî, s.148, Kehhâle, VII, 376.

¹⁰⁹ Şerhu'l-Menâr, s.39,121,89,135,152.

¹¹⁰ Leknevî, s.40, Kehhâle, X,13.

¹¹¹ Şerhu'l-Menâr, s.125,243.

Menâr şerhlerine de atıflar da bulunmaktadır¹¹².

2- Diğer Mezheblere Ait Usüller

a- el-Mustasfâ : *Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî'nin* (v.505/1058)¹¹³ eseridir. *Mütekellimîn mesleği* üzerine yazılmıştır. Mısır'da h.1322 de iki cild olarak basılmıştır¹¹⁴.

b- el-Mahsûl Fî Usûl'l-Fıkh : *Fahrüddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb er-Razî'nin*¹¹⁵ (v.606/1209) eseridir. *Mütekellimîn mesleğine* göre yazılmıştır. Pezdevî'den sonra en çok üzerinde çalışılan bir eserdir. Dr.Taha Câbir Feyyâd'ın tahkiki ile altı cilt olarak 1979 da Riyad'da basılmıştır¹¹⁶.

c- et-Telvîh Serhu't-Tavdîh : *Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî'nin*¹¹⁷ (v.792/1389), *Sadrü's-Şerî'a'nın Tavdîh'ine* yaptığı şerhtir. Bu eser de defalarca basılmıştır. İbn Melek'in muâsırı sayılabilecek Taftazânî'den istifade etmiş olması da oldukça manidardır¹¹⁸.

d- Muhtasarü'l-Müntehâ : *Osman b. Ömer b. Ebî Bekr el-Mâlikî'nin* (v.646/1248) eseridir ki, müellif *İbn Hacıb* diye meşhurdur¹¹⁹. Metin olarak çok muhtasar olduğu için birçok şerhleri yapılmış ve defalarca basılmıştır¹²⁰.

İbn Melek'in Menâr Şerhi'ni tarayarak tesbit edebildiğimiz bellibaşlı usûl kitapları bunlardır. Bunların yanında, müellifimizin istifade edip de isimlerini vermediği veya bizim tesbit edemediğimiz başka eserlerin bulunması da muhtemeldir.

3- Fûrû Fıkıhlar ve Diğer Eserler

İbn Melek, usûl konularını işlerken, fûrû fıkhıtan da birçok misaller vermiştir. Bilhassa ihtilâflı meselelerin usûl kaidelerine göre

112 Bkz. Şerhu'l-Menâr , s.9,26,139,258.

113 Kehhâle, XI, 266, Brockelmann, G,I,419, Supp.,I,744.

114 Bkz. Şerhu'l-Menâr, s.36,88,113,217,235.

115 Kehhâle, XI,79, Brockelmann, G, I,506,Supp. I,920.

116 Bkz. Şerhu'l-Menâr, s.36,3.

117 Kehhâle, XII, 228, Brockelmann, G, II,215, Supp. II,301.

118 Bkz. Şerhu'l-Menâr, s.7,111,245,259.

119 Kehhâle, VI, 265, Brockelmann,G,303, Supp. I,531.

120 Bkz. Şerhu'l-Menâr, s.13,237,273.

nasıl ortaya çıktığını açıklamış ve bu arada fukahânın görüşlerini de nakletmiştir. Fukahânın kavillerini belirtirken müellifimizin ana kaynakları esas aldığını görmekteyiz. Bu hususta bir fikir vermesi bakımından, şerhte ismen zikredilen fakihlerin bazılarını ve eserlerini vermek istiyoruz:

Ebû Yusuf'un (v.182/798) *el-Emâli'si*¹²¹, *İmam Muhammed'in* (v.189/804) *el-Câmi'ü'l-Kebîr*, *es-Siyerü'l-Kebîr* ve *ez-Ziyâdât*¹²² adlı eserleri, *Radîyüddîn es-Serahsî'nin* *el-Muhîr'i*¹²³, *Mergînânî'nin* (593/1197) *el-Hidâye'si*¹²⁴, *Kâdı Han'ın* (v.593/1197) *el-Hanîyye'si*¹²⁵ ve *Necmüddîn Muhtar'ın* (v.658/1259) *el-Kınye*¹²⁶ adlı eserleridir. *Serahsî'nin* *el-Mebsû'tundan* da istifade ettiğini yukarıda kaydetmiştik.

İbn Melek, aynı zamanda büyük bir nahivci olan *ez-Zemahşerî* (v.538/1144) gibi müfessirlerin görüşlerini de nakletmiştir¹²⁷. Kelime ve cümlelerin tahlillerini yaparken, *es-Sihâh* sahibi *el-Cevherî* (v.393/1003), *Sibeveyh* (v.180/796) ve *ez-Zeccâc* (v.311/923) gibi büyük nahiv ve lügat alimlerinde atıflarda bulunuyor¹²⁸. Zaman zaman *el-Bakillânî* (v.403/1013) gibi kelamcılardan da nakiller yapmıştır¹²⁹.

B- ŞERHTE TAKİB ETTİĞİ METOD

Müellifimizin şerhi, *Menâr*'ın en meşhur şerhlerinden birisidir. Şerhinin kaynaklarını verirken de temas ettiğimiz gibi, *İbn Melek* şerhinde en eski hanefî usûllerini esas almış, ihtilafları ortaya koymuş, neticede kendisinin tercih ettiği görüşü de belirtmiştir. Meselâ *Haberî Mûtevattir* izah ederken, *Pezdevî'nin* haberi verenlerin müslüman ve adil olma şartını koyduğunu; fakat bunun şart olmadığını belirtir ve şöyle bir misal verir: "*Kostantintıyye halkı, kırallarının öldüğünü haber verseler, onlar kafir olmakla birlikte bu haberte İlm meydana getir*"¹³⁰.

Devamı Var

¹²¹ Şerhu'l-Menâr, s.219.

¹²² a.g.e.,s.42,85,75,215,234.

¹²³ a.g.e., s.115,127.

¹²⁴ a.g.e., s.63,75,116,133.

¹²⁵ a.g.e., s.75,115,157.

¹²⁶ a.g.e., s.165.

¹²⁷ a.g.e.,s. 3,17,82,124,148,156.

¹²⁸ a.g.e., s.5,135,239,260.

¹²⁹ a.g.e., s.255,259,268.

¹³⁰ a.g.e., s.206.

ARAP DİLİNDE ŞİİR VE HADİSLE İSTİŞHÂD MES'ELESİ

I

ŞİİRLE İSTİŞHÂD

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin TURAL

Burada Arap Dilinden maksat, sarf, nahiv ve lugat ilimleridir. Kur'an tefsirinde âyetlerin lugat yönünden şerh ve izahları da buna dâhildir.

Gerek Kur'an tefsirinde, gerekse filolojik çalışmalarda hangi şâirlerin şiirleri ile istişhâd edilebileceği husûsu dil âlimleri arasında ihtilâf mevzûu olmuştur.

Fasih Arapçanın gramer kâldelerini tesbit eden ve lugat hazinelerini toplayan dilciler, eski lisânî malzemeyi değerlendirip ondan istifâde ederken şâirleri tabakalara ayırarak bu tabakalara bir takım değerler vermişler ve bu değerleri çalışmalarında ölçü olarak kullanmışlardır¹.

Abdülkâdir el-Bagdâdi (1093/1682) Hizânetü'l-edeb adlı meşhûr eserinin mukaddimesinde² filolojik çalışmalarda delil ve hüccet olarak kullanılan Arapça sözleri manzûm ve mesûr olarak iki kısma ayırdıktan sonra, hangi şâirlerin dillerinin fasih sayılarak şiirleri ile istişhâd edilebileceğinden bahseder ve şâirler hakkında üç tasnif verir.

BİRİNCİ TASNİF

Umûmiyetle kabul gören ve yaygın olan birinci tasnif şudur :

¹Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul, 1973, s.5
²el-Hizâne, Bulak, 1299, 1,3.

1) el-CÂHİLİYYUN : İmruu'l-Kays, Tarafa, Antere, Zuheyr, el-A'şâ gibi İslâmiyetten önce yaşamış olan şâirlerdir.

2) el-MUHADRAMUN : Câhiliye devrinin sonlarında gelmiş olup şâirlik hayatlarının bir kısmını da İslâmî devirde geçirmiş olan Lebid, Hassân b. Sâbit, Ka'b b. Zuheyr gibi şâirlerdir.

3) el-MUTAKADDİMUN yâhut İSLÂMİYYUN : İslâmî devrin ilk şâirleri olan Cerîr, el-Farazdak ve Zurrumme gibi şâirlerdir.

4) el-MUVELLEDUN yâhut el-MUHDESUN : Üçüncü tabakadan sonra günümüze kadar gelen şâirlerdir ki, Beşşâr b. Burd (167/783) bunların ilki sayılmıştır.

İKİNCİ TASNİF

el-Bağdâdî'nin naklettiği ikinci tasnif İbn Raşîk el-Kayravânî (456/1064) ye aittir³. İbn Raşîk, üçüncü tabakadaki şâirleri İslâmî, dördüncü tabakadakileri de muhdes şâirler olarak zikreder ki, bunun yukarıda verilen tasniften farkı yoktur. İbn Raşîk ayrıca dördüncü tabakayı teşkil eden muhdes şâirlerin de kendi aralarında birinci, ikinci,... diye tabakalara ayrılarak tedricen günümüze kadar geldiklerini zikreder.

ÜÇÜNCÜ TASNİF

el-Bağdâdî, kendisinin tasvîb etmediği ve tabakaları altıya çıkaran diğer bir tasniften daha bahseder ki, bunun yukarıda verilen iki tasniften farkı, dördüncü tabaka şâirlerinin ayrı ayrı adlarla üç tabaka hâlinde gösterilmiş olmasıdır. Bu tasnife göre, el-Mutekaddimûndan sonra gelenler el-Muvelledûn adı ile dördüncü tabakayı, Ebû Temmâm (231/845) ve el-Buhturî (284/897) nesli el-Muhdesûn adı ile beşinci tabakayı, daha sonra gelen el-Mutenebbî (354/965) gibi şâirler de el-Muteahhirûn diye altıncı tabakayı teşkil ederler.

İSTİŞÂD YÖNÜNDEN BU TABAKALARIN DEĞERLENDİRİLMESİ :

BİRİNCİ ve İKİNCİ tabakaya dâhil olan şâirlerin dillerinin fasîh olduğunda ittîfak vardır.

³el-Umde, nşr. M.Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut, 1972, I, 113.

Muâsırlarınca muhdes sayıldığı halde zamanla eskiler arasına katılan ve Ebû Amr b. el-Alâ', Abdullah b. Ebî İshâk, el-Hasen el-Basri ve Abdullah b. Sübümâ gibi eski dil âlimleri tarafından bâzı dil hataları teşbit edilmekle birlikte, meselâ el-Farazdak, Zurrümme ve el-Kumeyt'te olduğu gibi ÜÇÜNCÜ tabaka şâirlerinin şiirleri de yaygın olan görüşe göre delil kabul edilmiştir.

DÖRDÜNCÜ tabakaya gelince, Beşâr ve Ebû Nuvâs (198/813) gibi şâirleri içine alan ve günümüze kadar gelen bu devre şâirlerinin sözlerinin şahid getirilmesine, bazı hususî sebeplerle istisnalar dışında, umûmiyetle cevâz verilmiştir⁴.

es-Suyûtî, lugat ve gramerde muhdes ve mürecced şâirlerinin sözlerinin delil sayılmayacağı hususunda ittîfak edildiğini söylediikten sonra, bunun bâzı istisnaları olduğunu, meselâ ez-Zemahşerî (538/1143)'nin dil âlimleri tarafından el-Hamâsesinde topladığı bütün şiirler delil kabul edilen Ebû Temmâm'ın bir beytini: "Her ne kadar muhdes şâirlerden olup, şiirleri ile istihâd edilmez, caiz değil ist. de o dil âlimlerinden biridir. Bu sebeble kendi sözlerini rivayet ettikleri ile aynı ayarda tutarım" diyerek teşfirinde⁵ şahid getirdiğini nakleder⁶. ez-Zemahşerî'nin bu hareketi, çok sonraları gelen âlimlere de aynı salâhiyetin tanınmasını gerektirecek, belki indî görüşlere yer verebilecek bir açık kapı olacağı düşüncesiyle tenkid edilmiştir⁷. Nitekim ez-Zemahşerî'ye tabii olarak er-Radi el Esterâbâdî (686/1287) Käfiye şerhinde Ebû Temmâm'ın bir çok beytini şahid getirmiştir⁸. es-Suyûtî, Sibeveyh'in de şiirleri ile istihâd etmediği için hicivlerine mâruz kaldığı Beşâr'ın bâzı beytlerini, onu susturmak için şahid getirdiğini nakleder⁹. Yukarıda da belirtildiği üzere muhdes şâirlerin ilki sayılan Beşâr'ın şiirleri dil ve gramerde delil kabul edilmediği halde, yine muhdes şâirlerden olan ve Beşâr'dan sonra vefât eden İbrâhim b. Herme (176/792)'nin şiirleri, Sibeveyh dâhil bütün gramerciler tarafından delil sayılmıştır. el-Esmâi

⁴el-Hizâne, I, 1-4.

⁵el-Keşşâf, Kâhire, tsz. I, 220

⁶el-İktirâh, nşr. A. Sübhî Durat, İst. 1975, 31; 32.

⁷el-Hizâne, I, 4.

⁸Mâl. bk. el-Hizâne, I, 168

⁹el-İktirâh, s.32.

(216/831)'nin, şîrleri ile istîshâd edilen şâirlerin sonuncusunun İbrâhîm b. Herme olduğunu söylediği rivâyet edilir¹⁰. Başka bir rivâyete ise el-Esmâî'nin, şîrleri hüccet sayılan son şâirlerin İbn Meyyâde (149/766), İbn Herme, Ru'be (145/762), Hakem el-Hudrî (150/767), Mekîn el-Ozrî ve Tufeyl el-Kinânî olduğunu söylediği nakledilir¹¹.

Diğer taraftan bâzı dil âlimleri, kimin tarafından söylendiği bilinmiyen, kâilî meçhûl şîr veyâ nesir hiç bir sözle istîshâd edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bunun da sebebi, kâilî meçhûl sözlerin muvelled bir sâire veyâ dilinin fesâhatine i'timâd edilmiyen birine âid hattâ uydurma olması endişesidir¹². İbnu'l-Enbârî (577/1181)'nin öncülük ettiği¹³ bu görüşe karşı çıkanlar olmuş, kâilî meçhûl sözler eğer i'timâda sâyan bir dil âlimi tarafından nakledilmiş ise delîl getirilmesinde bir mahzur olmadığı belirtilmiştir. Nitekim Sîbeveyh, el-Kitâb'ında zikrettiği 1050 şâhid beytten 50 tânesinin kâilî bilinmediği halde bu yüzden hiç bir kimse tarafından tenkîde uğramamıştır¹⁴.

II

HADİSLE İSTİSHÂD

Arap Dili grameriyle meşgûl olan eski dil âlimleri çalışmalarında birinci derecede Kur'an âyetleri ile fasîh araplardan nakledilen veya duyulan manzûm ve mensûr sözleri esas almışlar, hadislere pek yer vermemişlerdir. Muteahhîr düktiler ise hadis lâfızlarıyla istîshâd edilip edilemeyeceği husûsunda ihtilâf etmişlerdir.

Bu hususta başlıca üç görüş ortaya çıkmıştır.

1) Hadisle istîshâde mutlak sûrette cevâz vermiyenler. Bunların

¹⁰el-İktirâh, s.32 ve buradan naklen el-Hizâne, I, 4.

¹¹es-Şî'r va's-Şuarâ', s.474 (burada Tufeyl zikredilmez) ; el-Eğâni, IV, 104 (burada Ru'be zikredilmez, ayrıca Mekîn yerine Dukeyn zikredilir) ; Nihad M.Çetin, Eski Arap Şîri, s.7.

¹²el-İktirâh, s.32 ; el-Hizâne, I, 7.

¹³el-İnsâf, nşr. M.Muhy. Abdülhamid, Kâhire, 1961, II, 580.

¹⁴el-Hizâne, I, 8.

başında Ebü Hayyân el-Endelüsî (745/1344), hocası İbnu'd-Dâi' Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-İşbîlî (680/1281), İbn Harûf (609/1212) ve benzeri nahivciler gelmektedir.

2) Her türlü hadisle istişhâde cevâz verenler. Bunların başında "Elfiyye" müellifi İbn Mâlik (672/1273) ile, "Muğnî'l-lebib" müellifi İbn Hîşâm (761/1360) gelmektedir.

3) Orta bir yol tutarak bazı şartların mevcûdiyeti hâlinde bir kısım hadislerle istişhâde cevâz verenler. Bunların başında da eş-Şâtîbî (790/1388) ile es-Suyûtî (911/1505) gelmektedir¹⁵.

HADİSLE İSTİŞHÂDE CEVÂZ VERMİYENLERİN GÖRÜŞ VE DELİLLERİ

Hadisle istişhâde cevâz vermiyenlerin mes'eleye bakış açıları şöyledir :

Bize intikâl eden hadislerin lâfızlarının bizzat Hz.Peygamber'e âid olduğuna güvenemiyoruz. Şâyet güvenilebilsek, külli kâidelerin isbâtında, hadisler Kur'an derecesinde olurdu. Bu güvensizliğin iki sebebi vardır :

1) Râviler hadisleri lâfızlarına bağlı kalmadan mânâlarının aktarılmasına cevâz vermişlerdir. Bu sebeble zamân-ı seâdette cereyân eden bir hâdisenin bize değişik lâfız ve ifâdelerle aktarıldığına şâhid oluyoruz. Meselâ aynı nikâh vak'ası ile ilgili şu hadîsi ele alalım

زوجتكها بما معك من القرآن
ملككها بما معك من القرآن
خذها بما معك من القرآن
أمكننا كها بما معك من القرآن

"Ezberlemiş olduğun Kur'an âyetleri karşılığında bu hanımı sana nikâhladım" meâlindeki bu hadis, yukarıda görüldüğü üzere 4 ayrı lâfız ve ifâde şekliyle bize intikâl etmiştir. Kesin olarak biliyoruz ki, Hz. Peygamber bu lâfızların hepsini kullanmamıştır. Hattâ bunlardan herhangi birini kullandığını dahî iddîâ edemeyiz. Belki de

¹⁵Hadice el-Hadisî, Mavkîf Sibeveyh mine'l-kirâât va'l-Hadis, Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, Bağdat, 1971, XIV, 225.

bunların benzeri başka bir ifade kullanmıştır da râviler o cümleden kasedilen mânâyı bu lâfızlarla ifade etmişlerdir. Çünkü matlûb olan mânânın naklidir. Buna ilâveten, râviler hâfizalarına güvenerek hadisleri yazmayıp, mânâlarını zihinlerinde tutuyorlardı. Zâten özellikle uzun hadisleri sâdece bir defâ duymakla lâfızlarıyla ezberlemeleri çok uzak bir ihtimâldir. Süfyân b. Sevri'den şöyle dediği nakledilmiştir : *"Eğer size işittiğim gibi naklediyorum dersem inanmayın. Naklettığım ancak mânâdır"*¹⁶

2) Rivâyet edilen hadislerin bir çoğunda "lâhn" yani dil hatâsı mevcuttur. Çünkü râvilerin çoğu aslen arap olmadıkları gibi gerçek bir arap muhitinde de yetişmemişlerdi. Arapçayı ancak nahiv ilmi vâsitasıyla öğrenmişlerdi. Bu sebeple nakillerinde fasih arapçaya uymayan bir takım hatâlı ifadeler yer almıştır. Yakinen biliyoruz ki, Hz. Peygamber arapların en fasih konuşanı idi¹⁷. İbnu'l-Arabî'nin şu sözleri ne kadar mânâlıdır. Bir gün, akıllarınca Kur'an'da "lahn" aramakla meşgûl zındıklar topluluğuna rastlar ve onlara şöyle der : *"Yazıklar olsun size, Diyelim onun peygamberliğinden şüphe ediyorsunuz. Arap olduğundan da mı şüphentiz var ?"*¹⁸

Yukarıda zikredilen görüşlerin sâhibi olan Ebû Hayyân, niçin böyle düşündüğünü *"et-Tezyil va't-tekmil"* adlı eserinde şöyle izâh etmektedir : "Bu mes'ele üzerinde fazla durmamın sebebi, mes'eleye vâkıf olmayan biri çıkıp ta, bu nahivcilerde de ne oluyor ? İçlerinde müslümanların ve kâfirlerin bulunduğu arapların sözlerini delil kabul ediyorlar da Buhârî, Müslim ve benzerleri âdil kişilerin naklettikleri hadisleri delil kabul etmiyorlar, demesin. Kim söylediklerimizi iyice okuyup tetkik ederse nahivcilerin niçin hadisle istişhâd etmediklerini anlar"¹⁹.

Ebû Hayyân'ın hocası İbnu'd-Dâi ' de *"el-Cumel"* şerhinde benzer görüşler serdederek şöyle demektedir : "Bana göre Sibeveyh ve

¹⁶el-İktirâh, s.24 ; Saîd el-Afgânî, Fî usûl'n-nahv, Dimaşk, 1957, s.42 ; Muhammed el-Hıdır Hüseyn, Dirâsât fi'l-arabiyye ve târihihâ, Dimaşk, 1960, s.169; H.el-Hadisî, s.226.

¹⁷el-İktirâh, s.25; el-Hizâne, I, 4-6; Dirâsât fi'l-arabiyye, s.169; H.el-Hadisî, s.227; Fî usûl'n-nahv, s.43.

¹⁸H.el-Hadisî, s.227.

¹⁹el-İktirâh, s.25; el-Hizâne, I, 6; H.el-Hadisî, s.228.

diğer dâlcilerin dilî isbât husûsunda hadîsi terk etmelerinin sebebi, hadîslerin mânâlarıyla rivâyetlerine izin verilmiş olmasıdır. Bu hususta Kur'an'a ve araplardan gelen sarîh nakillere i'timâd etmişlerdir. Âlimler hadîslerin mânâsının nakline izin vermiş olmasalardı fasîh dilin isbâtı husûsunda Hz. Peygamberin sözlerini esâs almak evlâ olurdu. Zirâ o, arapların en fasîh konuşanıdır²⁰.

Bu görüşün temsilcilerinden biri olan İbn Harûf da, İbn Mâlik'i kasederek : "Hadisle çokca istîshâd etmektedir. Eğer bunu teberrûken ve Hz. Peygamberin şefâatine nâil olmak maksadıyla yapıyorsa iyi bir şeydir. Yok eğer eskilerin ihmâl ettikleri bir şeyi kendilerinin ikmâl etmesi gerektiğini düşünerek bunu yapıyorsa yanlış yoldadır" demektedir²¹.

HADİSLE İSTİSHÂDE MUTLAK SURETTE CEVÂZ VERENLERİN GÖRÜŞ VE DELİLLERİ

1) Hz. Peygamberin dil ve lehçe bakımından arapların en fasihi olduğunda icmâ vardır. Nitekim İbn Hazm "el-Fısal" adlı eserinde hadisle istîshâde cevâz vermiyenleri tenkîd ederek şöyle demektedir : "Muhammed b. Abdullah Cenâb-ı Hak onu peygamberlikle şereflendirmeden önce Mekke'de geçirdiği günlerde kavminin dilini en iyi bilen ve en fasîh konuşan idi. Allah Teâlâ'nın ona nübüvvet verip kendisi ile kullanı arasında elçi seçmesinden sonraki durumunu artık siz takdîr edin"²².

2) Hadis rivâyetlerindeki senetler şiir rivâyetlerindeki senetlerden daha sıhhatli ve daha i'timâda şâyandır. Aslında hadisle istîshâde karşı çıkanlar da Hz. Peygamberin arapların en fasîhi olduğunu, hadis senetlerinin de şiir senetlerinden daha sıhhatli olduğunu i'tirâf ediyorlar. Onların i'tiraz ettikleri husus, hadîslerin lâfızlarıyla değil, mânâlarıyla rivâyet edilmiş olabileceği ihtimâlidir. Arap şiirinde ve nesrinde hüküm lâfızlar üzerine binâ edildiği için râvîler lâfızlarıyla

²⁰el-İktirâh, s.26; el-Hizâne, I, 5; H.el-Hadîsî, s.227.

²¹el-İktirâh, s.26; el-Hizâne, I, 5; H.el-Hadîsî, s.228.

²²Dirâsât fi'l-arabîyye, s.169

rivâyete ehemmiyet vermişlerdir, diyorlar²³.

Hadis rivâyetlerinde asıl olan, hadislerin işitildiği şekilde aynı lâfızlarla nakledilmesidir. İlim adamları da bu mevzû üzerinde titizlikle durmuşlar, hadis lâfızlarının zaptı ve nakli husûsunda âzamî derecede dikkatli davranılmasını ısrarla istemişlerdir. Böylece hadislerin lâfızlarıyla rivâyet edildiği husûsunda zann-ı gâlip husûle gelmektedir. Bu da lugat müfredâtının ve nahiv kâdelerinin takriri ve isbâtı için yeterlidir²⁴.

HADİSLE İSTİŞHÂDE KARŞI ÇIKANLARIN İDDİALARINA VERDİKLERİ CEVAPLAR

1) Hadisle istişhâde karşı çıkanların, hadislerin lâfızlarıyla değil, mânâlarıyla nakledildiği şeklindeki iddîalarına şöyle cevap veriyorlar :

Bir çok hadis, fıkıh ve usûl âlimi hadislerin mânâ ile rivâyetine cevâz vermemişlerdir. Cevâz verenler de aşağıdaki şartlarla cevâz vermişlerdir.

- a) Râvinin, nelerin mânâyı değiştireceğini veya noksanlaştıracağını bilmesi,
- b) Kelimelerin cümle içindeki yerlerini çok iyi bilmesi,
- c) Bâzılarına göre de lugat ilminin inceliklerine vâkıf olması lâzımdır.

Mânâ ile rivâyete cevâz veren âlimler dahi hadiste asıl olan lâfızla rivâyet edilmesini prensibini kabul ediyorlar. Mânâ ile rivâyeti sâdece zarûret hâlinde başvurulacak bir ruhsat olarak görüyorlar.

Diğer taraftan, mânâ ile nakle izin verenler ancak tedvin edilmemiş, yazılmamış hadisler için bu ruhsatı vermişlerdir. Yazılmış olan hadislerin lâfızlarında hiç bir şekilde değişiklik yapmak câz değildir. Hadislerin büyük bir kısmının toplanıp kitap hâline getirilmesi ise dilin bozulmasından önce ilk devirlerde vukû

²³Aynı eser, s.170.

²⁴Aynı eser, s.170 ; H.el-Hadisî, s.229.

bulmuştur. Tedvîn edilen bu hadisler arasında mânâ ile nakledilen hadisler bulunsa bile bunu yapan râvîlerin sözleri de dilde delil ve hüccet kabul edildiği için hiçbir mahzûru yoktur. Zirâ yapılan şey fasih bir sözün başka fasih bir sözle değiştirilmesinden ibârettir. Ancak her ne şekilde olursa olsun hadisler bir defa yazıldıktan sonra artık bir daha değiştirilmesi söz konusu değildir²⁵.

2) Hadisle istişhâde karşı olanların ileri sürdükleri, bir çok hadiste dil hatâsı vukû bulmuştur, şeklindeki iddîalarına ise şöyle cevap verilmektedir :

Dil hatâsı olduğu söylenen bir çok hadisin dil ve gramer açısından izah şekilleri tesbit edilmiş, hatalı olmadıkları başka şahidlerle isbât edilmiştir. Bu hususta hadisle en çok istişhâd edenlerden biri olan İbn Mâlik "*Şavâhidü't-tavdih va't-tashih li muşkulât'l-Câmil's-sahih*"²⁶ adlı eserini yazarak, bâzı dilcilerin dil hatâsı olduğunu iddîâ ettikleri Buhârî'nin Sahihinde yer alan bir kısım hadislerin hatalı olmadıklarını sağlam delillerle isbât etmiştir²⁷.

Ayrıca bâzı hadislerde yaygın olan gramer kâidelerine muvâfık olmayan lâfızlar bulunsa bile bu, bütûn hadislerle istişhâdı terk etmeyi gerektirmez. Bunu sâdece o hadisin râvîsinin dil zaafına hamletmek lâzımdır. Bâzı hadislerde hatâ ve tashif vukû bulmasına karşılık, şîrlerde de dil hatâları ve tashifler vukû bulmuştur. Netekim Ebû Ahmed el-Askerî, hadis râvîlerinin tashiflerine dâir bir eser yazdığı gibi, dilcilerin ve şâirlerin tashiflerine dâir de bir eser yazmıştır²⁸. Durum bu iken şîrle istişhâd hilâfsız câiz oluyor da hadisle istişhâd neden câiz olmasın²⁹.

3) Eski dilcilerin hadisle istişhâd etmemiş olmasına gelince, eski

²⁵el-Hizâne, I, 7 ; Dirâsât fi'l-arabîyye, s.170-171; H.el-Hadîsî, s.228-229; Muhammed Diyâb, K.Târîh adâbî'l-üçâ el-arabîyye, Kâhire, 1317, s.38-39.

²⁶nşr. Tâhâ Muhsin, Bağdat, 1985.

²⁷Dirâsât fi'l-arabîyye, s.175.

²⁸Eserin adı: Şarh mâ yakau fihî et-tashif va't-tahrîf, nşr. Abdülaziz Ahmed, Kâhire, 1963.

²⁹Dirâsât fi'l-arabîyye, s.176.

dilçiler sâdece nahivle ilgili eserlerinde hadisle istişhâd etmemişlerdir. Bunu, o devirlerde hadis mecmualarının yeteri kadar intişâr etmemiş olmasına bağlamak mümkündür. Bu durum onların hadisle istişhâde cevâz vermedikleri mânasına gelmez.

Ayrıca eski dilçiler yazmış oldukları lugat kitaplarında arapça kelimelerin isbâtı husûsunda hadis lâfızlarından bol miktarda istifâde etmişlerdir. Lugat ve nahiv ilimleri benzer kardeş ilimlerdir. el-Halîl'in (Kitâbu'l-ayn)'ı, el-Ezherî'nin (Tehzîbu'l-luga)'sı, el-Cevherî'nin (es-Sihâh)'ı, İbn Sîde'nin (el-Muhassas)'ı, İbn Fâris'in (el-Mucmel) ve (Makâyisu'l-luga)'sı, ez-Zemahşerî'nin (el-Fâlk)'ı hadisle istişhâdlarla doludur³⁰.

4) Hadis râvileri içinde arap asıllı olmayan bir çok râvînin bulunduğu, şeklindeki itirâza da şöyle cevap veriyorlar :

Şiir ve nesir râvileri içinde de bir çok arap olmayan râvî vardır. Buna rağmen onların rivâyet ettikleri şiir ve nesirlerle istişhâd ediyorlar. Hadis râvileri şiir râvilerinden her bakımdan daha dikkatlidirler. Aksi takdirde rivâyet ettikleri hadisler dinî mevzûlarda da delil kabul edilmezdi. Hiç kimse böyle bir şey söylememiştir³¹.

ORTA GÖRÜŞ

Bu iki görüş arasında eş-Şâtîbî'nin öncülük ettiği orta görüşü temsil eden üçüncü bir görüş vardır. Bu görüşe göre lâfızlarıyla nakle f'tinâ gösterilen hadislerle istişhâd etmek câiz, diğerleriyle câiz değildir.

eş-Şâtîbî "Elfiyye" şerhinde şöyle diyor : "Tabanlarına işeyen ahmak ve sefih arapların sözleri ve içinde fuhuş ve çirkin sözler bulunan şiirleriyle istişhâd ettikleri halde hadisle istişhâd eden hiç kimseyi görmedim. Sahih hadisleri terk ediyorlar. Çünkü onlar mânaları ile naklediliyor, rivâyetleri ve lâfızları değiştiriyor".

eş-Şâtîbî hadisleri iki kısma ayırmaktadır :

³⁰Fî usûlî'n-nahv, s.44; Dîrâsât fî'l-arabîyye, s.176.

³¹Tâhâ er-Râvî, Nazarât fî'l-luga va'n-nahv, s.13; Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî, İbn Cinnî en-Nahvî, Bağdat, 1969, s.132.

a) Mânâlarıyla nakledilen hadisler. Bunlarla dilde istişhâd etmek câiz değildir.

b) Husûsî maksatlarla râvilerin lâfzıyla rivâyete i'tinâ gösterdikleri hadisler. Bunlarla dilde istişhâd etmek câizdir³².

es-Suyûtî de bu görüşü paylaşarak şöyle demektedir : "Hz. Peygamberin hadislerine gelince, bizzat onun sözü olduğu sâbit olanlar delil kabûl edilir. Bu gibi hadisler çok nâirdir. Ancak kısa hadislerde olur, onlar da azdır"³³.

Görüldüğü üzere bu görüş sahipleri hadisle istişhâdı çok dar bir çerçeveye inhisâr ettirmişlerdir. Bu görüşleriyle hadisle istişhâdı reddedenlere daha yakındırlar.

TAFSİL VE TERCİH

Mısır ve Sûriye Dil Akademileri üyesi Muhammed el-Hıdır Hüseyn Mısır Dil Akademisi dergisinin III. sayısında neşredilen makâlesinde mevzû ile ilgili bütün görüşleri özetledikten sonra hadisleri üç kısma ayırarak kendi görüşlerini yukarıdaki başlık altında şöyle hulâsa etmektedir :

A- Dilde istişhâdı husûsunda tereddüt edilmemesi gereken hadisler. Bunlar 6 kısımdır :

1) الظلم ظلمات يوم القيامة - مات حنفاً أنه - ان الله لا يبل حتى قلوا
gibi Hz. Peygamberin kemâl-i fesâhatine örnek olarak zikredilen hadisler.

2) İbâdetde kullandığı veyâ kullanılmasını emrettiği hadisler. Kunût, tahtyyât, bir çok zikirler ve muayyen zamanlarda yaptığı duâlar.

3) Her arap kabilesine kendi lisanlarıyla hitâb ettiğine şahid olarak rivâyet edilen hadisler.

4) Değişik yollarla geldiği halde lâfızları aynı olan hadisler.

5) Mâlik b. Enes, Abdullah b. Cüreyc ve İmam Şâfi gibi Arap Dilinin fesâda uğramadığı muhitlerde yetişen hadis âlimlerinin tedvîn

³²el-Hizâne, I, 6; H.el-Hadisî, s.230.

³³el-İktirâh, s.23; el-Hizâne, I, 6-7.

ettiği hadisler.

6) İbn Sîrîn, Kâsım b. Muhammed, Recâ' b. Hayve ve Ali b. el-Medîni gibi mânâ ile rivâyete cevâz vermiyen hadisçiler tarafından nakledilen hadisler.

B- Dilde istîshâdın câiz olmadığına ihtilâf edilmemesi gereken hadisler. Bunlar, ilk devirlerde tedvîn edilmiş olmayıp, muteahhir bâzı âlimlerin eserlerinde yer alan ve yukarıda zikrettiğimiz 6 çeşit hadisin şartlarını taşımayan hadislerdir.

C- İstîshâd edilip edilmemesinde ihtilâf edilmeğe değer hadisler. Bunlar, ilk devirlerde tedvîn edilmiş olmakla birlikte yukarıda zikredilen 6 çeşit hadisten biri olmayan hadislerdir. Bu hadisleri iki kısma ayırmak mümkündür :

1) Rivâyetlerinde lâfızları değışmiyen hadisler. Asıl olan lâfzı rivâyet olduğu için bu gibi hadislerle istîshâd câzdir.

2) Rivâyetlerinde bâzı lâfızları değışen hadisler. Bunları da iki kısma ayırmak mümkündür :

a) Meşhûr bir rivâyetle gelmesi ve hadisçilerin tenkidine uğramaması halinde istîshâd etmek câzdir.

b) Şâz bir rivâyetle gelmesi ve bizzat hadisçiler tarafından tenkid edilmesi hâlinde ise istîshâd câiz değildir.

Müellif, makâlesinin sonunda görüşlerini şöyle özetlemektedir : Rivâyetleri değışik dahî olsa ilk devirlerde tedvîn edilen bütün hadislerle istîshâd edilebilir. Bu hadisler arasından sâdece şâz rivâyetlerle gelen veyâ bâzı hadisçiler tarafından kesin hatâ tesbit edilen hadisleri istisnâ ediyoruz³⁴.

Makâle sâhibinin bu görüşleri doğrultusunda Mısır Dil Akademisi 1963 yılında hadisle istîshâd mevzûunda aşağıdaki kararları almıştır :

1) Kütüb-i sittede ve daha önce yazılan kitaplarda yer almayan hadislerle dilde istîshâd edilmez.

2) Yukarıda adı geçen kitaplarda yer alan hadislerle aşağıdaki şartlar çerçevesinde istîshâd edilebilir.

³⁴Mecelletü'l-mecma' el-huğavî, III, 208-210.

- a) Mütevâtır ve meşhûr hadisler.
- b) ibâdette kullanılan hadisler.
- c) Atasözü mesâbesindeki kısa, veciz hadisler.
- d) Hz. Peygamberin mektupları.
- e) Hz. Peygamberin her kabîleye kendi lehçesiyle hitâb ettiğini belirtmek için rivâyet edilen hadisler.
- f) el-Kâsım b. Muhammed, Recâ' b. Hayve ve İbn Sîrîn gibi mânâ ile rivâyete izin vermiyen hadisçilerin rivâyet ettiği hadisler.
- g) Değişik rivâyetlerle geldiği halde lâfızları değişmiyen hadisler³⁵.

Görüldüğü üzere gerek Muhammed el-Hıdır Hüseyn'in, gerekse Mısır Dil Akademisinin vardıkları neticeye göre hadisle istişhâd, kütüb-i sittede ve daha önce yazılan eserlerde yer alan hadislerle sınırlandırılmıştır. Hattâ bununla da yetinilmemiş, buralarda zikredilen hadisler için de bir takım şartlar ve tahditler konulmuştur.

Bizce hadislerle ilgili olarak gösterilen bu titizlik ve hassâsiyet biraz fazla ve aşırıdır. Hadis rivâyetlerinde bir takım dil hatâlarının, tashif ve tahriflerin vukû bulduğu bir gerçektir. Ancak, aynı durum fazlastıyla şiirler ve nesirler için de söz konusudur. Buna rağmen bâzen mantık sınırlarını da zorlayarak, bir sûrû te'viller ve takdirlerle arapçaya uygunluğu isbât edilmeye çalışılan şiir ve nesirler için gösterilen tıy niyet ve gayret acaba hadisler için neden gösterilmiyor ? Kaldı ki, çok defa bir dilcinin hatâlı dediği bir hadisi başka bir dilci hatâsız bulmakta ve bunu kabûl edilir şahidlerle isbât etmektedir.

Netice olarak şunu söylemek istiyoruz :

İlk devirlerde yazılmış olsun olmasın, kütüb-i sittede bulunsun bulunmasın, sağlam senetlerle bize intikâl eden, dinî mevzûlarda delil kabûl edilen ve te'vil yoluyla dahî olsa dil kâidelerinden her hangi birine uygunluğu tesbît edilen bütün hadislerle istişhâd etmek câzdir.

³⁵H. el-Hadîsî, s.235; İbn Cinnî en-Nahvî, s.133.

MODERN KAPİTALİZMİN DOĞMASINDA DİNİN ROLÜ (Kapitalizmin Ruhı ile Protestan Ahlâkı Arasındaki İlişki)

Dr. H. Ezber BODUR

Dinin diğer kültürel ve sosyal alanlarla (Hukuk, ekonomi vs.) ilişkisi din sosyolojisi literatüründe oldukça popüler hale gelmiş ve geniş bir araştırma alanını oluşturmuştur. İktisat ile din arasında ilişki kurmak isteyen sosyal bilimciler, Weber'in geniş yankı uyandırmış olan tahlillerini yani kapitalizm olgusu ile protestanlık arasında kurmuş olduğu ilişkiye büyük bir önem atfetmektedirler. Bu bakımdan Max Weber'in ilk defa 1904 ve 1905 yıllarında bir seri makale olarak yayınlanan ve sonra kitap şekline getirilen "*Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhı*" isimli çalışması bu alanda, üzerinde çok durulan kimi zaman alkışlanan kimi zaman da çok eleştirilere uğramış klasiklerdendir. Şüphesiz bu eser; dinî ahlâkın din-dışı tezahürlerle olan ilişkisi ile ilgili oldukça etkili bir çalışma olarak haklı ününü korumaktadır. Üç çeyrek asırdan beri bu kitapta ileri sürülen fikirlerin sebep olduğu sayısız tartışma, polemik, ret ve itirazlara girmeden, çalışmanın ana temasını ve Weber'in amaçlarını mümkün olan en açık bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız.

Bu çalışmasında Weber, insanın yaşayış biçimi, ilişki ve davranışlarına yön veren dinî fikirlerin başka bir ifade ile insanların nasıl davranması gerektiği konusunda getirilen düzenleyici kuralların etkisini adım adım ileri götürerek kapitalizmin derindeki köklerinin, kapitale ve her türlü madde birikimine düşman zühdî-asketik bir çevrede aranması lüzumunu ileri sürmüştür. Kapitalizm ile asketizm (riyazet) arasında kurulan nedensellik ilişkisine dayalı açıklama, ferdi şuurun, bireyin ait olduğu sosyal sınıfı tarafından belirlendiğini iddia eden tek girdilli Marksist anlayışa da şiddetli bir tepkiyi oluşturmaktadır¹. O halde Weber'in bu çalışması, bir bakıma, bütün medeniyet hadiselerini tek bir nedene indirgeme yani ekonomik temele oturtma teşebbüsü olarak Marksist metafizik faraziyeye karşı bir cevap niteliği de taşımaktadır.

1 Scharif, B. *The Sociological Study of Religion*, London, 1971, s.132; Türkoğan, O., *Max Weber, Günümüzde ve Türkiye'de Weber'ci Görüşler*, İstanbul, 1985, s.119.

Weber'in protestanlıktan şehir toplulukları ve siyasi organizasyonları ile din ve cemiyet arasındaki ilişkilerin araştırılmasına kadar geniş kapsamlı çalışmalarının ortak amacını, Batı medeniyeti ve onu besleyen, oluşturan kaynakların ayırıcı hususiyetlerini tanımlama ve açıklama teşkil etmiştir². Aslında Batı Hristiyan dünyası Müslümanlığı daima karşısında ciddi bir rakip olarak görmüş, İslâmiyetin zayıflaması ve gerilemesiyle kendi yükselişini bir tutmuştur. Takınılan bu tavra uygun olarak Batılı Hristiyan ilim adamları İslâm'ı kılıç zoruyla veya insanlara cennette cinsel hazlar vadederek yayılmış bir din olarak göstererek çarpık ve yanlış bir fikrin doğmasına yol açmışlardır³. İslam'ın dünya çapında bir huzur ve eşitlik davası demek olduğunu anlamak istemeyen Batılılar bu idealin kendi dünya hakimiyetleri idealini uğrunda ciddi bir engel olduğundan karşı çıkmaktadırlar. Bu yönüyle de Weber'in her şeyden önce Batı siyasetinin hizmetinde bir düşünür olduğunu da gözden uzak tutmamamız gerekir.

Weber'in protestanlığı kapitalizmin tek nedeni olarak saydığı şeklindeki bir imajı uyandırabilecek basit açıklamalara karşı da bir uyarıda bulunmayı yararlı görüyoruz. R.Aron'un deyimiyle protestanlık, Kapitalizmin sebebi değil, fakat sebeplerinden biri ya da daha çok belirgin yönlerinin nedenlerinden birisidir. Bu yüzden Weber, protestanlık ve kapitalizmin arasındaki nedensel ilişkinin mekanik bir ilişki anlamında alınmaması gerektiğini açıklama lüzumu lüzumunu hissetmiştir.⁴ Bu yönüyle protestan ahlâkı kapitalizmin ruhu olarak bilinen hadîsenin ortaya çıkmasına yardım eden hayatın rasyonelleştirilmesinin kaynaklarından birini teşkil etmektedir. Aslında o, kapitalizmin ne tek ne de yeterli bir sebebi olmamaktadır. Başka bir ifadeyle protestanlık, objektif ihtimaliyet ve yeterli nedensellik kategorilerinden biri olarak teorik bir şekilde düşünceden silinip atılsaydı, şüphesiz kapitalizmin gelişmesini önleyemeyecekti. Ancak protestanlık bu gelişmeyi farklı bir biçimde görmemizde önemli âmil olmuştur. Weber kapitalizm olgusunda,

² Freund, J., *The Sociology of Max Weber*, New York, 1968, s.176-186.

³ Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, Dokuz Eylül Ün. Yay., İzmir, 1985, s.31.

⁴ Aron, R., *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev: Korkmaz Alemdar, Ankara, 1986, S.509-527

kendisine Batı kapitalizmine özgü görünen karakteristikleri seçmektedir. O halde kapitalizmin nedeni, kullanılan kapitalizm kavramına göre değişecektir.⁵

Weber'in ana önermesi, protestanlık ile kapitalizmin hemen hemen eş-zamanlı gelişiminin tarihi olarak tesadüfi bir olay olmadığı şeklindedir. Böylece her biri diğerini desteklemiş ve her biri diğerinin gelişmesi için yardımcı olmuş ya da verimli bir temel sağlamıştır. Çünkü Weber'e göre kapitalist dönüşüm protestanlığın egemen hale geldiği toplumlarda başlayıp, gelişmiştir. Ancak bu nedensellik ilişkisi tersine çevrilirse yani protestanlığın kapitalizmin geliştiği toplumlarda egemen olduğu ileri sürülürse Gencay Şaylan'ın⁶ iddiasının tersine tarihten aynı doğrulayıcı desteği almak mümkün olamayacaktır. Reformasyon rasyonalizmin başını çektiği yenileme akımı içinde geçmişin donup kalmış, akıl dışı hurafe ve dogmalarına aklın ayıklanmış ve esas olarak Hristiyanlığın 15. yüzyılda ortaya çıkmış yeni ve farklı bir yorumudur. Elbette Protestanlığın tarih sahnesine çıkışında belli toplumlarda ortaya çıkan, belli kültürel ve sosyo-ekonomik değişimin rolü büyüktür⁷. O halde, Protestanlık ve kapitalizmin tarih sahnesine eş-zamanlı olarak çıktıklarını belirtmek gerekir. Şüphesiz bu tesbit bile, dinî inanç ve pratiklerle toplumsal hayatın çeşitli alanları arasında çok sıkı bir bağın ve etkileşimin olduğunu ortaya koyabilmektedir.

Bu yüzden sosyologlar için din, daha uzun süre araştırma alanı olmayı sürdürecektir. Weber'in Protestanlıkla ilgili çalışmasının, din sosyolojisi alanında görülen geniş araştırmaların sadece bir cüzünü oluşturduğu daima hatırdta tutulmalıdır.

Kapitalist ruhun şekillenmesinde katkıda bulunan fikirlerin geri planı nedir? Weber'e göre bu sorunun cevabı, Kalvinizm, Pietizm, Metodizm ve Baptizm gibi bazı Protestan çevrelerde yatmaktadır. Bu dinî gruplar, sözcük olarak bir çok manaya gelebilen (en geniş anlamında püritanizm olarak adlandırılan) asketizm (zahitlik) ile karakterize olan hayat tarzını oluşturmaktadır⁸.

⁵ Freud, J., a.g.e., s. 180

⁶ Şaylan, G., İslâmiyet ve Siyaset, Türkiye Örneği, Ankara, 1980, s. 10.

⁷ Aynı eser, s. 11.

⁸ Ülgener, S., Zihniyet ve Din, İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı, İstanbul, 1981, s. 17.

Weber'in tesbitlerine göre, Reformasyon sonrası Hristiyanlığın kanatlarından biri olan Kalvinizm ve ona yakın mezhep ve tarikatlar, taraftarlarına kapitalist gelişme ile uyumlu bir dünya görüşü sağlamışlardır. Herşeyden evvel Kalvinizm, başarılı iktisadi faaliyeti, arzu edilebilir dini faaliyet olarak tesbit ve tayin etmiştir. Weber, başta kapitalist sistem olmak üzere modern bilimin gelişmesinden sosyal ve siyasi grupların organizasyonuna kadar bütün sosyal müesseselerin Batı kültür, değer ve inanç sistemlerinin bir yansıması olduğu inancını taşıyarak bütün bunları Protestanlığa bağlamaktadır⁹.

Weber'in püriten fikirlerin kapitalizmin gelişmesini etkilediği şeklindeki tezi, çok hacimli bir literatürün konusunu oluşturmuştur. Dini inanç ya da din tarafından öngörülen normlar çerçevesinde, otorite, eğitim vs. ile ilgili tutum ve davranışlar arasındaki ilişkilerin araştırıldığı ve dini inançların sözü edilen tutumları nasıl belirlediği konusu din sosyolojisinde oldukça popüler görünüm kazanmıştır. Şimdi Weber'in kapitalist dönüşümü Protestanlığın ortaya çıkışına ve getirdiği ahlak normlarına bağlayan argümanını ana hatları ile inceleyelim.

KAPİTALİZMİN RUHU

Weber, kendi ailesi içinde, ferdiyetçi iktisadi yaşama ahlakını benimseyip tatbik eden geleneksel girişimciyi gözleme imkânını elde etmiştir. Weber Amcası Karl David'in yaşama biçiminin çok çalışma ve tutumlulukla karakterize edilebileceğini, kısaca modern kapitalizmin ilk safhasında büyük girişimciler döneminin özelliklerini yansıttığını gözlemiştir. Saygı duyulan bir işadaminin çalışma ahlakı ile yüz yüze gelmesi, bu alanda çalışmaya koyulmasına neden olmuştur.¹⁰

Weber, çalışmasının amacı olarak, kapitalist ruhun bir yandan kalitatif olarak dış yönünü, diğer yandan kantitatif olarak yaygınlığını tayinde dinin başka faktörlerle beraber söz sahibi olup olmadığını, eğer olmuşsa derecesini belirtmek ve kapitalist temele dayalı olan kültürün hangi somut tarafları ile geride bu din etkisine bağlanabileceğini açıkladıktan sonra, bunun niçin Reformasyonun dini fikirlerinde aramanın makul olacağı hususunda bir sürü sebep

⁹ Türkdoğan, O., a.g.e., s.118.

¹⁰ Bendix, R., Max Weber, An Intellectual portrait, California, 1978, s.49

zıkretmiştir.

Weber'e göre, kendi yapısı içinde bir ödül de taşıyan ve görev olarak telakki edilen çok çalışma fikri, modern endüstriyel dünyadaki bir iş adamının tipik hususiyetidir. Kişi, meslek hayatında sadece yaşamak için çalışmak zorunda olduğundan değil, fakat arzu etmesinden dolayı da çok çalışmalıdır. Bireyin çok çalışması, şahsi tatmin kaynağı olmasının yanı sıra onun erdeminin de işareti olmaktadır. Yani fert, mesleki faaliyetinin muhtevasına karşı hissetmesi gereken bir yükümlülük taşımaktadır¹¹.

Weber'in "*kapitalist ruh*" kavramı, gelenekçilik olarak isimlendirildiği diğer ekonomik faaliyet tipinin kontrastını oluşturmaktadır. Bu, yüksek çalışma disiplini, maksimum rasyonellik ile teknolojik-ekonomik bağlamda vasıtaları amaçlarla ilişkilendirmek suretiyle "iş"i yönlendirmeyi amaçlayan anti-tradisyonalist ruhtur¹². Gelenekçilik, aslında kapitalizm öncesi çağın hayat felsefesini oluşturması bakımından kazanma ve zenginleşme kuvvetinin varlığı veya yokluğu değil, kendine normal üretim çerçevesi dışında tatmin yolları arayan bir hayat biçimi olması sebebiyle kapitalizmden ayrılır. Kapitalizm öncesi toplumlarda kazanma, rasyonel metodik olarak icra edilen bir faaliyet değildir; sonunda tattıracağı tüketim ve gösterişle başkalarına tahakküm etme, belli davranış ve seçime zorlayarak üstünlük kurma duygusunu tatmin aracıdır¹³. Belki de bu, Weber'in Protestan ahlakı ile kapitalizmin ruhu arasındaki önemli anlaşma noktalarının mevcut olduğunu düşünmesine yeterli olmuştur. Bu ahlak, çağdaş kapitalist gelişimin meydana gelmesinde sadece tek bir eleman olmasa da, hayati bir unsurdur¹⁴. Böylece Weber, evrensel bir özellik taşıyan makro düzeyli bir değişim ile din kurumu arasında bir nedensellik ilişkisi kurmuştur.

Pre-kapitalist insanın dünya nimetlerine alaka derecesi çağdaş kapitalizminden daha azdır denemez. Weber, sınırsız kazanma güdüsünün tipik olarak sadece Batıda görülmediğine işaret etmiştir.

¹¹ Aynı eser, s.50.

¹² Weber, M., *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, New York, 1958, s.49.

¹³ Ülgenç, S., *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Ankara, 1983, s.39-44.

¹⁴ Weber, M., a.g.e., s.36.

Yani ahlâkî sınırlamalarla alay eden maceraperest düşünce biçimi, hiçbir kurala bağlı olmayan kazanma hep varolmuştur.

Kamu kuruluşlarına parasal yardım gerektiğinde, Babil, Atina, Hindistan, Çin ve Roma'da olduğu gibi borç para verenler her zaman olmuştur, özellikle savaşlara ve korsanlığa, her türden sözleşmeye ve bina işlemlerine destek sağlamışlardır. Parti başkanlarının kazanmaları için ve sivil savaşta paralı askerler için finansman kaynağı sağlayanlar, deniz aşırı siyasetle kolonyel girişimciler olarak kölelere, dolaylı veya dolaysız zorlanmış iş gücüne dayanarak veya çeşitli vergi toplama metodlarıyla devamlı kazanç elde etmişlerdir. Kısaca her türlü para oyunlarına spekülâtör olarak parasal destek sağlamışlardır. Siyasal güç veya ırrasyonel spekülasyon, doğrudan doğruya savaş, sürekli haraç kesme, yağma gibi yollarla kazanç elde etmeye yönelik olmuştur¹⁵.

Rantliye aristokrasininin çalışma alışkanlıkları, "*ne sen bana karış ne ben sana*" felsefesine dayalı iktisadî faaliyetler ile yeni çalışma metodlarını benimsemeye oldukça isteksiz davranan işçilerin bu tutumları iktisadî gelenekçiliğin sadece bir yönünü oluşturmaktadır. Bir diğer yönü oluşturan kazanma hırsı, Franklin'in deyimiyile ticarî ilişkilerinde ahlâk ölçüsü tanımayan ve şahsî çıkarların gözetilmesinde mutlak vicdansızlığa dayanan kazanç güdüsü, "*kapitalist ruh*" tan tamamen farklı olarak evrensel görünümülü bir davranış olmuştur. Pre-kapitalist ruh ile kapitalist ruh arasındaki farklılık, para kazanma güdüsünün gelişim derecesinde yatmaktadır. Altın kazanmaya yönelik kutsal arzu, insanlık tarihi kadar eskidir¹⁶.

Çin mandarinleri, eski Roma aristokratları, çağdaş toprak sahibi köylüler ile aynı şekilde Napoliten arabacıları ve Güney Avrupa ve Asyalı alt tabaka arasındaki zenaatkârlar, aynı pozisyonlardaki İngilizlerden daha tamahkâr ve vicdansız idiler¹⁷. Hollandalı kaptanlar gibi yelkenlerini yaksa da, kazanmak için cehennemden geçmeyi göze alan kontrolsüz bir güdü olarak para kazanma uğruna her türlü riski göze alanlar, çağdaş "*kapitalist ruh*" un bir kütile

¹⁵ Aynı eser, s.20.

¹⁶ Aynı eser, s.57.

¹⁷ Aynı eser, s.56-57.

kavramı olarak ortaya çıkmasına dayanan anlayışın hiçbir şekilde temsilcileri olamamışlardır¹⁸. Çünkü ne kazanma hırsı ne de gevşek ahlâki kural, çok çalışmanın bir fazilet, oradan da ahlâki bir yükümlülük olduğu fikri ile uyuşmamaktadır. Belirlenmiş ahlâki müeyyide görünümünü altında, belli yaşama standardı anlamında ortaya çıkan kapitalist ruhun evvela mücadele etmek zorunda olduğu muhalifi, yukarda açıklamaya çalıştığımız her türlü yeni duruma reaksiyon gösteren ve gelenekçilik olarak adlandırılabilir her çeşit tutum ve davranıştır¹⁹.

Görüldüğü gibi, işlerini oldukça sistematik temellere dayalı olarak yürüten ve şahsi tutumları savurgan olan işçilerden daha sıkı çalışan ve kazançlarını yeniden yatırıma yönlendiren ekonomik süpermenler datma varolmuştur²⁰. Ancak bu tip müteşebbislerin bizatihi kendileri yeni bir ekonomik düzeni kurmaya muvaffak olamamışlardır. Zaten kapitalizm öncesinden anlaşılan da, devamlı bir iş alanında sermayenin rasyonel kullanımının ve rasyonel emek teşkilatının, ekonomik faaliyetin belirlenmesinde henüz dominant güçler haline gelmemiş olmasıdır²¹. Çabuk yoldan zengin olmanın en hızlı vasıtalarını arayarak, çalışmaya az çok hakir nazarı ile bakan zihniyet ve kendisine uygun bir zihniyetin ortaya çıkmasına âmil olmuş olan toprak hukuku ve feodal nizam, Weber'e göre üniversal aksiyon eğilimlerinin ekonomik-politik görünümünü teşkil etmişlerdir. Bu durumun üstesinden gelebilmek için birkaç başarılı müteşebbisin gayretlerinden daha fazlası gereklidir.

İnsan, tabiatı icabı gittikçe daha fazla para kazanmaya arzulu olmadığından, alışkın olduğu yaşama şeklini sürdürebileceği kadar para kazanmayı yeterli görür. Mâmafih çağdaş kapitalizm, insan emeğinin yoğunluğunu artırarak verimliliğini yükseltme çabasında, emeğin pre-kapitalist dönemde en başta gelen bu hususiyetinin son derece inatçı mukavemeti ile karşılaşmıştır. Yüksek ücret ödemek suretiyle tabii kazanma güdüsünü tahrik etmek şeklindeki politika da başarısızlığa uğradığından, ücreti azaltmak suretiyle işçinin daha önce kazandığı miktarı elde edebilmek için daha fazla çalışmaya

¹⁸ Aynı eser.

¹⁹ Aynı eser, s. 58-59.

²⁰ Bendix, R., a.g.e., s. 55.

²¹ Weber, M., a.g.e., s. 58.

zorlanması şeklinde tamamen zıt bir politika takip edilmeğe başlanmıştır²². Kapitalizm, düşük ücret ve yüksek kâr şeklindeki bu yolu defalarca katetmiştir. Ve yüzyıllar boyu, düşük ücretin produktif olduğu inancı geçerliliğini korumuş eski Kalvinizmin ruhuna uygun olarak, Pieter de La Cour'un dediği gibi, halk sadece fakir olduğundan ve fakir olduğu müddetçe çalışmıştır²³.

Kapitalizmin emek piyasasında bol olan emeği ucuz olarak istihdam etmesi gelişimine yardımcı olmuş ancak etkinliği de o nisbette sınırlı kalmıştır. Tamamen ticarî açıdan bakıldığında düşük ücret, herhangi bir nitelikli işgücüne bağlı mal üretimi söz konusu olduğunda ya da pahalı makinaların kullanımında veya genellikle büyük bir dikkat ve karar verme yetkisi gerektiğinde başarısızlıkla neticelenir. Bu durumda düşük ücret kârlı olmadığı gibi, beklenenin tam aksî bir etkiyi ortaya koyar. Bu yüzden, gelişmiş bir sorumluluk duygusu ve yeni bir düşünce sistemi geliştirilmeli idi. Yani çalışma saatleri esnasında minimum çabayla alışılmış ücreti kazanma eğilimini önlemek zorunluydu. O halde işgücü, bîzatihi mutlak amaçmış gibi bir meslek haline getirilmelidir. Böyle bir tutum uzun ve zahmetli bir eğitim sürecinin ürünü olabilir²⁴.

Güçlü bir ekonomik yapı, düşünceyi belli bir yöne kanalize edip belli bir noktada yoğunlaştırabilme yeteneğinin ve işe karşı ödevlendirilmiş olma temel davranışını hissetme yanında, hiç bir yerde garanti görmeyerek her şeyi hesaplayan ve kazanmaya kendini mecbur hisseden iş adamı tipiyle, tutum ve hesaplılık yanında özdenetim ile düzenli bir meslek çatısı altında rasyonel-metodik çalışmayı kendine şiar edinen ruhla ortaya çıkmıştır. Bu ruh, "İş" i kendi içinde bir amaç (meslek) olarak gören anlayışa uygun temeli oluşturduğu gibi kapitalizmin ilerlemesine de katkıda bulunmuştur. Böylece Weber'e göre gelenekçiliğin üstesinden gelme şansı, dinî terbiyenin sonucuna bağlı olarak artmıştır²⁵.

Çağdaş kapitalizm, spekülâtif iktisadî kazanç tiplerinden ziyade rasyonel temellere dayalı ve birbirleriyle ilişkili kurumların oluşturduğu karmaşık bir bütündür. Hususî ile bu kompleks yapı,

²² Aynı eser, s. 60.

²³ Aynı eser, s. 61.

²⁴ Aynı eser, s. 62.

²⁵ Aynı eser, s. 63.

uzun dönem sermaye yatırımlarına dayalı işletmeleri, savruk ve kararsız bir yığından kararlı ve devamlı bir kitleye dönüşen profesyonel işgücü ordusunu, teşebbüslerde planlı bir iş bölümünü, prodüktiviteyi yükseltmeye yönelik plânlı ve hesaplı bir çalışma temposunu, zaruri ihtiyaç maddelerini satın almak için piyasaya istihsalde bulunan kapalı ve münzevî köylü allesinden işletmenin ayrılmasını ihtiva etmektedir²⁶. Bu tür iktisadî faaliyet tipi, genellikle "ticarileşme" olarak adlandırılan süreç içinde değerli kağıdın ortaya çıkışı, spekülasyonun rasyonelleştirilmesi ve borsa ilişkisi çerçevesinde gelişmektedir. Böylece modern iş ve vazife insanının iktisadî faaliyetleri hesapçı ve rasyonel dünya görüşüne dayanarak irrasyonel spekülasyona önem veren rantiyecî kapitalizminden tamamen ayrılmaktadır²⁷.

Batı kapitalizminin kendine özgü hususiyetini formüleştiren Weber, çağdaş kapitalizmin diğer ekonomik organizasyon tiplerine karşı ayırıcı özelliklerini teşhis etmeye çalışmaktadır. Bu cümleden olarak, Genel İktisat Tarihi isimli çalışmasında, kapitalizmin gelişmesinde katkısı bulunan ve başka yerde rastlanmadığını iddia ettiği işletme yapısının ve tahvil piyasası gibi müesseselerin tarihini incelemiştir. Weber, Din sosyolojisinin dışındaki temel konulardan bahsetmek üzere Batı kapitalizminin karmaşık örgüsünü oluşturan eski ve orta çağdaki şehir toplumları, hukukî kavramların ve hukuk mesleğinin gelişmesi, siyasi organizasyon tipleri, para ile ilgili düzenlemeler ve para piyasasının gelişmesi, iktisadî teşebbüs tipleri gibi diğer birçok gelişmelerin kapitalist zihniyet ile yani rasyonel bir iktisadî kazanç uğraşısı lehindeki davranışlarla ilişkilerinin ne ölçüde olduğunu göstermek istemiştir²⁸.

Modern kapitalizm, açıkça, teknik imkanların gelişimi ile de yakından alakalıdır. İnsan gruplarının yaşayışı için çok önemli olan ilmi bilginin teknik kullanıma aktarılması Batı'da kapitalizmin son derece lehinde olan ekonomik mülahazalarla teşvik edilmiştir. Bugün kapitalizmin rasyonelliği esas olarak en önemli teknik faktörlerin hesaplanabilme imkânına bağlıdır. Herşeyden evvel bu tür teşvikler, Batı'nın sosyal düzeninin özelliklerinden kaynaklanmıştır. Burada

²⁶ Aynı eser, s. 21-22.

²⁷ Bendix, R., a.g.e., s. 50.

²⁸ Weber, M., a.g.e., s. 58-50.

Protestanlığın en önemli katkılarından biri ilmi bilgiyi teknoloji ve ekonominin hizmetine sokmuş olmasıdır.

Çağdaş kapitalizm hesaplanabilir teknik iş araçları kadar, hukukun ve idarenin rasyonel yapıları çerçevesinde biçimsel kurallarla işleyen bir işletmeye de ihtiyaç gösterir; yani, işin ve üretimin akılcı örgütlenmesi olan işletmelerin varlığıyla tanımlanır²⁹. Kâr isteğiyle akılcı disiplinin birleşmemesi, maceracı ve spekülâtif ticarî kapitalizm veya siyasetin yönlendirdiği kapitalizmi oluşturur; değişmez bir şekilde sermaye ve kesin hesaba dayalı rasyonel özel teşebbüs işletmeleri mümkün olamaz.

Nitekim, iktisadi hayata hakim olmaya başlamış olan bugünkü kapitalizm, eğittiği ekonomik öznelerin en uygununu, ekonomik dayanıklılığına göre seçmektedir. Buradan seçim kavramının limitlerini tarihi açıklama vasıtası olarak görmek mümkündür. Bunun için, kapitalizmin özelliklerine bu kadar iyi uyum sağlayan yaşama biçiminin ve meslek anlayışının seçilmesi, yani diğerleri üzerinde hakimiyet kurabilmesi için, önce açıkça ortaya çıkması, yalnızca tek tek bireylerce değil, bir bakış tarzı olarak insan grupları tarafından tanınması şarttır³⁰. O halde belli bir çevre ve dönemin ahlâki anlayışı olarak billurlaşan iktisat ahlâkı, tek ve dağınık kişi veya grupları değil, geniş ve yaygın bir çevrenin değer ölçülerini hedef alarak kütle ile yaygın ve içten temas çizgisini sürdürmelidir³¹.

Görüldüğü gibi Weber, evrensel olan kazanma güdüsünü ve per-kapitalist dönemdeki irrasyonel kurumların hangi şartlar altında rasyonelleştiğini ortaya koymaktadır. Buna göre Weber, geleneğin bu şekilde reddedilmesi, ekonomik faaliyetin değerlendirilmesi ve metodda görülen hızlı değişimin, ahlâki ve dîni itici güç olmaksızın meydana gelebileceğini iddia etmektedir.

İktisadi faaliyet tarzına etki eden tasavvurların, ideallerin ahlâk düsturlarının tümü, ekonomi zihniyeti ismini verdiğimiz muayyen bir ruh haleti ortaya çıkarır³². Weber, özellikle iktisadi faaliyetin

²⁹ Aynı eser, s. 62.

³⁰ Aynı eser, s. 22; Bendix, R., a.g.e., s. 55.

³¹ Ülgener, S., Zihniyet ve Din, s. 24.

³² Aynı eser, s. 25.

gerisindeki iktisat ahlâkı ile dinî inançlar arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmıştır. Weber, kapitalizmin manevî yapısının kendi deyişle ruhunun kaynağının Protestan ahlâkı olduğu ilkesinden hareketle Protestanlık ile kapitalizm arasındaki sebep-netice münasebetini göstermeyi amaçlamaktadır.

PROTESTAN AHLÂKI

Tarihin belli döneminde Orta ve Kuzey Avrupa'da ortaya çıkmış yeni bir Hristiyanlık yorumu ya da öğretisi olan Protestanlık, ortaya attığı öğretiyi normlarla tamamlamıştır; bir başka deyişle insan davranışını düzenleyen kurallar getirmiştir³³. Weber, Protestanlığın özellikle Kalvinci kanadının, kapitalizmin oluşumunda oldukça önemli olan telkin ve motifler yarattığı şeklindeki varsayımını doğrulamak hususunda araştırmalarını geliştirdiği üç yönden ilki olarak iktisadî tahlillere girişir. Bu iş için ilk olarak Protestanlığın çeşitli grupları arasında hızla kapitalizme doğru ilerleme yolundaki eğilimin delillerini göstermiştir. Bu meyanda reformasyonun dinî fikrilerinde kapitalizminin ruhunun menşeiini aramanın neden makul olabileceği hususunda bir dizi sebep zikretmiştir. Bunları aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür .

İlk önce, Petty, Montesquieu, Buckle, Keats ve diğer düşünürler, ticarî ruhun gelişmesiyle Protestanlık arasında bir yakınlığın olduğuna dikkat çekmişlerdir³⁴. Hatta bazı örneklerde, Protestanların ticaret ve sanayi alanındaki beceri ve kabiliyetleri seküler politikanın önemli bir konusu haline gelmişti. Meselâ Purusya askerî geleneğinin kurucusu Birinci Frederick William, Doğu Rusya'da Mennonitlerin, askerlik görevlerini yerine getirmeyi mutlak surette reddetmelerine rağmen, endüstrinin vazgeçilmez unsurları oldukları için onları istediklerini yapmakta serbest bırakmıştır. Ayrıca, Baden'de dinî bağlilik ile eğitimin seçimi arasındaki ilişki hakkında Weber'in, öğrencilerinden birine yaptırdığı çalışmanın sonuçları, Protestanların endüstriyel hayat biçimi ile uyumlu eğitim müesseselerini Katolıklara göre daha çok tercih ettiklerini ortaya koymuştur. Ampirik çalışmaların Katoliklerin Protestanlara nazaran iktisadî faaliyete daha az katıldıklarını gösterdiğini ifade eden Weber,

³³Şaylan, G., a.g.e., s. 11.

³⁴Bendix, R., a.g.e., s. 55.

yüksek okulda okuyan ve mezun olan Katoliklerin Protestanlara göre oranlarının bütün nüfus içinde çok düşük olduğunu belirtmektedir. Bunda herhalde zenginlik farklarının rolü olduğuna dikkat çeken Weber, Katoliklerin kendi arasında, özel olarak teknik alanda, iş ve ticarî mesleklere hazırlayıcı yüksekokul mezunlarının ve orta sınıf iş hayatına hazırlayan okul ve yüksekokul mezunlarının oranının çok çarpıcı bir biçimde buralardan mezun olan Protestanların çok gerisinde olduğunu belirtmektedir. Yine Weber, Kalvinci Protestanların iş ve idarî roller üstlendiklerini ve büyük ölçekli modern organizasyonlarda yer aldıklarını buna karşılık Katolik ya da Lutherci grupların insan bilimleri öğreten okulların sağladığı eğitimi tercih ettiklerini ve kendi zenaat kollarını korumada güçlü eğilim gösterdiklerini iddia etmektedir³⁵. Bu durumda, ülkenin dinî havası ve aile çevresinin yönlendirdiği eğitim ile kazanılan ruhsal özellikler, kişinin meslek seçimini ve daha sonraki mesleki kaderini etkilediği şeklinde bir nedensel ilişki ortaya çıkmaktadır³⁶. Weber ekonomik olarak gelişme gösteren bu bölgelerde, ekonomik alanda geleneksellikten kurtulma çabalarını, hem dinî geleneğe hem de bütün geleneksel otoritelere baş kaldırma eğilimini teşvik edici unsur olarak görmektedir³⁷.

Weber, Protestanların, azınlık olduğu bölgelerde yönetici bir grup karşısında yönetilen durumunda olan etnik ya da dinî azınlıkların gönüllü veya gönülsüz olarak etkili siyasî mevkilerden dışlanmaları gibi³⁸ muhtemelen ekonomik faaliyete sürüklenmeleri yolunda bir itici güç elde ettiklerini ifade etmektedir. Ayrıca bunların içinde en kabiliyetli olanların devlet hizmetinde çalışma fırsatı bulamamaları sebebiyle, kabiliyetlerini ekonomik alanda tatmin etme yolunda genel bir eğilim içine girmelerine karşılık, Almanya'daki Katoliklerin aynı şekildeki pozisyonlarından dolayı böyle bir eğilim içinde oldukları belirgin bir şekilde görülmemiştir³⁹. O halde Weber'e göre Protestanlarla Katolikler arasındaki farklı ilişkilerin belli başlı nedeni, onların sadece geçici dış tarihî-siyasî durumlarında değil, dinî inançların sürekli olan içsel özelliklerinde aranmalıdır. Böylece Weber

³⁵ Weber, M., a.g.e., s.38.

³⁶ Aynı eser, s. 39.

³⁷ Aynı eser, s. 36.

³⁸ Aynı eser, s. 39.

³⁹ Aynı yer.

mezheplerin iktisadi faaliyetleri ve eski iktisadi yapının dramatik olarak yıkıldığı yerlerde metoddaki hızlı değişme, ahlaki ve dini itici güç sayesinde meydana gelmiştir, demektir⁴⁰. Bu çerçeve içinde kapitalist dönüşüm ancak Protestan ahlakının egemen olduğu yerlerde ortaya çıkabilecektir.

Nihayet, Quaker ve Babtistler gibi bazı Protestan mezheplerine mensup olanların dindarlıklarının yanısıra zenginlikleriyle de ünlü olmaları bilinmektedir. Onyedinci yüzyıl boyunca bu grupların önde gelenleri, dünyanın günahkâr kullarının iş alanında birbirlerine itimad etmemelerine karşılık halkın kendilerini dindarlığın doğruluğuna yerleştirmeleri şeklindeki itimadlarından dolayı sevinçlerini ifade etmişlerdir⁴¹. Bu örnekler, dini değişkenin ekonomik başarıları belirlediği şeklindeki bir iddiayı ispatlamamakla birlikte, dini anlayışların insanların ve grupların davranışlarını etkileyip etkilemediği sorusunu ortaya koymaktadır.

Daha sonra Weber, Protestanlıkla kapitalist ruh arasındaki yakınlığın sadece değişen ekonomik şartlara bir uyum olup olmadığı meselesini incelemiştir. Bu konuya yaklaşım çerçevesinde Protestan ahlakının iktisaden geri bölgelerde hakim olduğu ya da gelişip büyüyen kapitalist ekonomiye rağmen Katolikliğin dominant olduğu ilk örnekleri bulmaya teşebbüs eden Weber, 18. yüzyılda Pennsylvania gibi geri bir bölgede gerçekten kapitalist ruhun hakim olduğuna işaret etmiştir. Buna karşılık Antwerp ve Florence gibi nisbeten önemli kapitalist gelişmenin olduğu bölgelerin Reformasyon boyunca Katolik kaldığını belirtmiştir. Kapitalist ruhun nisbeten bulunmadığı Virginia gibi güney kolonilerde de, püriten mezheplerce değil, Weber'in deyimıyla maceracı kapitalistler tarafından ranttiye işletmeleri olarak kurulmuştur. Böylece, Ortaçağlarda ticaret alanında en büyük atılımları yapmış, önemli ölçüde ticaret sermayesi biriktirmeyi başarmış bu şehirler bütün boyutları ile kapitalist dönüşümü gerçekleştirememişlerdir⁴².

Bu örnekler fikirlerin bağımlı bir değişken olarak alınamayacağı şeklindeki Weber'in vardığı sonucu bir başka şekilde ifade etmekte ve

⁴⁰ Aynı eser, s. 40.

⁴¹ Bendix, R., a.g.e., s. 57.

⁴² Weber, M., a.g.e., s. 75.

Protestan Ahlâk'ının ana problemine temas etmektedir. Weber'in temel mesele olarak gördüğü nokta, başkalarının hakikat diye kabul edilmiştir. Gerçekten, eğer Protestanlık iktisadî kazanç peşinde koşmayı kolaylaştırmışsa 16. yüzyılda en zengin bölge ve şehirlerin Protestanlığı kabul etmiş olmalarının makul olacağı görülür⁴³. Mamafih, yoğun dindarlık ve yoğun iktisadî faaliyet gibi birbirleriyle uyumsuz iki ayrı dünyanın ortak çizgide buluşturulmasından dolayı bu, Weber'in nazarında büyük bir paradokstu. Çünkü yoğun dindarlık ve ekonomik faaliyet, karşılıklı olarak birbirleriyle uyumsuz eğilimleri ifade ederler. Bugüne kadar ki tecrübeye göre, dinî bağlılık ekseriya dünyevî faaliyetlerin reddedilmesi ile birarada olmuş buna karşılık yoğun iktisadî faaliyet içinde bulunanlar da dinî kayıtsızlığa doğru bir eğilim göstermişlerdir. O zaman ekonomik açıdan yükselen sınıfların Ortaçağ kilisesinin bütün yaşayış üzerindeki kontrolünün; o dönemde pratik alanda az hissedilen, aslında çok rahat, birçok durumda şekli olan bir otoritenin, özel ve toplumsal hayatın bütün alanlarında gözlenebilir ölçüde etkili olan bir otoriteyi yani Protestanlığı niçin kabul ettikleri sorusu ortaya çıkmaktadır. Bunun cevabı, tahmin edilebileceği gibi hiç de basit değildir⁴⁴.

Katolik kilisesinin müsamahalı tutumuna -inançsız cezalandırma, günahkâra yumuşak davranma- karşılık Kalvintizm, özel ve toplumsal hayatın bütün alanlarında gözlenebilir bir düzenleme getirmiş; ekonomik olarak gelişmiş bu ülkelerde iktisadî açıdan yükselen burjuva orta sınıfı o zamana kadar bilinmeyen bu püriten tiranlığı benimsemekle kalmayıp üstelik savunmuştur⁴⁵. Gerçekten pek nadir bir şekilde hem kahramanlık hem yoğun dindarlıkla karakterize olan bu orta sınıf, asketik bir hayat biçiminin kabulü ve müdafasında kahramanca karakter hususiyetleri geliştirmişlerdir. Böylece Reformasyon döneminde yükselen orta sınıflar daha sonra iktisadî teşebbüslerin gelişmesinde yer alan sosyal grupların çoğunlukla temel karakteristiği olan nerede ise hedonist (hazcı) anlayışa yakın dinî kayıtsızlık ve pür kazanç duygusundan önemli ölçüde sapma göstermişlerdir⁴⁶.

Kısaca "Protestan Ahlâkı" nın amacının bu paradoksu

⁴³ Aynı eser, s. 36.

⁴⁴ Aynı yer.

⁴⁵ Aynı eser, s. 37.

⁴⁶ Bendix, R., a.g.e., s. 57.

açıklamak olduğu söylenebilir. Weber, Protestanlığın (Luther kolu hariç) metodik riyazetçi kanadı olan Kalvinizm ve onunla bir çizgide olmak üzere puritanizm ile kapitalist gelişme arasındaki bu koralasyonu kurduktan sonra Hristiyanlığın diğer mezhep ve tarikatlarına karşılık olarak da Kalvinizm'in ayrıncı kimliğini belirleme yollarını araştırmıştır. Weber, kapitalizmin gelişmesini Protestanlığın çıkışına ve getirdiği ahlak normlarına bağlamış bu yüzden de Protestanlığın belli tiplerinin, rasyonel iktisadi kazanç peşinde koşma lehinde güdülerin menbaı haline nasıl geldiğini göstermek istemiştir. Protestanlığın öngördüğü yaşama biçimi, insan ilişki ve davranışlarına yön veren kurallar, toplumda sermaye birikimini o zamana kadar mümkün olmayan düzeye çıkarmış; Reformasyon döneminde dünyevi faaliyetlere, müsbet dini-ahlaki anlam vermiştir. Weber'e göre, bu fenomenin anlaşılması için Reformasyonun bazı teolojik doktrinlerini tahlil etmek gerekir. Reformasyon döneminde halk, öldükten sonraki hayatta kendilerini neyin beklediği, bu bakımdan şanslarını iyileştirebilecek araçların neler olduğuyula ilgili oldukça hususi fikirlere sahip olmuşlar ve bu fikirlere uygun olarak yaşayış biçimlerini düzenlemişlerdir. Hayat biçimlerinin yönü, kıstının kendi kurtulmuşluğundan emin olmak için yerine getirmesi gerekli şartlarla ilgili olarak geliştirilen farklı fikirlerle değişmektedir; bu farklı fikirler, sosyo-kültürel çevrenin gelişmesi için önemli olmuştur⁴⁷. Weber'in hedefi, Reformasyon dönemindeki seküler ahlaki kavramların teolojik doktrinleriyle nasıl ilişkili olduklarını göstermek ve buradan yeni dünyevi eğilimin gerçekten dönemin dini fikirleriyle alakalı olduğunu doğrulamak şeklinde hülasa edilebilir.

Weber, dini öğretilerin yaşama üzerindeki etkisini incelemede resmî öğretilerle onun bu dünyada veya ahirette ödüllendirdiği gerçek davranışları ayırmıştır; ahlaki ve dini el kitaplarındaki teorik ve resmî öğretilerden ziyade, kaynağını dini inanç ve pratiklerden alan psikolojik motivasyonlarla ilgilenmiştir.

Weber kapitalist ruhun şekillenmesinde katkıda bulunan fikirlerin geri plânının ne olduğu sorusunun cevabının bazı Protestan gruplarda yattığını belirtmiş ve bu motivasyonları "ideal tip" ler şeklinde ayrıntılarıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre

⁴⁷ Aynı eser, s. 58.

Kalvinist, Pietist, Metodist, Baptist ve bu hareketten doğan mezhepler olarak bazı Protestan gruplarına mahsus yaşama "ethos" unun ideal tipini aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür.

Weber'in Protestan zihniyetinde Kader doktrini, Çağrı (meslek) kavramı, Asketizm (zahitlik) ve Rasyonel Asketik Kutsama doktrini oldukça belirgin bir şekilde dikkatini çekmektedir. Şimdi bunları Weber'in *Protestan Ahlakı* isimli çalışması çerçevesinde inceleyelim.

Aslında büyük reformcuların hiçbirinin, kapitalizmin ruhunu tahrik eden herhangi bir düşünceye sahip olmadığı bilinmektedir. Ancak Weber, onların doktrinlerinin gene de bu yönde zımnî güdüler taşıdığını göstermeyi ümit etmiştir. Özellikle bu durum "her ferdin kutsanmışlık durumunun Tanrının ezeli ve ebedi değişmez seçimiyle belirtildiği" şeklindeki Kalvinci kader doktrini ile oldukça açıktır.

Kader fikri, John Kalvin'in muhalifleriyle giriştiği doktriner münakaşaları çerçevesinde geliştirilmiştir. Kalvin'in dogmatik muhalifleriyle giriştiği polemikler boyunca öğretinin farkedilir biçimde artmasıyla süreç Kalvin'le ters bir boyut kazanmıştır. Kalvin'de tanrının laneti anlamında korkunç karar, Luther'deki gibi dini tecrübeden değil, düşünülerek, akıl yürütülerek edinilmiş ve dini ilginin insanlar yerine yalnızca Tanrıya yönelmesi doğrultusunda bir gelişmeye neden olmuştur. Kalvin'e göre Tanrı insanlar için varolmamış insanlar Tanrının isteği ile varolmuşlardır. Onun egemen buyruğuna dünyevi adalet ölçülerini uygulamak hadde tecavüzün ve inanç eksikliğinin bir delili olmaktadır. Buyruğu, ancak bizim de pay almamızı uygun gördüğü zaman anlaşılabilir ve biltnebilir. Bütün yaratıklar bir uçurumla Tanrıdan ayrılmışlardır ve Tanrı onlara yüceliğin şanını başka bir şekilde buyurmadıkça da ebedi ölüme layık olurlar⁴⁸.

Tek bildiğimiz, insanların bir kısmının kurtulacağı diğerlerinin belalanmış olarak kalacağıdır. İnsani iyakat ya da suçun bu kaderi belirlemede payı olabileceğini farzetmek, Tanrının ebediyetten bu yana değişmeyen mutlak özgür buyruğunun insani etkiler ile değişikliğe uğradığını varsaymak olur ki imkansız bir düşüncedir⁴⁹.

⁴⁸ Weber, M., a.g.e., s. 102-103.

⁴⁹ Aynı eser, s. 103.

Hiç kimsenin İlahî Takdirin kendini seçilmiş ya da lanetlenmiş olduğu hususunda hangi sıfatı layık gördüğünü önceden sezinlemeye ve değiştirmeye gücü yetmez. O halde bütün insanlar, kendi durumlarının seçilmiş ya da iflah olmaz bir günahkâr olarak takdir edilmiş olduğu hususunda zihni meşgulyette bulunmaksızın Allah'ın emirlerini bu dünyada yerine getirmeye çalışmalıdır. Kul, fiil ve hareketlerine Tanrının emrettiği biçimi vermekle ilahî takdirin kendini seçilmiş olmaktan başka bir sığata lâyık görmemiş olacağını düşünebilir. Çünkü Kalvinist inanca göre kulun temel hedefi Tanrının şanını yüceltmek olmalıdır. O halde Tanrı katında seçkin ve sevgili kul olma, dalgın bir inziva halinde içe kapanmakla veya feodal savruk bir yaşama düzeyinde döküp saçmakla ve gününü gün etmekle değil, çağrıldığına inandığı iş'de (meslekde) gösterişsiz fakat her dakıkaya hakkını veren disiplinli bir çalışma ile Tanrının şanını yüceltmekle mümkün olabilmektedir.⁵⁰ Nitekim Kalvanizm'in kader öğretisine göre ebedi insan cemiyetinde katı bir kast sistemi vardır. Bu kast sistemi içinde kişilerin pozisyonları ferdin bu dünyadaki hareketlerinden etkilenmeyerek ilahî kararlarla belirlenmiştir.⁵¹

Kalvanist, kendi seçilmişliğinin bilincini kendisi yaratır. Ancak bu her zaman seçilmişlik ya da günahın içinde boğulmuşluk seçeneği önünde düzenli bir öz denetim ile ayakta durur.⁵²

Görüldüğü gibi Kalvanist, gerisinde kökünü dinden alan bu ahlâki motivasyonla düzenli, metodik çalışmaya teşvik edilmiş; bu tür yaşamaya kayıtsız kaldığı sürece seçkin kul olmanın güvenliğini kaybetme korkusu ile sürekli tedirgin olmuştur. Bu psikolojik güdü ise Kalvanisti takip ettiği meslekte ilerlemeye zorlamıştır. Metodik rasyonel davranış, devamlı bir hayat düzeni ve felsefesi haline almış; disiplinli rasyonel iş ve meslek ethos'u geniş biçimde tatbik edilmiştir.

Netice olarak, Kalvanist, seçilmişliğinden emin olmak için kendini güçlü bir disiplin altında ve amaçlarını metodik bir şekilde takip eder bulmuştur. Eğer yaşayışında şüpheler yükselirse, bu sefer aynı ilacı dozu yükseltilmiş olarak almak suretiyle bunları gidermiş

⁵⁰ Ülgener, S., a.g.e., s.42.

⁵¹ Vernon, G., *Sociology of Religion*, New York, 1968, s.321.

⁵² Weber, M., a.g.e., s.115.

olacaktır. Bu suretle bizzat kişi tarafından şüpheler dindirilmiş, seçilmiş olmanın rahatlığı ve huzuruna kavuşulmuştur. O halde Weber, sayısız farklı tarihi faktörlerin etkileşiminin ortaya çıkardığı kompleks bir yapıda dinî güçlerle ilgili kısmı açıklığa kavuşturmaya gayret göstermiştir. Dinî inanç ve tecrübeden ortaya çıkan, yaşama biçimini yönlendiren ve bireyi sıkı sıkı orada tutan psikolojik güdüyü⁵³ araştıran Weber, bu müeyyideleri önemli bir dereceye kadar onların gerisindeki dinî fikirlerin hususiyetlerinden çıkarmıştır.

Weber, ilk iş olarak kesin uyarıcıların açığa vurduğu daha ziyade, 16. ve 17. yüzyıllarda püriten hareketlerdeki Kalvinci gelişme ile ilgilenmiştir. Weber, Kalvin'in orijinal formülasyonundan ziyade, 1647'deki "*Westminster Confesston*" daki cümlelerden alıntılar yaparak, daha sonraki dönemlerde püritenlerde görüldüğü gibi bu inancın sert ve müsamahasız tutumunu karakterize etmiştir. Bölüm IX (özgür irade üzerine) No: 3'de şöyle denmektedir :

"İnsan, günahkârlık durumuna düşmeyle, kurtuluşa eşlik edecek herhangi bir manevî iyiyi elde edebilecek her türlü irade kabiliyetini de tümüyle yitirmiştir. Öyle ki, tabii halindeki bir insanın, bu iyinin tamamen mukabili bir durumda olarak ve günaha bulanmış halıyla, kendi gücünü kullanarak kendi durumunu değiştirmesi ya da kendini bu iyiyeye hazırlaması kâbil değildir."

Bu buyruğun özünü açıklamak üzere "*Confesston*" un III. Bölüm ve No: 5 de şöyle denmektedir : "İnsanlığın hayat verilen bölümünü, dünyanın kurulmasından önce Tanrı belirlemiştir; kendi ebedî ve değişmez amacı ve kendi gizli niyet ve iradesinin keyfine göre, İsa'ya sonsuz şan bahşetmiştir. Bunu hür inayeti ve sevgisinden hareketle hiçbir inanç ya da iyi işlerin öngörüsünde bulunmaksızın veya yaratığında şart olarak bulunan herhangi diğer şeylerden dolayı değil, sadece kendi şanlı inayeti için yapmıştır"⁵⁴.

Kalvin'in Tanrısı, artık İncil'in şefkatli "baba" sı değildir; erişilmesi imkânsız mesafenin ötelinde, hikmetine akıl sır ermez olan, kula yalnız ve yalnız azamet ve şanını anma ve yüceltmeyi emreden hâkim, mütehakkım Tanrıdır⁵⁵. Böylece bu tanrının

⁵³ Aynı eser, s. 104-105.

⁵⁴ Aynı eser, s. 97.

karşısında insan, bir bakıma kendisi ile, kendi iradesi ile başbaşa, hiçbir ruhanî kişi veya örgütün, hiçbir otoritenin kendisine yardım elini uzatacak halde olmadığı yalnızlığın adamıdır. İnsanın yapabileceği hiçbir şey kurtuluşla ilgili olarak ona yardım edemeyecek ve kişi "seçilmiş" mi yoksa "atılmış" mı olduğunu bilmeyecektir⁵⁶. Fakat, kurtuluşa ilgi hayli fazla olduğundan, bu dünyada öteki dünyadaki kurtuluş durumu ile ilgili işaretler ya da göstergelerin olabileceği nosyonuna önderlik eden baskılar yükselmiştir. Yani bu fikir büyük bir gerilimi zımnen ifade etmektedir. Kurtuluşundan emin olmak isteyen insanların endişeleri ile ilgili pratik problemlerle yüzyüze gelmiş olan Paster, Şeytan'dan gelen bütün şüphelerle mücadele etmeyi tavsiye etmiş ve bu dünyada çok sıkı ve metodik çalışmayı önermiştir. Çalışmaya yatkınlık ve isteklilik, kutsanmışlık durumunu dışa vurmanın göstergesi olarak izah edilmeğe başlamıştır⁵⁷.

Tanrının buyruğu değişmez olduğuna göre, inayeti de lütfettikleri için vazgeçilmez, inkâr ettikleri için de erişilmezdir. Reform döneminde, insanların yaşayışlarındaki en önemli husus ebedî kurtuluş idi. İnsanlar, ebediyetten belirlenmiş kaderlerini karşılamak için, kendi yollarını tek başına katetmek zorunda kalmışlardır. Bu durumda onlara hiç kimse, sadece seçilmiş olanın Tanrının sözünü, ruhunda duyabilmesi sebebiyle hiçbir valz de yardımcı olamaz. Hiçbir kutsal ayın de Tanrı tarafından kendi şanını artırmak için, dikkatlice ifa edilmiş olsa bile Tanrının inayetini elde etmek için araç olamazlar. Kilise üyeliğinin tanrının emirlerine itaat etmeye zorlanmış olanlar ve (kurtuluşu elde etmelerinde bunun bir yararı olmasa bile) mahkûm edilmişleri de kapsamı sebebiyle, hiç bir kilisenin de yardımı olmayacaktır. Aynı şekilde bütün inançsızları hariç bıraksa bile, dîni belirsizliğin dehşetine sosyal yönden cemiyet harici bırakılma korkusunu eklediğinden dolayı, hiç bir mezhebî topluluk da yardım edemez. Nihayet, hiç bir Tanrı ; çünkü Hz. İsa'da yalnızca seçilmişler için ölmüştür. Tanrı, onlar için, onun şehadetini ebediyetten buyurmuştur. Yoksa Hz. İsa, ebedî ölüme mahkûm edilenleri kurtarmak için ölmemiştir⁵⁸. O halde Kalvinizm, diğer Hristiyan

⁵⁵ Ülgener, S., a.g.e., s. 41.

⁵⁶ Weber, M., a.g.e., s.104.

⁵⁷ Aynı eser, s. 114-118.

⁵⁸ Aynı eser, s. 104.

gruplarında geçerli olan kişilerin gelecekteki durumlarının yeryüzünde sürdürdükleri hayat tipleriyle ya da hususî dinî ritüellerin icra edilmesi ile belirleneceği veya etkileneceği fikrini reddetmiştir.

Protestanlığın kilise ve ayınların yardımıyla kurtuluşa ulaşmayı dışarda bırakması, Katoliklik'le arasındaki en temel farkı oluşturmaktadır. Katoliğin hayatı tipik olarak, günah, arkasından nedamet, günah çıkartma ve arınma, tekrar günah ve peşinden tekrar nedamet şeklinde inişli çıkışlı hareketlerin toplam görünümünü verir. Böylece Kalvinistin hayatında kaçınılmaz olan ve hiçbir biçimde yumuşamayan kaderi bağlı olduğu o büyük gerilimden kurtarmak mümkündür. Halbuki Kalvinist, günahlarının şuurunda olmasının sağladığı baskıdan kurtulma yolu ve çaresini bulabilecek bir fırsata sahip değildi, arkadaşça ve insanca tesellileri yoktu; bir Katolik ya da Lutherci gibi, zayıflık ve düşüncesizlikle geçen saatlerini başka zamanlarda artırmış iyi isteme ile telafî etmeyi ümit edemezdi. Onun hayatında, gerçek insanî tesellilere sahip Katoliklikteki günah, tevbe, pişmanlık, kefaret, affolunma güvencesi ve arkasından yenilenen günah döngüsüne yer yoktu. Dünyevî ceza yoluyla ve kilisenin kutsallığı sağlayan araçları ile bütün bir yaşayışın dengelenmesi mümkün değildi⁵⁹.

Tanrını azamet ve şanını yüceltme buyruğu, günün her dakikasına hakkını veren, bir düzen ve intizam içinde, çalışmak ve yaratmakla yerine getirilebilir. Böylece insan, disiplinli bir çalışma ile Tanrının şanını yüceltme uğrunda günahkâr kul durumundan ezelden seçilmiş kul sıfatına layık görülmüş olduğunu düşünerek, takdirin ne yönde tecelli etmiş olduğunu sezinleyebilir⁶⁰. Kalvin'in öğretilerine göre bir mü'min sadece gerçek inanç temelleri üzerine teselli bulabilir. Bu yüzden herkes, kendisinin seçilmiş olduğunu düşündüğü ve kendi kendine itimatsızlığın yeterli olmayan inancın bir işareti olarak yorumlanması sebebiyle şeytanın günâha teşvik etmesi olarak her şüpheyi reddetmesi gerektiği bir görev anlayışıyla sınırlıdır⁶¹.

Weber, dinî faaliyetin asketizm ve mistisizm başta olmak üzere tipik "virtuose" fenomenlere de önderlik ettiğine işaret etmektedir.

⁵⁹ Aynı eser, s. 117.

⁶⁰ Ülgener, S., a.g.e., s. 41.

⁶¹ Weber, M., a.g.e., s. 119-121.

Buna göre asketizm, iki farklı biçim kazanmıştır: Bir taraftan, kişinin dünyadan her türlü sosyal, siyasi ve ekonomik bağları kopararak kendisini sadece Tanrının hizmetine vakfetmesi anlamında dünyayı reddetmiştir; diğer taraftan da, dünya içinde ve ortasında yaşanan dünya-ıçî şeklinde olmak üzere farklı yollar takip etmiştir⁶². Weber'e göre ikinci şeklin en iyi örneğini bütün Protestan mezheplerin temel dogması olan "meslek" kavramı teşkil etmektedir. Yani Weber, aktif rasyonel bir yaşama metodunun dünya içine aktarılmasının Protestanlıkla mümkün olduğunu iddia etmektedir.

Buna göre meslek şöyle açıklanmıştır : Tanrı katında makbul olan tek yaşama biçimi, dünyevi ahlâkın manastır hücresinde zahitlik içinde geçirilmesiyle değil, yalnız ve yalnız kişiye dünyadaki konumu vasıtasıyla yüklenen vazifelerin ifasıyla mümkündür. İşte bu, onun mesleği olmaktadır. Meslek kavramıyla yeni olan yani Reformasyonun ürünü olarak görülen husus, dünyadaki rutin faaliyetlerin dinî bir önem kazanmış olmasıdır. Dünyevi faaliyetin bu şekilde ahlâki haklılanması Reformasyonun en önemli sonuçlarından biri olmuştur⁶³.

Görüldüğü gibi kendine güveni elde etmek için en uygun araç olarak yoğun meslek uğraşısı telkin edilmiştir. Ancak bu yoğun dünyevi etkinlik, dinî şüpheleri uzaklaştırıp kutsanmışlık durumu güvencesini verebilir. Böylece fertler Tanrının şanını yüceltme yolunda sosyal ve ekonomik olarak elit (virtouse) çevrenin niteliklerine sahip olmaları gerektiğine ve böylece seçilmişliğin işaretini elde edeceklerine inanmaya başlamışlardır⁶⁴.

Artık birey iktisadî faaliyette bulunmak için ilâhî çağrıya sahiptir. Madem ki herkes Tanrının yeryüzünde aletidir, o halde Tanrı krallığını dünyada kurma yolunda ekonomik vasıtalarla aktif bir şekilde çalışmalıdır. "*Kişi, kendisinin seçilmişler kategorisine ait olup olmadığını nasıl bilecektir*" sorusunu, asketik yaşama biçimi ve takdis doktrini çerçevesinde inceleyelim.

Asketizm, ferdin, kendisini ilahî iradenin bir aleti olarak

62 Freund, J., a.g.e., s. 197.

63 Weber, M., a.g.e., s. 80.

64 Vernon, G., a.g.e., s. 321.

hissetmesi suretiyle bu etkinliği idare edenin Tanrı olduğu Őuru ile birlikte dini ve ahlaki bir faaliyet içine girmesidir. Burada asketik yaşama biçimi, ferdin bütun yaŐayışının Tanrının iradesi doğrultusunda rasyonel planlanması demektir. Böylece kişi, kendi kutsanmışlık durumunu sürekli denetim altında tutması için metodik bir hayat düzenleniŐi çerçevesinde asketizmle dünyaya girmiş olmaktadır⁶⁵. Bu müniasebetle kendi kendini disiplin altına alma; çok çalışma, daha az önemli olduğu hissedilen faaliyetlerle oyalanmama demektir. Özdenetim sürecinde gelecek mükafaatler uğruna mevcut zevk ve tatminlerden vazgeçmeye büyük bir değer atfedilmiş olduğu hususu da çok önemlidir. Bunun gelecekte büyük bir prestij sağlayacağına inanılmıştır. Şüphesiz bu tür gayretlerin insanın böyle davranmaya çağrıldığı ilâhi emre uygun olarak Tanrının tasvibine sahip olduğu kabul edilmiştir⁶⁶. O halde kendini disiplin altına alma ve nefsi arzularından feragat etme, kapitalist sistemde iktisadi başarıya katkıda bulunan özellikler cümlesindedir. Bu özelliklerin Kalvinistlerde bulunması, Kalvinizm taraftarlarının ekonomik sistemde iktisadi başarıyı elde edebilecekleri ihtimalini artırmıştır.

Ekonomik başarının Tanrının ona tevcih ettiği inayetin görünür bir ifadesi olarak istenen ve tasvip edilen bir hareket şeklinde tanımlanması, iktisaden başarılı halkın birikmiş servetini, gelecekteki amaç uğruna mevcut tatminlerine yönelik harcamayı geciktirmesi, daha doğrusu tutumluluk, açıkça birikmiş servetin en uygun kullanımı olarak yeniden yatırım ve üretime kanalize edilmesi, başarılı ekonomik teşebbüsün yayılmasına önderlik eden olumlu hareketlerdi. Kârların işletmelerde yeniden yatırılması -ya da yeni işletmelerin tesis edilmesi- ahlâken onaylanmış olmaktadır. Richard Baxter bu durumu Şu şekilde dile getirmektedir :

"Eğer Tanrı sana, meşrû olarak diğer biçimde olduğundan daha fazla elde edebileceğin bir yol gösterirse, sen de bunu reddedip daha az kazançlı olan yolu seçersen, çağrıldığına inandığın "meslek" le ilgili amaçlardan birine karşı gelmiş ve Tanrının yeryüzünde aleti olmayı ve O'nun mükâfatlarını reddetmiş olursun"⁶⁷.

⁶⁵ Weber, M., a.g.e., s. 153.

⁶⁶ Vernon, G., a.g.c., s. 321.

⁶⁷ Aynı yer.

Ekonomik başarının elde edilmesinde mücadeleci ve arzulu olma, böyle bir sistem altında ahlâki olmaktadır. Bu tür bir başarı sırasıyla ekonomik ynden başarılı olan fertlerin aslında dini "elit" in mensupları olduğu inancına da katkıda bulunmaktadır. Çünkü bu durum, kendilerine olumlu pozisyonlarının göstergesi olarak dünyevi statü sembolü (para) sađlayacaktır⁶⁸. Kendi kutsanmışlığından emin olma hususunda Tanrı tarafından çağrıldığına inandığı "görev" de fasılasız çalışması istenmektedir. Yalnızca seçilmiş olan gerçek inanca sahiptir; yeniden doğuşa ve bunun sonucuna bağlı olarak bütün yaşıyışının kutsallığı ile Tanrının şanını, görünüşteki değil, hakikaten gerçek iyi işlerle artırmaya yalnız o muktedirdir⁶⁹. Dünya, Tanrının kendi şanına hizmet etmek için ve yalnız bunun için yaratılmıştır. Seçilmiş Hristiyan, zerine düştüğü kadarıyla, Tanrının buyruğunu yerine getirerek, O'nun şanını artırmak için belirlenmiştir. Kalvinistin bu dünyadaki etkinliği Tanrı'nın şanını yüceltmek olduğundan, bu özellik, çoğunluğun dünyevi yaşıyışının hizmetinde olan meslek uğraşısını da ihtiva etmektedir⁷⁰. Böylece, meslek öğretisi doğrultusunda, Tanrı tarafından verilmiş bir görevin rasyonel bir disiplin altında yerine getirilmesine bir değer kazandırılmaktadır.

Orta çağda ortalama bir Katolik, titizlikle geleneksel ödevlerini yerine getirmiş; bunun ötesinde "iyi işler" i, tabii olarak rasyonel bir yaşama biçimi ile zorunlu ya da en azından zorunlu gözüken bir bağlantı oluşturmamış ve daha ziyade bir dizi ferdi hareketler olarak kalmıştır. Katolik için kilisenin ayın kutsallığı, ona kendi yetersizliğini dengeleme aracı olarak verilmişti. Böylece ortalama insanın ahlâki davranış biçimi düzensizlikten ve sistemsiz karakterinden kurtulmuş ve bütün yaşıyış şeklini kapsayan tutarlı bir metoda ulaşmış oldu⁷¹. Ancak tutarlı bir düşüncenin yönlendirdiği hayat biçimi "tabii durum" un üstesinden gelebilir. Bu rasyonelleşme, reform geçirmiş inanca hususî asketik eğilimini vermiş ve aynı şekilde onun Katoliklikle hem yakın akrabalığının hem de özel karşıtlığının temelini oluşturmıştır⁷². Böylece Kalvinizm mezhebî aktif ve radikal bir akımı temsilcisi olarak bilinir; özellikle rasyonel, disiplinli

⁶⁸ Aynı eser, s. 322.

⁶⁹ Weber, M., e.g.e., s. 114.

⁷⁰ Aynı eser, s. 118.

⁷¹ Aynı eser, s. 117.

⁷² Aynı eser, s. 118.

bir iş ve meslek tutumunu Allah katında seçkin kul sayılmanın nişanesi olarak kabul etmekle kendini Protestanlığın başka kollarından ayırır.

Protestan ve özellikle Kalvinist gözü ile bakıldığında, Tanrı'nın kuldan istediği, inışli çıkışlı hareketler içinde daima tek kalmaya mahkûm iyilikler değil, bütün bir yaşama biçiminin kesintisiz olarak doğru kabul edilen yolda sistemli ve metodik düzenlenişidir. Günahkârlık halinde onu hemen düzeltmeye koşacak bir ruhanî sınıf söz konusu olmayınca, kulun kendisi doğru yoldan sapmamaya sonuna kadar dikkatli olacaktır. Bu ise rasyonel -metodik yaşamının bir sistem haline getirilmesi demektir. İşte Kalvinizm ile kapitalist ruh arasındaki yakınlığı açıklayan bu asketik eğilimdir.

ASKETİZM VE KAPİTALİST RUH

Weber, zamanın ahlâk derlemelerinde teorik ve resmî olarak okutulan ilgili teolojik öğretilerin insanların önüne koyduğu vaatler, önceden uyarılan tehlikeler ve buradan insanla Tanrı arasındaki ilişkinin belirlediği davranış biçimleri görüş açısından düşünülmesini göstermek istemiştir. Bu münasebetle de Weber, "ideal tip" bütünlüğü içinde ele aldığı Kalvinizmin dinî düşüncelerinin hakikatte fasılasız çabayı teşvik edip etmediği ve ortalama birey için etkin güdüler sağlayıp sağlamadığını görmek için, toplumun günlük yaşayış biçimine bakmanın gerekliliğini vurgulamıştır. Zihninde belli bir soruyla işe başlayan Weber, asketik Protestanlığın temel dinî fikirleri ile onun günlük ekonomik davranışla ilgili ahlâkî ilkeleri arasındaki ilgiyi anlamak için vaizlikle ilgili pratik tecrübelerden çıkmış püriten ahlâk üzerine yazılmış yazılara özel bir önem vererek incelemenin gereği üzerinde durmuş her şeyden önce ruhun kurtuluşu pratiğinden çıkan teolojik yazılara başvurmuştur.

Püriten edebiyatın en çok okunan kitaplarındaki bu yazılar, mezhep mensupları arasında yükselen sorulara çoğu kere cevap olarak ileri sürülen nasihât ve ikazlarla doludur⁷³. Daha doğrusu püriten ahlâkî teolojisine katkıda bulunan bu yazılar vaizlerin, kendi vaizlik faaliyetlerinin pratik tecrübelerine göre düzenlenmiştir.

⁷³Bendix, R., a.g.e., s. 61.

Weber, bu konuyla ilgili olarak asketik Protestanlığı pratik amacı bakımından bir bütün olarak ele almış ancak meslek kavramı için en tutarlı dini temeli oluşturan ve Kalvintizminin temsilcilerinden biri ve püriten ahlâk üzerine yazı yazmış diğer yazarlara göre temayüz etmiş olan Baxter'e -metoduna uygun olarak- tartışmasında merkezi bir yer vermiştir. Bu öğretilerle ilgili Weber'ın tahlillerini aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür.

Servet ve onun elde edilişi problemiyle ilgili olarak Baxter'in "*Saints' Everlasting Rest*" (Azizlerin Ebedî Huzuru) ve "*Christian Directory*" (Hristiyan Rehberi) isimli eserleriyle bu alanda diğer Kalvinist riyazetçilerin eserlerine müracaat ettiğimizde, servetin büyük bir tehlike olduğu, dünya malının insanı aralıksız çalışma ve yaratma çabalarından saptırduğu, böylece mal ve servet peşinde koşmanın -ilâhî huzurun eşsiz üstünlük ve önemi ile mukayese edildiğinde- boş olmakla kalmayıp aynı zamanda ahlâkî olarak şüpheli olduğu görülür. Bütün ciddiyeti içinde ifade edilen bu türlü ahlâkî prensiplerin belirleyici, kat'i ahlâkî anlam ve ilişkisini kavrayabilmemiz için onları daha yakından tetkik etmemiz gerekir.

Aslında ahlâkî olarak suçlanan ve Tanrı katında büyük günah olan, kazanılmış servetin üstüne yatmak, boş ve savruk yaşamak, mülkiyetin sağladığı rahatlık ve zenginliğin tembelleğe ve bedensel hazlara yol açtığı zevk, hepsinden önemlisi de "kutsal" hayatı elde etme çabasından ayrılmadır⁷⁴. Bol kazancın peşinde koşmaya ve servete, yalnızca böyle bir rahatlık tehlikesini beslemesi nedeniyle şüpheli bakılmıştır. İnsanın bu dünyada seçilmiş kul olması için, il ve hareketlerine Tanrının emrettiği biçimi vermesi, takdirin ne yönde tecelli etmiş olabileceğini sezip tecellinin o yoldan idrakine varması ve çağrıldığı görevde çalışması gerekir.

Zamanı boşa harcama, bütün günahlar içinde en başta gelen ve esas olarak da en ağır olanıdır. İnsan hayatının süresi, kendi seçilmişliğinden emin olmak için son derece kısa ve değerlidir. Eğlence, boş konuşma, lüks ve sağlık için yeterli olandan fazla uykuyla zaman kaybı ahlâkî olarak suçlanır. Bu öğretiler, Franklin'in "*vakti nakittir*" inin taşıdığı manaya sahip değildir. Ancak, bu ifadeler manevî bir muhteva taşımaktadır; madem ki kaybedilen her

⁷⁴Weber, M., a.g.e., s. 156-157.

saat Tanrının şanını yüceltme uğrunda uğraşından çalınmaktadır, o halde zaman, açık bir şekilde değer kazanmaktadır. Aktif olmayan düşünme de değersiz sayılmakta, hatta bir kimsenin çağrıldığına inandığı mesleği için gerekli olan zaman pahasına olduğunda ise doğrudan doğruya suçlanmaktadır. Çünkü bu, Tanrının iradesinin bir meslek içerisinde aktif bir şekilde icrasından daha az Tanrının hoşuna gider. Baxter'e göre mesleklerinde tembel olanlar, zamanı geldiğinde Tanrıya ayıracak zamanı olmayanlardır⁷⁵.

Baxter'in adı geçen temel eserlerinde, zor ve devamlı fiziki ya da fikri işin, bazan tutkulu biçimde telkin edildiği görülmektedir. Burada iki güdü müştereken faaliyet göstermektedir. İş, bir yandan Batı kilisesinde her zaman değerlendirildiği gibi, yalnız doğudaki değil bütün dünyadaki manastır kurallarına karşı kesin bir kontrast içinde kabul edilerek asketik bir çare veya araç olarak görülmüş, diğer taraftan da, püritenizmin "*temiz olmayan yaşama şekli*" diye isimlendirdiği hayat biçimini ortaya çıkaran bütün günaha dalma tahrıklarına karşı özel bir korunma aracı olmuştur⁷⁶. Bu ifadelerden açıkça görüleceği gibi, püriten riyazetçiler, dini şüphelere karşı olduğu gibi, zaman kaybı, boş konuşma, lükse dalma, fazla uyuma ve bütün cinsel tahrıklara karşı da bir koruma vasıtası olarak "*iş*" ve "*meslek*" i methetmişlerdir.

Püritenizmdeki cinsî asketizm anlayışı, manastırın anlayışından temel prensip bakımından ziyade derece olarak farklılık arzeder. Püriten evlilik anlayışının pratik etkisi, manastıra göre daha geniş bir alanı kapsamaktadır. Cinsel ilişkiye, sadece evlilik hayatında yalnız Tanrının şanını artırmak için Tanrı tarafından istenen bir araç olarak "*üretken ol ve çoğal*" emrine binâen izin verilir. "*Mesleğinde var gücünle çalış*" reçetesi, ahlâki değersizlik duygusu ve dini şüphelere karşı kullanıldığı gibi cinsel tahrıklara karşı da verilir⁷⁷. İnsanı iffetsiz zevklerle saptırmaması şartıyla evliliğe hoş görü ile bakılmıştır.

İş, her şeyden önce, Tanrı tarafından böyle emredilmiş olmasıyla bizatihi hayatın amacı olarak düşünölmeye başlamıştır. Aziz Paul'un

⁷⁵ Aynı eser, s. 158.

⁷⁶ Aynı eser, s. 159.

⁷⁷ Aynı eser, s. 158-159.

"çalışmayan yememelidir" öğretisi, şartsız olarak herkes için geçerlidir⁷⁸. Varlıklı olan da çalışmadan yememelidir. Çünkü ihtiyaçlarını karşılaması için çalışmaya ihtiyacı olmasa bile, fakirler gibi onun da boyun eğmek zorunda olduğu bir Tanrı buyruğu vardır. Servet, ilâhî emirden hiçkimseyi muaf tutamaz. Çünkü Tanrı, istisnasız herkes için, kabul edeceği ve çalışmak zorunda olduğu bir meslek hazırlamıştır. O halde emredilen yaşama tarzı, çağırıldığı "görev" de (meslekte) gösterişsiz fakat her dakikaya hakkını veren disiplinli bir çalışma ile Tanrının şanını yüceltmekten ibarettir. Tanrının istediği, kendi başına bir uğraşı değil, rasyonel bir meslek uğraşısıdır. Püriten meslek kavramında üzerinde durulan husus, her zaman mesleki asketizmin metodik özelliğidir; Luther'de olduğu gibi, Tanrı tarafından bir kez çizilen kadere razı olmak değildir. Çağırıldığına inandığı iş'te Tanrı buyruğunu icra etme şeklindeki kutsal misyona karşı isteksizlik, inayet eksikliğinin bir işareti olmaktadır⁷⁹. Bu bakımdan görüldüğü gibi, oldukça aktif bir hayat telakkisi, dinî bütünlükle ilgili püriten fikrin temel karakteristiğini göstermektedir.

Asketik iş ahlakının diğer öncüleri de, benzer şekilde kendilerini ifade ederler. Püriten riyazetçi Richard Steele *"The Tradesman's Calling"* isimli eserinde şöyle diyor : "Tanrı, bu dünyada her erkek ve kadını, hem kendileri hem kamunun yararı için, belirli bir meslek" te ilâhî buyruğu icra etmelerini emreder. Tanrı, herkese bir görev verip belirli yetkilerle donatmıştır. Eğer insan, mesleğiyle olan alâka ve zihni bağını koparırsa, bu durum kendisi için çok büyük bir kayıp olacaktır⁸⁰.

Diğer bir püriten riyazetçi John Bunyan *"The Pilgrim's Progress"* isimli çalışmasında şu duruma dikkat çekmektedir. "Kıyamet günü, insanlar yaptıkları işlerine göre sorgulanacaklardır. Kendilerine o zaman "inandınız mı ?" değil, "siz düzenli rasyonel bir meslek çerçevesinde muntazam, aralıksız çalışan mı yoksa sadece konuşan kimselerden misiniz ?" sorusu sorulacaktır"⁸¹.

⁷⁸ Aynı eser, s. 159.

⁷⁹ Aynı eser, s. 160.

⁸⁰ Bonne, A., *State and Economics in the Middle East*, London, 1955, s. 355.

⁸¹ Weber, M., a.g.e., s. 230.

İnsanın zevkine hizmet eden israf ve gösterişe yönelik her türlü harcamaya ahlâki olarak kuşkuyla bakılır. İnsan, sadece Tanrının şanıyla ona lütfedilen malların mutemedidir; kendisine emanet edilen her kuruşun hesabını vermek zorundadır. Bir kısmını, Tanrının şanı için kullanacağı yerde kendi zevki için kullanması, en azından tehlikeli sonuçlar ortaya çıkaracaktır. Bu yüzden insan, Tanrının yeryüzündeki irade ve buyruğunun aktif bir aleti olmaktadır. Kendisine emanet edilen mülküne karşı, ödev duygusu ile birlikte, mülk arttıkça Tanrının şanı için bunu kaybolmadan tutma ve durmadan çalışarak çoğaltma yükümlülüğü de artmış olacaktır⁸².

Dünyevî asketik Protestanlık, mülk sahibi olmanın verdiği tabii zevke var gücüyle karşı çıkmış; tüketimi, özellikle lüks tüketimi sınırlamıştır. Buna karşılık mal-mülk kazancını psikolojik olarak geleneksel ahlâkın yasaklarından kurtarmış, kazanç uğraşısının zincirlerini koparmış ve onu meşrulaştırmakla kalmayıp doğrudan doğruya Tanrının isteği olarak görmüştür. Şüphesiz, dünyaya dönük Protestan asketizminin menşesinde bedensel zevklere ve dünyevî mallara olan bağlılığa karşı başlatılan kampanya, rasyonel kazanç şekliyle mücadele olmayıp servetin irrasyonel kullanımına karşıdır. Bu rasyonel dışı kullanım, feodal zihniyette oldukça tabii gözükken bedenın putlaştırılması olarak lüksün dışı vuran şekillerinde örnekleşmektedir⁸³.

Diğer yandan, fertlerin ve toplumun yaşama amacı olarak Tanrı tarafından istenen rasyonel ve faydacı kullanım tasvir edilmektedir. İstenilen, mülk sahibinin küçük düşürülmesi değil, mülkün gerekli ve pratik amaçlara dönük olarak kullanılmasıdır.

Görüldüğü gibi, manastır çevrelerindeki asketik yaşayış biçimi "dünyaya dönük" bir karakter kazanmıştır. Yani çok çalışma ve iş gücünde, Tanrı tarafından çağrıldığına inandığı iş'te, tasarruf ve yatırımda, estetik ve kültürel mallara yapılan harcamadan nefsi uzak tutmada kendisini ifadelendiren asketizm piyasaya girmiştir. Böylece Protestan ahlâkı, yaşayış şeklinde düzen ve intizama yol açarak hayatı metodik aklılığa zorlayan psikolojik güdüyü sağlamış, hayatın rasoynelleşmesini büyük ölçüde başararak yeteneğe ve modern

⁸² Aynı eser, s. 162.

⁸³ Aynı eser, s. 171.

mesleklere engin bir değer vermiştir.

Ahlaki Öğretilerin Elit (Virtouse) Çevreden Kitleye Yayılması

Püriten edebiyatının ahlaki öğretileri elit bir çevre ile sınırlı kalmamış ve alta doğru süzülerek kitlenin davranışına etki etmiştir. Buna göre Weber'in zirve ve taban bölünüşü, dünyevi hayatın ödev olarak değerlendirilip ahlaki yönden tasvip edilmesi, Reformasyonun en önemli neticelerinden biri olmuştur. Böylece manastır ahlaki ile kitlelerin ahlaki arasındaki fark ortadan kalkmış, ahlakın parçalanması önlenerek züht yönlü metodik hayat tarzı kitle tarafından benimsenmiştir.

Yukarıda püriten edebiyatının bazı örneklerini vermek suretiyle Weber'in din sosyolojisinde ağırlık noktasını teşkil eden zirve taban bölünüşü, din açısından olduğu kadar sosyolojik açıdan da ilgi çekici özellikler taşımaktadır. Metodik yaşama biçiminin elit çevreden geniş halk kitlelerine yansması ve malolması hususunda, riyazetin her çeşidinin aynı etkinliği gösterdiği söylenemez. Dar bir hücre içinde, dışarıya sımsıkı kapalı, üstün vasıf ve yeteneklere sahip kalifiye çevreye hasredilmiş riyazet ile, tabana ve yığına açılmış haliyle hücre dışı riyazet pratiği başka şeylerdir. Katolik ile reformist Protestanlığın dünya görüşünü belirleyecek ve sonuç olarak Weber'e göre kapitalist zihniyetin biçimlenmesine varacak olan ayırım çizgi si de buradan geçmektedir⁸⁴.

Devamı Var

⁸⁴ Ülgener, S., a.g.e., s. 36-38.

BEY ' BİL-VEFÂ (VEFÂEN SATIŞ) VE BEY BİL-İSTİĞLÂL

Doç. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ

İslâm dini, faizli bütün çeşitleriyle ve bütün şekilleriyle şiddetle yasakladığından, iktisadi hayatta faizli işlemlere yer yoktur. Gerek alışverişte olsun gerekse karz ve diğer borçlanmalarda olsun, faizsiz işlem yapılması ve faizin şüphesinden bile kaçınılması dinî bir vecibedir. Meselâ, karz muamelesinde mukriz, ikraz ettiği ana paranın dışında, müstakrizden herhangi bir fazlalık veya herhangi bir menfaat sağlamayı şart koşamaz. Bu bakımdan mukriz, ikrazda bulunmanın karşılığı olarak dünyevî bir kazanç sağlayamamaktadır.

İslâm dini faizi yasaklamakta, bununla beraber ihtiyacı olan kimseye borç vermeyi ise, sevap sayıp teşvik etmektedir. Her ne kadar ikrazda bulunmak sevap sayılıp teşvik edilse bile, ihtiyacı olan herkesin istediği zaman faizsiz borç bulması çeşitli sebeplerle her zaman mümkün olmamaktadır: Özellikle iktisadi istikrarsızlıklar, toplumda çeşitli sebeplerle karşılıklı güvenin azalması gibi durumlarda, her ihtiyaç sahibinin istediği şartlarda istediği kadar faizsiz borç bulması her zaman mümkün olamamaktadır. Faiz de kesinlikle yasak olduğuna göre ihtiyacı olan herkesin istediği şartlarda faizsiz borç bulabilmesi için bazı çareler geliştirilmiştir. Bu çareler sayesinde ihtiyaç sahipleri faize girmeden ihtiyaçlarını giderecek borç paraları bulabileceklerdir. Bu şekildeki ihtiyaç sahiplerine belli ölçüde şer'î bir çıkış yolu olmak üzere selem satışlarına ruhsat verilmiştir. Bu konuda şer'î olarak ruhsat verilen selem dışında, bazı hukukî çareler de geliştirilmiştir. Şer'an özel ruhsatla caiz olan selem dışında faize karşı başka hukukî çarelerin geliştirilme sebebi, âcilen ödünç paraya ihtiyacı olan bir kimse için her zaman selem satışı yapmak, özellikle de bunun için alıcı bulmak mümkün olamamasından dolayıdır. Faize karşı geliştirilen bu hukukî çarelerden birisi de "bey ' bi'l-vefâ" dır.

1-Bey' Bi'l-Vefâ'nın Tarifi :

Bey ' bi'l-vefâ, tarafların kendi aralarında anlaşarak, semenin geri ödenmesiyle meblin de geri ödenmesi esasına dayalı olarak yapılan bir satışır. Bu satış Mecelle'de şöyle tarif edilmiştir :

"Bey ' bi'l-vefâ, bir kimse bir malı ahara semeni reddettikte geri vermek üzere şu kadar kuruşa satmaktır ki, müşteri mebli ile intifa eylemesine nazaran bey-i caiz hükümünde ve tarafeynin bunu feshe muktedir oldukları cihetle bey-i fasid ve müşteri mebli ahara satamadığı cihetle rehın hükmündedir"¹.

Bu satışa, bey ' bi'l-vefâ veya bey'u'l-vefâ denilmekle beraber, bey' bi'l-caiz de denilmektedir². Ayrıca, kaynaklarda bu satışa, Mısır'da "bey'u'l-emâne"³, Şam'da "bey'u'l-itâa" veya "bey'u'l-tâa" ve Şafilerce de "er-rehnu'l-muâd" denildiği belirtilmektedir⁴. Bunların dışında bu satışa, "bey'u'l-muâmele" de denilmektedir. Zira muamele borcun ribhidir. Bu satışta da borcun mukabilinde bir mal satılıp, o maldan müşteri istifade ettiği cihetle, bu satışa bu ad verilmiştir⁵.

Bu satışa "bey' bi'l-vefâ" veya "bey'u'l-vefâ" denilmesi, bu satışın, tarafların karşılıklı olarak semenin geri verildiğinde meblin de geri verilmesi konusundaki anlaşmaları hakkında ahde vefâyı tazammun etmesinden dolayıdır⁶.

2-Bey ' Bi'l-Vefânın Gerçekleşme Şekli :

Bu satış, baytın, müşteriye hitaben, "Şu malı sana şu fiyatı, semenini sana geri verdiğinde sentin de malı bana geri vermen şartıyla satıyorum" şeklindeki ifadesini, ya da yine baytın müşteriye hitaben, "Benim üzerindeki alacağına mukabil sana şu malımı, borcumu ödeyince geri benim olmak kaydıyla satıyorum" şeklindeki

1 Mecelle; md. 118.

2 Kâdihan, Fahrüddin Mahmud el-EZcundi el-Fergandî, Fetâvâ Kâdihan (Hindiyeye'nin kenarında), Beyrut-1980, II, 164; İbn Nüceym, Zeynulabidin b. İbrahim el-Misri, el-Bahru'r-Râik, Beyrut- (t.y.), VI, 8.

3 ez-Zeylai, Fahrüddin Osman b. Ali, Tebyinu'l-Hakâik, Bulak-1314,V, 184.

4 el-Haskefi, Muhammed Alaüddin, ed-Dürru'l-Muhtâr (İbn Abidin'in haşiyesinin kenarında), Beyrut-(t.y.), IV, 246.

5 İbn Abidin, Muhammed Emin, Reddu'l-Muhtâr, Beyrut-(t.y.), IV, 246; Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukuiki İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul-1967, VI, 126.

6 İbn Abidin, a.g.e., IV, 246.

ifadesini müşterinin de kabul etmesiyle gerçekleşir⁷.

Vefâen satışın bu gerçekleşme şekillerini birer misalle şöyle izah edebiliriz :

Paraya ihtiyacı olan A şahsı B şahsına, sementini geri verdiğiinde mebli geri almak üzere anlaşarak belli bir fiyatla bir malı satsa, aralarında vefâen satış vücuda gelmiş olur. A şahsı malın bedelini geri verdiğiinde, B şahsına satmış olduğu malı geri alır bu satış sonunda, A şahsı ihtiyacı olan parayı faizsiz olarak temin etmiş olur. B şahsı da, A şahsı malın bedelini geri ödeyinceye kadar bu maldan istifade etmiş olur.

Borca mukabil malın vefâen satılmasında ise, A şahsı B şahsına olan borcunu faizsiz olarak erteletmiş olmaktadır. Bu şekildeki satışta, B şahsına olan herhangi bir borcunu ödeme güçlüğü içinde bulunan A şahsı, B şahsına bu borç mukabilinde, borcunu ödeyince geri almak üzere bir mal satar; B şahsı borcu ödeyinceye kadar bu maldan istifade eder, A şahsı da borcunu faizsiz olarak erteletmiş olur.

Aslında her iki durumda da, B şahsı, A şahsından olan alacağına mukabil, alacağını tahsil edene kadar A şahsının bir malından istifade etmektedir. Mukrizin ikrazda bulunmasına mukabil müstakrizden, ödünçün dışında başka bir şart koşulmuş menfaat sağlaması caz olmadığından, bunu meşrû kılmak için, aralarında anlaşarak muvakkat bir satış muamelesi yapmaktadırlar. Bu satış da, borçlunun borcunu ödeyince, sementini verip mebli geri alması, yani alışverişin fesh edilmesi, fakat bu satışın fesh edilmesine kadar alacaklının (müşterinin) mebliden istifade edebilmesi esasına dayanmaktadır. Hanefî Fukahası, bu şekillerde cari olan vefâen satışın, faize (ribaya) karşı bir hile-i şer'iyeye olmak üzere halk arasında müteâref hale gelen bir satış şekli olduğunu söylemektedirler⁸.

Halk arasında müteâref olan bu satış, genellikle "*Tarla kırasız, para faizsiz*" diye ifade edilmektedir.

⁷ İbn Nüceym, a.g.e., VI, 8.

⁸ İbn Kâdi Simavna, Mahmud b. İsrail, Câmî'u'l-Fusuleyn, Mısır-1300, I, 334; Molla Hüseyin, Muhammed b. Feramuz, Düreru'l-Hökâm, İstanbul-1317, II, 207.

3- Bey ' Bi'l-Vefânın Hükümü ve Genel Esaslar :

Falze karşı bir hile-i şer'iyye olarak halk arasında müteâref hale gelen vefâen satışın hükümü konusunda Hanefî Fukahası farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hatta Hanefî fakihî el-Bezzâzî el-Kerderî bu konuda dokuz ayrı görüş bulunduğunu belirtmektedir⁹. Bazıları bu satışı rehin olarak kabul ederken, bazıları fasîd bir satış, bazıları sahîh, bazıları da akdin vücûda geliş şekline göre sahîh veya fasîd, ya da bazı yönlerden sahîh, bazı yönlerden fasîd olduğunu belirtmişlerdir¹⁰. Bu satışın mahiyetinin ve hükümünün daha iyi anlaşılması için bu konuda ileri sürülen görüşlerden bazılarını vermek istiyoruz.

Hanefî fakihlerinden bazılarına göre, bey ' bi'l-vefâ, aslında (hakikatî itibarıyla) rehindir. Zira bu satışta, mal müşterinin elinde mürtehinin elindeki rehin gibidir. Ona malik olamaz ve malikîn izni olmadan da ondan istifade edemez. Müşteri o malın (eğer satışa konu olan mal bahçe ise) meyvesinden yediği miktarı tazmin eder. Eğer bir borca karşılık vefâen satış yapılmışsa, malın helak olması durumunda, helak olan mala mukabil olan deyn sakit olur. Eğer malın bir kısmı helak olmuşsa, helak olan kısmının kıymeti kadar deyn sakit olur. Ayrıca, bayi borcunu ödediğinde, mebli geri alır¹¹. Bu yönleriyle, rehin ile bey ' bi'l-vefâ arasında fark yoktur. Her ne kadar, akdin tarafları bu işleme "bey'" demişlerse de bunların gayeleri rehin ve borcu tevsiktir. Zira, akdin taraflarından bayi, bu akiddan sonra, "mülkümü filan kimsese rehin verdim", müşteri ise, "filanın mülkünü rehin aldım" demektedirler. Hukukî tasarruflarda itibar, kullanılan ifade ve lafızlara değil, mana ve maksatlara olduğundan, bu işlem bey ' olarak isimlendirilse bile rehindir¹².

Nitekim bey ' bi'l-vefâ ile ilgili Mecelle'deki şu maddeler de onun her cihetten rehin hükümü taşıdığını¹³ gösteren yukarıdaki izahlar doğrultusundadır.

"Bey '-i vefâda bayi sement red ile mebli istirdad edebildiği gibi

⁹ el-Bezzâzî, Muhammed b. Muhammed el-Kerderî, el-Camiu'l-Veciz, (Hindîyye'nin kenarında), Beyrut-1980, IV, 405-410.

¹⁰ Taf. Bkz. el-Bezzâzî, a.g.e., IV, 405-410; İbn Nüceym, a.g.e., VI, 8-9.

¹¹ ez-Zeylai, a.g.e., V, 183; el-Bezzâzî, a.g.e., IV, 405 İbn Nüceym, a.g.e., VI, 8; İbn Kâdi Simavna, a.g.e., I, 334; Molla Hüsrev, a.g.e., II, 207.

¹² İbn Kâdi Simavna, a.g.e., I, 334; Molla Hüsrev, a.g.e., II, 207.

¹³ Ali Haydar, Hoca Eminzâde, Düreru'l-Hökkâm, İstanbul-1330, I, 665.

müşteri dahi mebli red ile semeni istirdad edebilir¹⁴.

Bey 'i bi'l-vefâdan sonra müşteri istediği zaman malı geri verip semenini alabileceği gibi, bayı dahi istediği zaman semenini geri verip ya da borcunu ödeyip malı geri alabilir. Bu konuda bir müddet tayin edilmiş olsa, buna riayet etmek mecburiyeti yoktur. Çünkü bey ' bi'l-vefâ lâzım bir akid değildir¹⁵.

"Bey '-i vefâ ile satılan mebli gerek bayı, gerek müşteri ahara satamaz"¹⁶.

"Vefâen satılan malın kıymeti deyne müsavi olduğu halde müşteri yedinde telef olsa, mukabilî olan deyn sakıt olur"¹⁷.

"Vefâen satılan malın kıymeti deynden nakıs olduğu halde müşteri yedinde telef olsa, kıymeti miktar-ı deynden sakıt olur; ve üst tarafını dahi müşteri bayiden alır ve istirdad eder"¹⁸.

"Vefâen satılan malın kıymeti deynden ziyade olduğu halde müşteri yedinde telef olsa kıymetinden deyn mukabilî olan miktarı sakıt olur; ve taaddi vuku bulmuşsa ziyadeyi dahi müşteri zâmın olur; ve eğer bila taaddin telef olmuş ise ol ziyadeyi müşterinin ödemesi lâzım gelmez"¹⁹.

Hanefilerden İmam es-Seyyid Ebû Şucâ ' ve oğlu ile İmam Ali es-Sağdı ve Kadı Ebu'l-Hasen el-Maturidi, bey ' bi'l-vefâyı rehin hükümünde kabul edenler arasındadır²⁰.

Bey ' bi'l-vefâ rehin hükümlerini taşımasından bazılarınca rehin sayılmakla birlikte, bazı yönlerden rehin hükümlerine münafi hükümler taşımasından dolayı, fukahadan bazılarınca rehin sayılmayıp, sahîh bir satış sayılmıştır. ez-Zeylai, bu konudaki fetvanın, onun sahîh (caiz) bir satış olduğu şeklinde olduğunu

¹⁴ Mecelle, md. 396.

¹⁵ Ali Haydar, Dürer, I, 664; Bilmen, Ömer Nasuhi, a.g.e., VI, 127.

¹⁶ Mecelle, md., 397.

¹⁷ Mecelle, md., 399.

¹⁸ Mecelle, md., 400.

¹⁹ Mecelle, md., 401.

²⁰ Kadihân, a.g.e., II, 164-165; ez-Zeylai, a.g.e., V, 183; el-Bezzâziya, a.g.e., IV, 405.

zıkretmiştir²¹. Bey ' bi'l-vefâyı sahih bir bey ' (satış) olarak kabul edenler, bu muamelenin, satışın (bey 'in) bazı hükümlerini netice verdiğini belirtip, buna da müşterinin mebiden faydalanmasını delil olarak gösteriyorlar²².

Mebiden faydalanmanın dışında, bey ' bi'l-vefâda, istiğlâl şartıyla (vefâen sattığı şeyin tekrar kendisine kiralanması şartıyla) vefâen satan kimse mebli müşteriye teslim ettikten sonra, bayın mebli müşteriden kiralaması caiz olması açısından da vefâen satış rehinden farklı olup, sahih bey ' hükmündedir. Zira, merhundan mürtehin faydalanamayacağı gibi, mürtehin rehni rahine icar da edemez. Eğer mürtehin rehni rahine icara verse, icare batıl olur²³. Mürtehinin rehinden faydalanması da rahinin iznine bağlıdır; rahin izin vermezse, mürtehin rehinden istifade edemez²⁴.

Bey ' bi'l-vefâda, hem müşterinin mebiden faydalanması hem de müşterinin mebli bayie kiraya vermesi caiz olduğundan, bu muamele (bey ' bi'l-vefâ) fukahadan bazılarınca rehin değil, sahih bir bey ' olarak kabul edilmiştir. Vefâen satışı sahih bir bey ' olarak kabul edenler arasında, İmam Necmuddin en-Nesefî başta olmak üzere Semerkand ulemasından bazıları sayılmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, ez-Zeylai de fetvanın bu yönde olduğunu zikretmektedir²⁵.

Kadihân'a göre ise, bey ' bi'l-vefâ "bey'" lafzıyla yapıldığından rehin olmaz. Bu durumda bakılır; eğer taraflar bu satışı yaparken sonradan fesh edeceklerini belirterek yapmışlarsa bu satış fasid olur; fesh edeceklerini belirtmezler, fakat satışı "bey ' bi'l-vefâ" "bey'u'l-caiz" lafızlarıyla yaparlarsa, İmameyne göre bu satış, lazım olmayan bir satıştan ibaret olur, satış da fasid olur; eğer satışı yaparken fesh şartını zikretmezlerde, sonradan anlaşmışları şekilde şartlarını belirtirlerse, bu alışveriş caiz olur ve anlaşmalarına uygun olarak sonradan koydukları şartlarını yerine getirmeleri gerekir²⁶.

²¹ ez-Zeylai, a.g.e., V,183-184; İbn Nüceym, a.g.e.,VI,8.

²² Aynı yerler.

²³ Ali Haydar, Dürer, I, 222-223.

²⁴ Mecelle, md., 750.

²⁵ ez-Zeylai, a.g.e.,V,183-184; el-Bezzâzi, a.g.e.,IV,406; İbnNüceym, a.g.e.,VI,8.

²⁶ Kadihân, a.g.e.,II,165; el-Bezzâzi, a.g.e.,IV,406-407.

Kadıhân'ın tercih ettiği görüş olduğu belirtilen²⁷ yukarıdaki zikrettiğimiz bu görüşün aynısını ez-Zeylaî, Hakim Şehid el-Mervezî'nin eseri olan "el-Kâfi" den nakletmektedir²⁸.

Hanefilerden bazılarına göre ise bu satış fasıddır. Zira her ne kadar akid yapılırken şart koşulmasa bile, akid yapıldıktan sonra akdin fesh edileceği şart koşulursa, İmam Azam'a göre akidden sonraki bu şart da akdin aslına lahik olacağından, bu satış fasıddır²⁹.

Gerek Kadıhân'ın tercih ettiği görüşte, gerekse zikrettiğimiz bu son görüşte, akdin fesh edileceğinin şart koşulması halinde akdin fasid olması, bey ' akdinin müvakkat olarak yapılmasından dolayıdır. Zira, bey ' akdinin müvakkat olarak yapılması akdin sıhhatına manidir³⁰.

Vefâen satışın hükmüne dair bunların dışında daha farklı görüşler de ileri sürülmüştür³¹. Biz burada son olarak bir görüş hakkında bilgi vermeyi uygun buluyoruz.

Hanefi fukahasından bazılarına göre vefâen satış, bir açıdan rehin, bir açıdan bey '-i sahit ve bir açıdan da bey '-i fasıddır³². Konunun başında vefâen satışın Mecelle'den naklen verdiğimiz tarifinden, Mecelle'de de bu son görüşün esas alındığı görülmektedir.

Buna göre vefâen satış, yukarıda belirttiğimiz gibi, vefâen satılan mala müşterinin malik olmaması; diğerinin izni olmaksızın birinin bu malı başkasına satamaması; her iki tarafın da aldığı bedeli geri vererek akdi fesh etme haklarının bulunması; vefâen satılan malın borca karşılık alınması ve bu malın telef olması durumunda değerinin borçtan düşülmesi, malın değeri karşılık gösterilen borçtan fazla ise, malın değerinden borç mukabilli olan kısmın sakat olup, fazlalığının tazmininin ise müşterinin taaddistle olup olmamasına

²⁷ İbn Nüceym, a.g.e.,VI,8.

²⁸ ez-Zeylaî, a.g.e.,V,184.

²⁹ el-Bezzâzi, a.g.e.,IV,407; İbn Nüceym, a.g.e.,VI,8.

³⁰ İbn Abidin, a.g.e.,IV,6; Ali Haydar, Dürer, I,604.

³¹ Taf. bkz. ez-Zeylaî, a.g.e.,V,184; el-Bezzâzi, a.g.e.,IV,407-410; İbn Nüceym, a.g.e.,VI,8-9.

³² el-Bezzâzi, a.g.e.,IV,409; İbn Nüceym, a.g.e.,VI,9; Ali Haydar, Dürer, I, 223-224.

bağlı oluşu yönleriyle rehın hükmünde olduğu gibi, bunların dışında aşağıdaki hususlarda da rehın hükmündedir :

a- Müşteri, vefâen satınaldığı malı başkasına satamadığı gibi rehın de edememesi,

b- Vefâen satış yapan tarafların ikisinin veya birisinin vefatı durumunda, varislerinin bu konuda onların yerine katm olmaları,

c- Vefâen satışta şuf'a carî olmaması,

d- Vefâen satılan akarın civarında bir akar satıldığında, (bu akara bitişik komşu olması veya su ya da yol hakkı ortaklığı bulunması halinde) sabit olan şuf 'a hakkının müşteriye değil, bayie ait olması,

e- Vefâen satışın tamam olmasında meblın müşteriye tesliminin şart olup (aynî akidlerden olması açısından rehinde olduğu gibi) meblın teslim edilmemesi halinde vefâen satışın da tamam olmaması,

f- Vefâen satılan malın tamir masraflarının bayie ait olması³³.

Vefâen satışın sahîh ve fasîd alışveriş olması yönleri hakkında yukarıda bilgi vermiştik.

Vefâen satılan malın muş'a ' (şayi hisse ile ortak) olmaması lazımdır. Binaenakıyh bir akarın hisseli şayiası vefâen bey ' ve teslim edilse fasîd olur³⁴.

Fasîd olarak vakti olan vefâen satışın hükmü, sahîh olarak vuku bulan vefâen satışın hükmü gibidir³⁵.

Vefâen satışın sıhhatında, mukabilî bulunan paranın satıştan önce bayie verilmesi şart değildir³⁶.

Bir satışın vefâen yapılmış olması ile bâten (kati olarak) yapılmış olması hususunda taraflar arasında ihtilaf vaki olsa, satışın vefâen yapıldığına delalet eden bir karine bulunmadıkça, söz satışın bâten yapıldığını iddia edenindir. Zira akidlerde asıl olan kati olarak yapılmış olmaktadır.

Böyle bir ihtilaf vaki olduğunda, her iki taraf da beyyine ikame etseler, akdın vefâen yapıldığını iddia edenin beyyinesi tercih edilir³⁷.

Fukahadan bazılarına göre vefâen satış sadece gayr-ı menkul

³³ Ali Haydar, Dürer, I, 223.

³⁴ Ali Haydar, Dürer, I, 665.

³⁵ Aynı yer.

³⁶ Aynı yer.

³⁷ Ali Haydar, Dürer, I, 669-670; Bilmen, Ömer Nasuhi, a.g.e., VI, 129.

mallarda sahih olur; menkul mallarda sahih olup almaması konusunda ihtilaf edilmiştir³⁸. Fakat, bu satış rehin mahiyetinde olduğu için, menkul mallarda da sahih görülmüştür ve müftâ bih görülen görüş de onun menkul mallarda da sahih olduğu şeklindedir³⁹. Bundan dolayı Mecelle'de vefâen satılan şey için mutlak olarak, "mal" tabiri kullanılmıştır⁴⁰.

Şahısların kendi mülkiyetindeki mallarda vefâen satış cari olduğu gibi, icareteynli vakıf müsteğallâta da vefâen ferağ (ferâğ bi'l-vefâ) cari olur. Şöyle ki, bir kimse icareteynli olarak tasarrufunda bulunan bir vakıf müsteğalli, vakfın mütevellisinin izni ile borcu karşılığında vefâen ferağ edebilir⁴¹. Buna göre meselâ, A şahsı B şahsına olan borcuna karşılık, icareteynli olarak tasarrufunda bulunan vakıf bir evi, borcunu ödeyinceye kadar B şahsına ferağ edebilir. Bu şekilde ferağ eden kimseye "fariğ", kendisine vakıf malının ferağ edildiği kimseye de "mefrûğu'n-leh" denilir.

İcareteynli vakıf müsteğallâta olduğu gibi arazi-y-i emiriyyede de hükümetin izni ile ferağ bi'l-vefâ usulü caridir⁴².

Vefâen satış ile vefâen ferağ arasındaki önemli bir fark, gerek vakıf müsteğallâta olsun, gerekse arazi-y-i emiriyyede olsun, vefâen ferağ olunan şey, mefrûğu'n-lehin elinde kendiliğinden telef olsa, fariğin mefrûğu'n-lehe olan borcu düşmez; mefrûğu'n-leh alacağını fariğden isteyebilir⁴³.

Osmanlıların son dönemlerinde gerek vakıf müsteğallâta olsun gerek arazi-y-i emiriyyede olsun ferağ bi'l-vefânın esasları bu konuda çıkarılan nizamnamelerle düzenlenmiştir⁴⁴.

³⁸ el-Bezzâzi, a.g.e., IV, 409-416; Molla Hüsrev, a.g.e., II, 208; el-Haskefi, a.g.e., IV, 248.

³⁹ af. bkz. İbn Abidin, a.g.e., IV, 248; Ali Haydar, Dürer, I, 224; Bilmen, Ömer Nasuhi, a.g.e., VI, 128.

⁴⁰ Ali Haydar, Dürer, I, 224.

⁴¹ Ali Haydar, Dürer, I, 667; Bilmen, Ömer Nasuhi, a.g.e., V, 35,36, VI, 129.

⁴² Aynı yerler.

⁴³ Aynı yerler.

⁴⁴ Bu konudaki nizamnameler hakkında taf. bkz., Halil Lütfi - Muhammed Ziyauddin, Me'haz Yahut Şerhli Kavânin ve Nizâmât ve Muharrerât ve Mukarrerât Mecmuası, İstanbul-1311, 768,801-802, 821-825.

4- Bey ' bi'l-İstiğlâl :

Bey ' bi'l-İstiğlâl, bir kimsenin (bayiin) bir malı tekrar kendisinin kiralaması şartıyla vefâen satmasıdır⁴⁵. Meselâ A şahsı kendi mülkü olan evini B şahsına semenini geri verdiğinde evi geri almak üzere 10.000.000 TL.na satsa ve evi boşaltıp B şahsına teslim ettikten sonra o evi tekrar kendisi B şahsından bir yılığına 1.000.000TL. kira ile kiralasa, bu muamele bir bey ' bi'l-istiğlâl olmuş olur⁴⁶.

Bu satışın hükmü konusunda Hanefî fukahası arasında farklı görüşler ileri sürülmüşse de⁴⁷, meblûn tahliye edilip, müşteriye teslim edilmesinden sonra, bayı o meblû malum bir müddet ve malum bir ücret ile kiralasa, bu kiralama (isticar) sahîh olup, ücret de lazım olacağına fetva verilmiştir⁴⁸.

İstiğlâlen satışta meblû tahliye ve teslim olunmaksızın kiralansa, ücret lazım gelmez. Fakat, karşılığında vefâen mal satınalınan borç yetim veya vakıf malı ise ecr-i misil gerekir.

Meselâ, bir kimsenin (A şahsının) diğer kimseden (B şahsından) istiğlâlen satış yoluyla satın aldığı evi tahliye ve teslim etmeden yine o kimseye (B şahsına) bir seneliğı 1.000.000TL.na icar edip de o kimse (B şahsı) dahil o evde otursa ecr-i müsemmâ (kararlaştırılan kira) lazım gelmeyeceğı gibi, ecr-i misil dahil lazım gelmez. Fakat bir kimse, mütevelliden ödünç aldığı vakıf para mukabilinde evini mütevelliyeye bey ' bi'l-istiğlâl yoluyla satıp, o evi tahliye ve teslim etmeden belli bir ücret ile belli bir süre kiralasa, oturduğu sürenin ecr-i mislini vermesi gerekir⁴⁹.

Bu satış, bey ' bi'l-vefâ ile isticar(kiralama)dan mürekkeb bir muameledir⁵⁰. Bu satışın sonunda, paraya ihtiyacı olan kimse, anlaştıkları bir müddet için vefâen satıp geri kendisi kiraladığı malına ödediğı kira mukabilinde, ihtiyacı olan ödünçü temin etmiş olmaktadır. Ya da yine bu kira mukabilinde borcunu erteletmiş

⁴⁵ Mecelle- md., 119; Ali Haydar, Dürer, I, 224.

⁴⁶ Ali Haydar, Dürer, I, 224.

⁴⁷ el-Haskefi, a.g.e., IV, 247-248; İbn Abdin, a.g.e., IV, 247-248.

⁴⁸ Taf. bkz. el-Haskefi, a.g.e., IV, 248; Ali Efendi, Çatalcalı Ali b. Muhammed, Fetâvây-ı Ali Efendi, (y.y.)-(t.y.), I, 323-325; Ali Haydar, Risaletü'l-Muvazaa ve'l-İstiğlâl, İstanbul-1316, 28-29.

⁴⁹ Ali Haydar, Risaletü'l-Muvazaa ve'l-İstiğlâl, 30-31.

⁵⁰ Ali Haydar, Dürer, I, 224.

olmaktadır. Vefâen satışta müşteri meblin semeni olarak verdiği para kendisine geri ödeninceye kadar ya da bayiden olan alacağı kendisine ödeninceye kadar mebirden faydalanmakta idi; bey ' bi'l-istiğlâlde ise semen olarak verdiği para veya bayiden olan alacağı kendisine geri ödeninceye kadar bayiden meblin kirasını almaktadır.

Vefâen satışta olduğu gibi, bey ' bi'l-istiğlâl da, mülk mallarda cari olduğu gibi, icareteynli vakıf müstegallât ve arazy-ı emiryyede de ferağ bi'l-istiğlâl şeklinde cari olmaktadır. Ferağ bi'l-vefâda olduğu gibi, ferağ bi'l-istiğlâlde da mütevellinin izni şarttır⁵¹.

Bey ' bi'l-istiğlâlde olduğu gibi ferağ bi'l-istiğlâlde de ferağ edilen akar, tahliye ve teslim edilmeden kiralansa bu kiralama **sahih** olmaz⁵². Yine, ferağ bi'l-vefâda olduğu gibi ferağ bi'l-istiğlâlde de, ferağ olunmuş vakıf akar kendiliğinden (yanma vs. gibi bir şekilde) telef olsa, buna karşılık gösterilen borç **sakit** olmaz. **Yani bu konuda** (malın telef olmasıyla borcun sakit olmaması konusunda) ferağ bi'l-vefâda olduğu gibi bey ' bi'l-vefâ ile ilgili hükümler geçerli olmaz⁵³.

⁵¹ Ali Haydar, Risaletu'l-Muvazaa ve'l-İstiğlâl, 31-32; Bilmen, Ömer Nasuhi, a.g.e., V, 35-36.

⁵² Aynı yerler.

⁵³ Aynı yerler.

KUR'AN-I KERİM'DE ZULÛM KAVRAMI

Doç. Dr. Veli ULUTÛRK

ZULMÛN LUGAT MANALARI

Zulûm mefhûmu Kur'an-ı Kerim'de çok geniş bir yer tutar. Bu kavram iman ve amel cihetinden geniş mânâlar içerir. Tesbitimizde yanılmamışsak, zulûm ve müştakları Kur'an-ı Kerim'de 280 den fazla geçmektedir. Bu sayıya zulûmle aynı mânâya gelen diğer kelimeler dâhil değildir. Biz bu çalışmamızda Kur'an-ı Kerim'e göre zulmün çeşitli muhtevalarını ele aldık, zulmü Kur'an'a göre iman ve davranış bakımından tasnife tâbî tuttuk, sonunda da yine Kur'an'ın ışığında zâlimleri ve zâlimlerin cezâsını işleyerek konuyu bağlamaya çalıştık.

ZLM kökünden zalm masdar, zulm ise masdar mânâsına kâtm isimdir. Zaleme fiili bazan doğrudan iki mef'ûle teaddî eder (geçer), bazan bâ harfî ile teaddî eder. Fe zaleme bhîhî gibi¹. Arab dilinde en eski lugatçilerden birisi olan İbn Fâris (395/1004), zulmün, iki kök mânâsı bulunduğunu, bunlardan birincisinin, ziyâve nûrun hilâfını, diğerinin de müteaddî (geçişli) olarak, "Bir şeyi kendi yerinden başka yere koymak" mânâsını ifade ettiğini belirtir. Arapların "Babasına benzeyen haksızlık (zulm) etmemiştir" sözünü örnek verir². Bu ikinci mânâda yani "Bir şeyi kendi yerinden başka yere koymak veya bir şeyi yerine koymamak" mânâsında hemen hemen bütün klâsik Arab lugatçileri ortakdılar³. Aynı yerlerde "Hastalığı olmadan kesilmiş deveye zulmedilmiş olur." "Kurdu çoban tutan zulmetmiştir", suyu vakitsiz içince, "su kabına zulmettim", "Bir yol tuttu sağa sola meyletmedi yani dönmeydi", "Kuyuyu uygun yere kazmamak" şeklindeki Arab atasözlerine yer verilir. Şu halde zulûm, lugat itibarıyla "ya bir noksan, ya bir ilâve yahut vaktini ve yerini

1 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, ZLM maddesi, VII, 373.

2 Mu'cemu Mekâyis'l-Luğa, III, 468-469.

3 Bkz. İbn Dureyd, Kitâbu Cemherati'l-Luğa, III, 124; İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, VII, 373; ez-Zebîdî, Tâcu'l-'Arûs, VIII, 383; Cevheri, es-Sihâh, ZLM maddesi.

değiştirmek sûretıyla bir şeyt kendisine mahsus yerinden başka bir yere koymaktır⁴. Bu kelime, doğru yoldan sapmak, sınırı aşmak mânâsına geldiği gibi, diğer taraftan "eksik yapmak" mânâsında bir çok âyette geçer. "Şu kendilerini temize çıkarırları görmedin mi ? Hayır, ancak Allah dilediğini temize çıkarır, onların kul kadar hakkı yemez (Lâ yuzlemûne fetilâ)" (Nisâ, 49). "Her İkt bahçe de yemişini vermiş, ondan hiç bir şeyt eksik etmemişti.." (Kehf, 33)⁵.

Zulmün bu lugavî mânâlarını Türkçemizde en geniş şekliyle "haksızlık" kelimesiyle ifade edebiliriz. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "(O zaman) kendisine zulmeden herkes, yeryüzünde ne varsa hepsi kendisinin olsaydı (azabdan kurtulmak için) onu fidiye verirdi. Azâbı gördükleri zaman, içlerinde pişmanlık duyarlar, aralarında adâletle hükmedilir, aslâ haksızlığa uğratılmazlar (lâ yuzlemûn) " (Yûnus, 54) buyrulur. Kur'an-ı Kerim'de bu mânâda pek çok âyet vardır⁶. Bu âyetten de anlaşıldığına göre, zulüm hak ve adâletin zıddıdır. Ayrıca zulüm, cevr mânâsına da gelir. Arapçada olduğu gibi Türkçede de zulüm, bunlarla birlikte gadr, sitem ve işkence mânâlarını da ifade eder⁷.

Bir şeyt yerine koymamak, hak yemek, eksiltmek, noksan yapmak, kısaca haksızlık, haddi aşmak, söz ve fiilde aşırılık, cevr, sitem, işkence mânâlarına gelen zulüm maddî ve mânevî bir hakka tecâvüzden ibâret olduğu için, günâhın büyüğüne de küçüğüne de kullanılmıştır. Nitekim "haddi aştığı hususta Âdem (a.s.) a zâlim dendiği gibi (Bakara, 35), İblis'e zâlim denmiştir. Halbuki bu iki zulüm arasında çok büyük fark vardır"⁸. Bu itibarla itikaddan amele çok geniş sâhâya şümûlü olan zulüm kavramını Kur'anın ışığı altında tasnif ederek inceleyeceğiz.

Bazı âlimler geniş bir tasnifle zulmü üçe ayırmışlardır :

1- İnsan ile Allah arasında olan zulümdür ki en büyüğü küfür, şirk ve nifaktır. Bundan dolayı Cenâb-ı Allah Lokman sûresinin 13. âyet-i kerimesinde Lokman'dan naklen şöyle buyurur : "Lokman oğluna öğüt vererek demişti ki 'Yavrum, Allah'a ortak koşma, çünkü

⁴ er-Râğib el-İsfahânî el-Müfredât fi Garib'l-Kur'an, s. 315.

⁵ Bu mânâda ayrıca bkz. Nisâ, 49.77.124; Enfâl, 60; Bakara, 281; Âl-i İmrân, 25; Yûnus, 47.54.

⁶ Bkz. Nahl, 111; Meryem, 60; Câfir, 17.

⁷ Hüseyin Kazım Kadri, Türk Lugatı, III, 465; Şemseddin Sâmî, Kâmus-ı Türkî, s. 918.

⁸ er-Râğib, el-Müfredât, s. 315-316; er-Râzi, et-Tefsîrü'l Kebîr, III, 91-92; et-Taberî, Câmi'ü'l-Beyân an Tevîl'l-Kur'an, I, 234.

şirk şüphesiz büyük bir zulümdür". Yine O, "İyi bilin ki Allah'ın lâneti zâlimlerin üzerindedir" (Hûd, 18) buyurmaktadır.

2- İnsanla insan arasındaki zulümdür ki bunu Cenâb-ı Hak şu kavliyle ifade buyurmuştur : "(Günâha dâir yol), ancak haksızlıkla yer yüzünde azgınlık ederek insanlara zulüm yapanlar üzerinedir. İşte onlara acıklı bir azâb vardır" (Şûrâ, 42).

3- İnsanın kendi kendisine zulmetmesidir. "Sonra kitâbı kullarımız arasından seçtiklerimize miras verdik. Onlardan kimisi nefsinde zulmedendir..." (Fâtır, 32).

İtikâdî ve amelî zulmün her türlü, gerçekte insanın kendisine yaptığı bir zulümdür. Çünkü insan zulme yeltendi mi, aslında ve öncelikle kendisine yazık eder. Öyleyse zâlim zulmünü kendisinden başlayarak ortaya koymaktadır. Bundan dolayı Hak teâlâ "(...) Allah onlara zulmetmedi; fakat onlar (küfretmekle) kendi nefislerine zulmediyorlardı" (Nahl, 33)⁹ buyurur. Şu halde zulüm, gerek inanç gerek davranış bakımından her türlü haksız ve yersizliğine içine almaktadır. Bu üç çeşit zulmü aşağıda ayrı başlıklarla daha geniş olarak ele alacağız.

KUR'AN-I KERİM'DE ZULÜM MÂNÂSINI İFÂDE EDEN DİĞER KELİMELER

Kur'an-ı Kerim'de yer yer zulmün değişik tondaki mânalarını ifade eden başka bir takım kelimeler daha vardır. Tesbitlerimize göre bunları aşağıdaki şekilde açıklamaya çalışacağız :

Bi ğayr-i Hak. Bi ğayri'l-Hak

Haksız yere mânâsına gelen, bi ğayr-i hak tabiri, zulmün "haksızlık" anlamında Kur'an-ı Kerim'in pek çok âyetlerinde geçer. "Allah'ın âyetlerini inkâr edenlere, haksız yere (biğayr-i hak) peygamberleri öldürenlere, insanlardan adâleti emredenleri öldürenlere elem verici bir azabı müjdele" (Âl-i İmrân, 21). Bu âyette Yahudilerin peygamberlerini öldürdükleri bildirilmektedir. Onların peygamberlerini zulmen öldürdükleri şu âyetlerde de ifade buyrulur : Bakara, 61; Âl-i İmrân, 112.181.155. Allah'a yalan ve hak olmayan

⁹ er-Rağb el-İsfahâni, s. 316; el-Firuzâbâdi, Besâir., III, 541-544.

söz isnâd eden kimseler de bu tür bir zulüm işlerler (En'am, 93). Haksız yere isyan ve saldırıda bulunanlar (A'raf, 33; Şûrâ, 42); haksız yere yeryüzünde azgınlık ve taşkınlıkta bulunanlar (Yûnus, 23) da bu tabirle anlatılan zulmü işleyenlerdir. "Surf Rabb'ımız Allah'dır" dediklerinden haksız yere (biğayrı'l-hak) memleketlerinden sürülüp çıkarılan muhâcirler (Hacc, 40), bu tabirle ifâde edilen bir zulme mâruz kaldıkları gibi, yeryüzünde haksız yere şımarıp kibirlenenler (Çâfir, 75) de bu tür bir zulmü irtikâb edenlerdir. Biğayr-ı Hak ifâdesi adı geçen âyetlerde bâzan bağy kelimesi ile birlikte kullanılır (A'raf, 33; Şûrâ, 42; Yûnus, 23).

Bağy

Bağy kelimesi de bazı muhtevalarda zulüm anlamını ifâde eder. Haksızlık etmek, azgınlık, her türlü tecâvüz, haddi aşma, aşırılık muhtevalarında zulüm mânâsına gelmektedir (Bakara, 173; En'am, 145.146; Nahl, 90.115; Kasas, 76; Sâd, 22.24; Şûrâ, 28.39.42; Hucurât, 9). Bağy kelimesi ve bu masdardan ism-i fâil olan bağiy, bazı âyetlerde 'adv ve bunun ism-i fâili 'âdi kelimesiyle yanyana, birbirine yakın mânâda kullanılır.

'Adv, 'Âdi, l'tedâ, Ya'tedi, Mu'tedi

"İsrâil oğullarını denizden geçirdik, Fir'aun ve askerleri zulmetmek ve saldırmak için (bağyen ve 'adven) onların arkalarına düştü (...)" (Yûnus, 90) âyetinde bu anlamdadır. Bu kelimeler, haddi aşmak, hakka tecâvüz etmek, hakkı ve Allah'ın sınırlarını çiğnemek ve haksızlık mânâlarında zulüm anlamı ifâde eder¹⁰. "(...) Yalnız erkek ve kadının Allah'ın sınırlarında duramayacaklarından korkarsanız, o zaman kadının (ayrılmak için) verdiği fidyeden (vazgeçmesinde) ikisine de bir günah yoktur. İşte bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Sakın bunları aşmayın. Kim(ler) Allah'ın sınırlarını aşarsa (yete'adde) işte onlar zâlimlerdir" (Bakara, 229). "Kim Allah'ın hudûdunu aşarsa (yete'adde) nefstine zulmetmiş olur (...)" (Talâk, 1). Zulüm mânâsıyla ilgili olarak bu madde bir çok âyetlerde daha geçmektedir¹¹.

¹⁰ Izutsu Toshihiko, Kur'an'da Dinî ve Ahlâki Kavramlar, Çev. Selâhaddin Ayaz, s. 231.

¹¹ Abdûlbâki Muhammed Fuâd, Mu'cemu'l-Mufehres., s. 449.

İsrâf ve Müsrif

İsrâf, haddi aşmak, aşırı gitmek, İsm-i fâili müsrif de günahlarda aşırı giden, haddi aşan ve taşkınlık eden mânâlarında zulmün ifâde alanlarına girmektedir. Şu âyetleri örnek olarak zikredebiliriz : " (Ey Resûlüm tarafımdan) de ki : "Ey (günah işlemekle) nefislerine karşı haddi aşmış (esrafû) kullarım ! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz; çünkü Allah (şirkten başka) günahları bağışlar. Şüphesiz ki O çok bağışlayandır, çok merhametlidir" (Zümer, 53). İmânını gizlemekte olan Fir'avn âilesinden mü'min bir adam da şöyle dedi : "Siz, Rabbim Allah'dır diyen bir adamı mı öldüreceksiniz ? Oysa size Rabb'inizden mucizeler getirmiştir. Bununla beraber eğer yalancı ise, cezası kendisine. Fakat doğru ise, sizi korkuttuğu azabın bir kısmı başınıza gelebilir. Doğrusu Allah haddi aşan (müsrif) her yalancıyı doğru yola iletmez" (Mü'min, 28). Bunlardan başka bazı âyetlerde de yine israf ve müsrif kelimeleri belirttiğimiz mânâlarda zulüm anlamı ifâde etmektedir¹².

'Azâb, 'azzebe fiili

Kur'an'da azab kelimesi ve 'azzebe fiili de bâzan zulmün ileri vardi olmuş bir şekli olan işkence ve işkence etmek mânâsında kullanılır. İnsanın insana dünyada yaptığı bu aşırı muâmele zulmün bu anlamdaki alanına girmektedir. " (Ey İsrâil oğulları) hatırlayın o zamanı ki biz sizi Fir'avn âlelerinden kurtarmıştık. Onlar size işkencenin (azâb) en kötüsünü yapıyorlardı. Bunda size Rabbiniz tarafından büyük bir imtihan vardı" (A'raf, 141). "Kapıya doğru koşuştular. Kadın Yûsuf'un gömleğini arkadan (çekip) yırttı. Kapının yanında kadının beytine rastladılar. (Hemen) kadın: "Senin âilene kötülük yapmak isteyenin cezası nedir ? Zindana kapatılmak veya acı bir şekilde işkence edilmek (azab) değil midir ?" dedi (Yûsuf, 25). Bu ve benzeri âyetlerde azab kelimesi zulmün işkenceye varan boyutlarını ifâde eder¹³.

Ezâ ve Fitne

Ezâ ve Fitne kelimeleri ve müştakları da yer yer Kur'an-ı

¹²Bkz. Âl-i İmran, 148; Mâide, 32; A'raf, 81; Yâ Sin, 19; Ğafir, 34; Yûnus, 12, 83; Enbiyâ, 9; Şuarâ, 151; Zuhuruf, 5; Duhan, 31.

¹³Bkz. Tâha, 47; Kehf, 87; A'râf, 167; İbrahim, 6; Ankebût, 10; Sâd, 41; Neml, 21; Nur, 2.

Kerim'de işkence derecesine varan zulüm mânâsında kullanılır. Bazan bu isimlerin fiilleri de işkence mânâsını ifâde eder. Şu âyet-i Kerîmede her ikisi de yer almaktadır. "İnsanlardan kimisi var ki "Allah'a inandık" der; fakat kendisine Allah uğrunda ezîyet edülince (üzüye), insanların işkencesini (fitne) Allah'ın azâbı gibi sayar. Ama Rabb'inden sana bir (yardım gelse), andolsun "Biz berâberdik" derler. (Sanki) Allah âlemlerin göğüslerinde bulunan (düşünceleri), (herkesten) daha iyi bilmez mi ? " (Ankebût, 10). Bu âyet-i kerîmede aynı zamanda Allah'ın azabının insanların işkencesine benzemeyeceği vurgulanıyor. Bunun için biz, yukarıda, âhiret azâbını dünyadaki işkence mânâsına olan azabdan yâni ileri bir zulümden -bu kayıtlı- ayrı tuttuk. Allah'ın azabına işkence demedik. Sonra âhiret azabı, müstahak olanlara Allah tarafından verilen bir cezadır. Adâletin tâ kendisidir. "Rab'leri onlara karşılık verdi : "Ben sizden kadın erkek, hiç bir çalışanın amelini zâyt etmeyeceğim. Hep birbirinizdensiniz. Hicret edenler, yurtlarından çıkarılanlar, Allah yolunda işkence edilenler (üzü), vuruşanlar ve öldürülenler elbette onların kötülüklerini örteceğim ve onları, altlarından ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Allah katında bir karşılık olarak (bu nîmetleri vereceğim). Karşılıkların engüzeli Allah katındadır" (Âl-i İmrân, 195). Bu mânâ da âzâ ve Yu'zi fiillerinin geçtiği başka âyetler de vardır¹⁴.

Yukarıda zikrettiğimiz fitne kelimesi ve bu kelimedeki fiillerin bazılarının, Kur'an-ı Kerim'de zulmün işkence mânâsına geldiğini belirtmiştik. Buna şu âyeti kerîmeyi misal verebiliriz: "İnanmış erkek ve kadınlara işkence edip (fetenü), sonra (yaptıklarına) tevbe etmeyenler (yok mu ?), onlar için cehennem azabı vardır" (Burûc, 10). Eğer tesbitimizde yanılmamışsak fitne kelimesi şu âyetlerde de işkence derecesine varan zulmü ifâde eder: Yûnus, 83; Nahl, 110; Ankebût, 10.

ZULMÜN CAHİLİYE ANLAYIŞINDAKİ YERİ VE KUR'AN'IN BU ANLAYIŞI ORTADAN KALDIRIŞI

Bir çok kavram gibi zulüm kavramına da İslâm, yeni mânâlar yükleyerek onu yeni, asli ve islâmî konumuna yerleştirmiştir. Putperest bir ortamda yaşayan müşrik Araplar, belki de kendi açılarından zulmü, "hiç sebep yokken yapılan bir haksızlık veya kötülük olarak" kabul ediyorlardı¹⁵. Bu itibarla kendi içertisinde

¹⁴Bkz. Âl-i İmrân, 111, 186; Nisâ, 16; İbrâhîm, 12; En'am, 34; Alzâb, 48.

¹⁵izutsu Toshitiko, K. Dîni ve Ahlâki Kavramlar, s. 226.

buldukları zulmün farkında değillerdi. Allah'a şirk koşmanın büyük bir zulüm olduğunu kavrayamıyorlardı.

Putperestler, bu yüzden olsa gerek, Hz. İbrâhîm'in, putları kırmasını, -enteresan bir anlayışla- zulüm olarak nitelemişlerdir. "Bunu tanrılarımıza kim yaptı ? Muhakkak o zâlimlerden biridir" dediler" (Enbiyâ, 59). Halbuki şirkın hakikatte ve hakikat karşısında hiç bir yeri yoktur. Hattızâtında alıştırılmış ve topluma benimsetilmiş bir zulmü; meşrû bir düzenmiş gibi gösterip buna karşı çıkanları, fitne, fesât çıkarmakla ve nankörlükle itham etmek, safderun halk yığınlarını zâhîren aldatarak kendi yanına destek almak, yine kadîm bir câhîlîye anlayışıdır ve bir Fir'avn taktığıdır. Hz. Mûsa ve Hârûn (a.s.), Fir'avn'ı bir Allah'a iman ve ibadete çağırıp İsrâîl oğullarını kendileriyle beraber göndermesini isteyince, Fir'avn dedi ki, "bîz seni, içtimizde bir çocuk olarak yetiştirmedik mi? Ömründen nice yıllar aramızda kalmadın mı ? Ve sonunda o yaptığını da yaptır, sen nankörlerden (biri) sın" (Şuara, 18-19). Halbuki Fir'avn bu sözüyle İsrâîl oğullarına yaptığı büyük zulmü gizliyordu. Onların oğullarını kesip kadınlarını sağ bırakacak derecede onlara zulmü reva görmüştü. Bu yüzden Mûsâ (a.s.) onun sarayına düşmüş ve Cenab-ı Hakk'ın baş edilmez hikmet dolu ilâhî mekrî ile onun sarayında yetişmişti. Fir'avn, Mûsâ (a.s.)ın kendi zulmü neticesinde kendi âlesî içinde yetişip büyümesini nimet diye onun başına kakıyordu. Bu kendisinin daha önceki eşine rastalanmaz zulmünün netisi idi. Bu zulmü İsrâîl oğullarına tatbik etmeseydi, Mûsâ (a.s.), Fir'avn'ın sarayına düşmeyecekti. İşte Mûsâ (a.s.), dibinde eşine ender rastlanan bir zulmün bulunduğu bu nimetlerin mâhiyetini, Fir'avn'ın önünde bir çırpıda tahlîl ediverir. "O başuma kaktığın nimet de İsrâîl oğullarını köle yapman (yüzünder) dir" (Şuara, 22). Demek ki, eski ve yeni câhîlîye anlayışındaki zâlimler , yaptıkları zulümlerin neticesini nimet diye alkışlattırabilirler. Yâni asıl kendilerinin bir haksızlık, bir zulüm üzerinde bulduklarını unuturlar. Çünkü ferdi ve sosyal alışkanlıklar, insanların düşünce ve davranışlarına menfî tesirler icra edebilir. Öncekilerden görülen düşünce ve davranışlar, çoğu zaman taklitle bentimsenir, doğru veya yanlışlığı kalabalık halk kitleleri tarafından fark edilmez hale gelir. Çünkü bu görenekler toplumun müşterek kültürü vasfını iltisab etmiştir. Artık çok ender, fitratı bozulmamış kafalar, bu müştereklerin doğru veya yanlışlığını muhâkeme konusu yapabilir. Bu kimselerin başında elbetteki, en büyük inzulapçı şahsiyetler olan peygamberler gelir. Çoğunluk

atalarının izinde olmayı bir haklılık sebebi olarak ileri sürerler. İşte şirkin temelinde de bu tür bir taklid yatar. Bundan dolayıdır ki Kur'an-ı Kerim, böylesine muhâkemesiz, mantıksız gerçeğe dayanmayan bir taklidi reddeder. "Onlara Allah'ın indirildiğine uyun, dense, "Hayır, biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol) a uyarız" derler. Peki ama ataları bir şey düşünmeyen, doğru yolu bulamayan kimseler olsalarda mı ? (atalarının yoluna uyacaklar)" (Bakara, 170). Bundan dolayıdır ki Kur'an-ı Kerim insanları düşünmeye, akıllarını kullanmaya, doğru olana, gerçek olana inanmaya çağırır¹⁶. "Ey kitab ehli, neden İbrâhim'in yahudi veya hristiyan olduğu hakkında tartışıyorsunuz ? Oysa Tevrat da İncil de ondan sonra inmiştir. Düşünmüyor musunuz ?" (Âl-İ İmrân, 65). Ulûhiyet konusunda İslâm'da ise, hak ve hakikat nazarında bir tek yaratıcı ve bir tek Rabb vardır. O halde ulûhiyete lâyık ve ehil olan zat da odur. Yaradılmışların ulûhiyette aslâ bir ortaklığı olamaz.

Câhiliye düşüncesinde zulmün tabii bir icraat olarak kabul edildiği de anlaşılabilir. Çünkü baskın ve talanlarda ele geçirilen mal ve canı meşrû bir mülk kabul eden bir zihniyet için bu durum pek de garip sayılmayabilir. Câhiliye Arab şûrinde zulmü meşrû gösteren izlere rastlanabilmektedir. Ünlü câhiliye şâiri Züheyr (608), muallakasında Damdam oğlu Husayn için, şöyle der :

جرى متي يظلم يعاقب يظلمه سرعاً ولا يهد بالظلم يظلم

"O cesurdur. Zulme uğratılacak olursa çarçabuk zulümle mukâbele de bulunur. Zulme uğratılmayacak olursa kendisi zulme başlar"¹⁷. Yine O hikmetlerinden bir beytinde şöyle der :

ومن لم ينر عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لم يظلم الناس يظلم

"Havuzunu (oymağını veya nâmusunu) silâhiyla muhâfaza etmeyenin havuzu yıkılır (harîmi çığnenir). İnsanlara zulmetmeyene zulmedilir"¹⁸. Yani gücü yeten zulmeder, etmelidir. Eğer zulmetmezse, kendisine zulmedilir, demekle o günkü câhiliye toplumunda zorbalığın, kuvvetin hüküm sürdüğü ifade edilmiş oluyor. Eğer bugün de sarâhaten değilse bile zımnen toplumların durumu böyle ise,

¹⁶ Bkz. Bakara, 38; Âl-İ İmrân, 118; En'am, 32.151, A'raf, 169; Yunus, 16.

¹⁷ Şerafeddin Yalçınkaya, Yedi Askı, el-Muallakatu's Seb', s. 26, 43. beyit.

¹⁸ Aynı eser, s. 27, 57. beyit.

böylesi toplumların nasıl bir câhiliye çizgisine düştükleri anlaşılır. Halbuki maddeten zayıf bile olsa haklı olanın kuvvetli olması gerekir. İşte bu ölümsüz doğru ölçüyü insanlara Kur'an getirmiştir. Herkes, kuvvetli zayıf istisnâsız, doğru olan Kur'an ölçülerine yani kânûna saygılı ve bağlı olmakla yükümlüdür. İşte gerçek medeniyet ölçüsü de budur. Yoksa insanların yaratılışında vardır diye, kötü temâyüllerin, başkalarının hak ve hukûkunu dinlemeden tatbik sâhâsına çıkarılması, ortada nizam ve medeniyet diye bir şey bırakmaz. O zaman ortalığı anarşi kaplar. Nitekim bu durumun bir tesbiti olsa gerek ki, yine filozof şâir Mütenebbî (354/915), şöyle der :

و الظلم من شيم النفوس وان تجد ذا عفة فللمة لا يظلم

"Zulüm beşerî nefislerin fıtratında mevcûd bir husûsiyettir. Arada müstasnâ olarak bir iffet sâhibi geçinen bulur ve görürsen, elbette onun da bir maksadı ve menfaati vardır da ondan zulmetmiyordur". Mütenebbî bu beytiyle câhiliye zihniyetini gayet güzel ortaya koyar.

Evet insanın fıtratında iyi ve kötü temâyüller vardır. Çünkü Cenâb-ı Allah, "*Nefse fücûrunu ve takvasını (ısyânını ve itâatını) ilhâm etmiştir*" (Şems, 8). Fakat Allah insanı bu dünyâda imtihan ediyor. İnsan nefisine hâkım olacak, takvâ yolunu tutacaktır. Allah insana her iki yöne kâbiliyet vermiş; fakat insanın kötülük yolunu tutmasına razı değil, takvâ yolunu tutmasına râzıdır.

Câhiliye anlayışında, ister haklı ister haksız olsun, yakın kan akrabâsını kayırma duygusu vardır (hamiyyet'ül-câhiliyye). Bu bir câhiliye gayretidir. Halbuki İslâm bunun yerine, hakkı, hakikatli ve adâleti getirmiştir. En yakınından da olsa haksız bir davranış kabul edilemez. "*Ey inananlar, eğer imana karşı küfrü sevyorsanız babalarınızı ve kardeşlerinizi veliler (dostlar) edinmeyin. Sizden kim onları dost tutarsa, işte zâlimler onlardır*" (Tevbe, 23). "*Allah katında en şerefliiniz (Allah'ın yasaklarından) en çok korunmanızdır*" (Hucurât, 13). Şu halde yardım edilmeye hak kazanan, ancak haklı olan ve Allah'ın râzı olduğu takva yolunu tutanlardır. Üstünlük hakdadır, kuvvet haktadır. Haklı olan İslâm'da kuvvetlidir. Herkes haklılığı nisbetinde kuvvet kazanır. Bu durum ise, kânûna riâyetin yani kânun hâkimiyetinin ve meşrûluğun esas olduğunu gösterir. Çünkü İslâm toplumlarının hak ve değer ölçüleri ilâhî yasalarla

belirlenmiştir. Yine bundan dolayıdır ki, haksız olan, zâhiren ve maddeten kuvvetli de olsa kânun (şeriat) karşısında zayıftır. Çünkü haksızdır. Kim olursa olsun herkes kuvvetini kânûna uygun (yâni meşrû) davranışından alır. Onun içindir ki, câhiliye ölçüleri İslâm'da geçmez, mülgâdır, ayaklar altına alınmıştır. Bununla birlikte, Kur'an toplumda -ki o bir merhamet toplumdur- gerçekten en çok iyilik kötülere yapılır, en çok iyiliği kötüler görürler. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.v.), "(Ey mü'min) Mü'min kardeşine ister zâlim olsun, ister mazlûm olsun, yardım et!" buyurmuştur. Birileri :

-Yâ Rasûlallah, şu mazlûm olan kişiye yardım edebiliriz; fakat o zâlîme nasıl yardım edertz ? diye sordular. Rasûlallah (s.a.v.)

- "Zalimün iki elinin üstünü tutarsın ! (Yani onu zulmünden men edersen), diye cevap verdi"¹⁹.

ZULMÜN ÇEŞİTLERİ

I- İNANÇTA ZULÛM

İtikâdi konularda insanın yerli yerince bir imâna sâhip olmaması da bir çeşit zulûmdür. İman konularının başında ise elbette ki Allah'a iman konusu gelir. Ulûhiyeti Kur'an'ın tanıttığı, zât, sıfât ve fiillere göre tanımamak, kişiyi bu en mühim mes'elede zulme saptırır²⁰.

a) Şirk en büyük zulûmdür

Yukarıda da işâret ettiğimiz gibi Lokman sûresinde Lokman (a.s.), oğluna öğüt vererek demişti ki : "Yavrım, Allah'a ortak koşma, Çünkü şirk büyük bir zulûmdür" (Lokman, 13). Şirk Allah'a zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ortak tutmak demektir. Çünkü Cenâb-ı Allah zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde birdir. Onun eşi, benzeri, dengi ortağı, oğlu yoktur (İhlâs, 1-3). Hiç bir şeye muhtaç değildir. Herkes ve her şey O'na muhtaçtır. Her şey varlığını ondan alır. İhtiyaçlarını ondan temin eder (Samed). O tek yaratıcıdır, yaratılmışlara rızık veren, onları besleyip büyütüp yetiştiren onların gerçek sâhibidir (Rabb). Öldüren dirilten de O'dür. Şu halde Kur'anda bu ve benzeri vasıflarıyla tanıtılan Cenâb-ı Hakk'ın rubûbiyeti (Rabb oluşu), ona ulûhiyeti (ilâhlığı, mâbûdluğu, kendisine kul olmayı)

¹⁹Buhârî, Mezâlim, 4.

²⁰Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor ? isimli kitabımıza bkz. Çağlayan A.Ş. İzmir, 1985.

gerektirir. Mâdem ki her şey onun yarattığıdır, o halde gerçekte her şey onun mülküdür. Çünkü bir şeyin hakiki mülkiyeti onu yaratmakla elde edilir. Allah'tan başka her şey onun yaratmasıyla varlık sahnesine çıkmışlardır. Onun mahlûkudurlar (yaratığı). O halde her şey gerçekte O'nun mülküdür. Binâenaleyh yaratılanlar, onun mülkû abdî (kulu, kölesi) olduklarını itiraf edip, yâni onu tanıyıp, tapılmaya (ulûhiyete) o lâayık olduğu için, ibâdetlerini (kulluklarını) sâdece ona yöneltmelidirler. Bu beşerin ulûhiyetle en tabî ve en fitrî bir münâsebetidir.

İnsanın bu ilk vazifesidir. Yâni Kur'an'ın tanıttığı gibi Rabb'ini tanımak ve kulluğunu ona onun istediğı şekilde yapmak. İnsan hayâtındaki bu en önemli ve en baş mes'elesini yerince ve gereğince anlayamaz, kalbine, bütün benlik ve şuûruna yerleştiremezse, artık hayatta kuracağı bütün sistem tutarsız olacak, çarklar tersine çalışacak, diğer bütün düşünce ve davranışları da çelişkilerden kurtulamıyacaktır. Çünkü daha başta en büyük hata yapılmıştır. Çünkü kendisinin de içinde bulunduğu kâinata tek elden kurulup işletilen dakik bir düzen olduğu halde, onu sâhibine mal etmeyen kişi, bir veya birçok yaratılmışlara ulûhiyet vererek Allah'a ve yaratıklara karşı en büyük bühtânı yapacak ve bir çok hurafeler kabul edecektir. En büyük zulüm işte budur. Varlıklar âlemindeki (kâinat) bütün yaratıklar artık, inkârcı eksiztansiyalizm gibi, şirazesi kopmuş kitap sayfaları hâlinde dağılacak, her şey mânâsız, her şey lüzumsuz ve her şey birbirine düşman görülecektir. Bu şirk kâinata karşı da bir iftiradır. Müşrikler bu durumlarında da Kur'an-ı Kerim tarafından yakalanmışlar, ruh halleri tesbit, teşhis ve tasvir edilmiştir. *"Biz göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu (Bunların yaratılması boşunadır sözü) kâfirlerin zannıdır. Bu yüzden (kâinatın boş bir tesâdüf eseri olduğunu düşünmelerinden) o inkâr edenlere ateşten bir helâk vardır"* (Sâd, 27).

Sonra sebepsiz hiç bir şey olmaz. Müessirsiz hiç bir şey olamayacağını bir çocuk bile bilir. Yaratılmışlar ortada durup dururken Yaratanın varlığından hiç şüphe edilir mi ? (İbrâhim, 10; Tür, 35).

Kur'an'da Allah'ın varlığını inkâr üzerinde fazlaca durulmaz. Çünkü bu hususta beşeriyetin çoğunluğu aşağı yukarı ittîfak hâlinindedir. Pek az marazî ruhlar bu kâhîr çoğunluktan istisna teşkil

ederler. Nitekim denizde boğulma, uçaktan düşme gibi bir helâkle karşılaşınca fıtratlarında meknûz bir Allah'a inançları, derhal engelsiz ortaya çıkmaktadır. İnsanların çoğu Allah'ın birliğinde şaşırmış ve şırke düşmüşlerdir. Allah'ın bir veya bir kaç sıfatına yaratılmışlardan ortaklar tutmuşlardır. Yani Allah'tan başka hakiki müessir kuvvetler kabul ederek Allah'tan kendisini müstağni göreceklerini zannetmişlerdir. Kulluk edilmeye lâyık tek varlık Allah olduğu halde canlı cansız ve ölü Allah'tan başka varlıklara en büyük tazim, en büyük saygı, bağlılık ve en büyük sevgilerini arz ederek yani kısaca kulluk ederek, onları ulûhiyette Allah'a ortak tutmaktadırlar. İşte bu şırktır. Beşeriyetin büyük çoğunluğu buna mübtelâ olduğu için, Kur'an-ı Kerim, şirk üzerinde çok durur. Aslında şirk izah ettiğimiz husus iken, Allah'ın varlığına kadar her türlü inkâra da şirk denmektedir (Kehf, 37-42). Müşriklik ise en büyük zâlimliktir. "(...) *Kâfirler zâlimlerin tâ kendileridir*" (Bakara, 254). "*İman edip de imanlarına zulüm karıştırmayanlar (var ya), İşte korkudan emin olmak onların hakkıdır ve doğru yolu bulanlar da onlardır*" (En'am, 82), âyeti inince Ashâbın (R.A) nefislerine bu âyet ağır gelmiş de "*Hangimiz nefsinde zulmetmez ?*" demişlerdi. Bunun üzerine Cenâb-ı Allah, "*Şüphesiz ki şirk büyük bir zulümdür*" (Lokman, 13) âyetini inzâl etmiştir²¹. Yani bu zulümle şirkın kastedildiği açıklanmıştır. Zaten tefsirler de buradaki zulmü şirkle tefsir eden rivayetler ihtiva ederler²². Görüldüğü gibi bu ve benzeri âyetlerde şirk açıkça en büyük zulüm olarak nitelenmekte ve inkarcılar da zâlim olarak tavsif edilmektedir. Bu meyanda Kur'an-ı Kerim, inkârda direktmeyi (İsrâ,99), İsrâil oğullarının buzağıya tapmalarını (Bakara, 51.92; A'raf, 148.150) zulüm ve zâlimlik olarak tanıttığı gibi; Nemrûd'un inkârını da zulüm olarak tesbit eder (Bakara, 258). Ulûhiyeti inkâr zulümdür (Şuarâ, 10; Kasas, 40.50). Allah'ın hakkında delil indirmediği putlara tapmak şirk ve zulümdür. (Âl-ı İmran, 151.127-128; Hac,71). Ulûhiyet (tanrılık) iddia etmek de zulümdür (Enbiya, 29; Nâziat, 24). Münâfıklık da küfür ve zulümdür (Tevbe, 47.107.109; Haşr, 16-17). Hristiyanlık da küfür, şirk ve zulümdür (Mâide, 72).

b) Âyetleri Tekzib ve Allah'a İftira etmek zulümdür

Allah'ın âyetlerini tekzib etmek Kur'an'da çok geçen bir husustur. Ancak âyetleri tekzib, bazan Kur'an âyetlerini, Kur'an'ı

²¹ Buhâri, İman, 23; Tirmizî, Kitâbu Tefsir'ül-Kur'an, V, 3067.

²² İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'an'ül-Azîm, II, 152-153.

yalanlamak anlamına gelirken, bazan da mucizeleri inkâr mânâsına gelmektedir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de mucizeye de âyet denilmektedir. "Biliyoruz onların dedikleri elbette seni üzüyor, gerçekte onlar seni yalanlamıyorlar; fakat o zâlimler bile bile Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlar" (En'am, 33). Yine Cenâb-ı Hak "Kimin de tartıları hafif gelirse, işte bunlar da âyetlerinizi zulmetmeleri sebebiyle kendilerini ziyâna sokanlardır" (A'raf, 9) buyurur.

Âyetlere zulüm, Kur'an'a ve Kur'an'dan önceki kitaplara inanmamak (A'raf, 176-177; Sebe', 31), Allah'ın daha önce vahiyyle indirdiği kitaplardaki sözlerini değiştirmek (Bakara, 59; A'raf, 162), Allah'ın âyetlerini kibirlerinden yalan saymak (A'raf, 40), onları bile bile inkâr etmek (Ankebût, 49), Allah'ın âyetleriyle alay etmek (En'am, 68) şeklinde kendisini göstermektedir.

Allah'ın peygamberlerini doğrulayıcı mucizelerini inkâr etmek de zulümdür. "Elini koyruna sok, kusursuz olarak bembeyaz çıksın. (Bu da) Fir'avn'a (göstereceğin) dokuz mucize içindedir. Çünkü onlar yoldan çıkan bir kavimdir. Onlara açıkça görünen âyetlerimiz gelince: "Bu apaçık bir büyüdür" dediler. Vicdanları onların (doğruluğuna) kanâat getirdiği halde sırf zulüm ve kibir yüzünden onları inkâr ettiler. Bak işte bozguncuların âkibeti nasıl oldu?" (Neml, 12-14).

Şu halde mucizeleri inkâr (A'raf, 103; Enfal, 54), mucizelere sihir (büyü) demek (İsra, 59; Kasas, 36-37) zulümdür. Allah'ın âyetlerine karşı bu tavrı takınanlar zâlimlerdir.

Allah son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.) den sonra kimseye vahyetmeyip, kimseyi peygamber göndermediği halde, "Allah'a yalan isnâd eden, kendine bir şey vahyolunmamışken bana vahyolunuyor, diyenden ve Allah'ın indirdiği âyetler gibi ben de indireceğim, demekte olan kimseden daha zâlim kim olabilir? (...)" (En'am, 93). "Allah'a iftira ederek yalan uyduran veyâ O'nun âyetlerini yalan sayandan daha zâlim olamaz" (En'am, 21; A'raf, 37). Elbette bu müfteri ve yalancıardan daha zâlim kimse olamaz.

c) İman mevzûlarından diğeri bazılarını inkâr etmek de zulümdür

Kâfirleri tercih edenleri dost edinmek zulümdür (Tevbe, 23). Âhirete inanmamak, peygamberleri yalanlamak, peygamberlerle alay

etmek zulümdür (Nahl, 113; İsrâ, 47; Furkan, 8.27.37). Kitaplara inanmamak zulümdür (Yûnus, 39; Ahkâf, 10), Kıyâmeti, âhireti inkâr etmek zulümdür (Kehf, 37; Meryem, 38-39). İrtıdat zulümdür, mürtedler (İslâm'dan dönenler) zâlımlardır (Âl-ı İmran, 86). Mûcizelere büyüdür diyenler de zâlımlardır (Kasas, 36-37). Delîli inkâr etmek zulümdür (En'am, 57-58). Allah'ın kudretinden tereddüt edenler de zâlımlardır (Enbiyâ, 87). "Şu helaldir, şu haramdır" şeklinde kendiliğinden hüküm koymak zulüm, bunu yapanlar da zâlımlardır (Nahl, 116-118).

II-KUR'AN-I KERİM'DE ZULÜM OLARAK NİTELENEN DAVRANIŞLAR

Zulüm kavramı Kur'an-ı Kerim'de çok geniş bir kullanım alanı olan mefhumdur. Baş taraflarda da belirttiğimiz gibi itikaddan amele pek çok inanç ve davranışları içine alır. Bundan önceki başlıkla inançla ilgili işlenen zulümleri ele almıştık. Şimdi burada fııl ve davranış olarak zulme varan hareketleri işleyeceğiz. Zulüm kavramıyla büyük ve küçük her nevi günahlar da ifade konusu olabilmektedir. Bu itibarla peygamberlerin zellesinden (Bakara, 35) tutun da kebâir denilen büyük günahlara kadar uzanır. Hatta şırke bile zulüm denildiğini az önce görmüştük. Bu itibarla İmam Fahreddin Razi (606/1209) der ki; "Zulüm bazan küçük bazan büyük günahlardan (sağair ve kebâir) olur. Bunun için Allah "Ölkisi (Âdem ile Havva), dediler; Ey Rabbimiz biz nefsimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan, muhakkak ziyâna uğrayanlardan oluruz" (A'raf,23) âyetinde enbiyâyı zulümle tavsif etmiştir²³. Müfessirlerin "Zulüm, haddini tecâvüz edip bir hakkı mevzûnün gayrine koymak"²⁴ tanımı, amel ve itikad bakımından, Taberî'nin dediği gibi, bütün kitâba (tefsirine) yayılan çeşitli manâlardadır²⁵. Kısaca haksız ve yersiz her türlü itikad ve amele zulüm denilmektedir. Biz yukarıda itikada taalluk eden zulmü ele aldığımız için burada amele dâir, zulüm olarak nitelenen davranışları sıralayacağız Kur'an'da amelî zulüm de fusk gibi çok geniş yer tutar. Önce zulmün şu âyet-i kerîmede günah mânâsına geldiğini görelim : "Ancak zulmeden, sonra yaptığı kötülüğün yerine iyilik yapan olursa, ona karşı da ben bağışlayıcı, esirgeyiciyim" (Neml, 11).

²³ et-Tefsîru'l-Kebîr, III, 91-92.

²⁴ Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, I, 322.

²⁵ Câm'u'l-Beyân 'an Te'vîl'l-Kur'an, I, 234.

Allah yolundan men' etmek (A'raf, 44-45), adam öldürmek (Mâide, 29), hırsızlık etmek (Yûsuf, 75), erkeklere yaklaşmak (homoseksüellik) zulümdür. Yol kesmek, münker işlemek zulümdür (Ankebût, 29-31). Yetim malı yemek zulümdür (Nisâ, 10). Başkalarının malını haksızlıkla yemek de zulümdür (Nisâ, 29-30). Suçludan başkasını cezalandırmak da zulümdür. "Onlar şöyle dediler : "Ey Vezir! Doğrusu, burun büyük bir ihtiyar babası var (burunla tesellî buluyor), onun için yerine birtmizi al, çünkü biz, seni iyilik edenlerden görüyoruz". "Yûsuf : "Eşyâmızı yanında bulduğumuz kimseden başkasını yakalayıp almamızdan Allah'a sığınırız; o takdirde, zulmetmiş oluruz" dedi" (Yûsuf, 78-79). Nâmûsa hâinlik etmek de bir zulüm hareketidir. "Yûsuf 'un evinde bulunduğu kadın, Yûsuf 'un kendisine yaklaşmasını istedi ve bütün kapıları kapadı. "Haydi gel !" dedi. Yûsuf ise : "Allah'a sığınırım. Doğrusu o (kocarı) benim efendimdir, bana güzel bakmıştır. Gerçek budur ki, zâlimler (zinâ yapanlar) kurtulamazlar" dedi". (Yûsuf, 23).

Allah'a yalan isnad etmek zulümdür. "Artık bu delilden sonra helâl ve haram hakkında kim Allah'a karşı yalan söyleyip iftira ederse işte onlar zâlimlerdir" (Âl-i İmrân, 94).

Cürüm, suç ve günah işlemek zulümdür. "Artık o avcılar (Yahûdilerden Cumartesi günü balık avlama yasağına uymayarak avlananlar), edilen nasihatleri unuttunca, biz de kötülükten alıkoyanları kurtardık, zulmedenleri ise, çıkardıkları fesad yüzünden şiddetli bir azab ile yakaladık" (A'raf, 165). Aynı şekilde fisk işlemek de zulümdür. Fesâda engel olmamak, servetle azıtıp günah işlemek de zulümdür. "Şimdi, (sizden önceki devirlerden) geri kalan akıl sahipleri, yeryüzünde fesad çıkarmaktan alikoysalardı ya ! Fakat onlardan kurtuluşa erdirdiğimiz pek azdır. Zulüm yapanlar ise, kendilerine verilen refâhın (lüks saltanatının) ardına düştüler ve hep mücrim ve günahkâr oldular" (Hûd, 116).

Allah'ın indirdikleriyle hükmetmemek zulümdür. "(...) Kim Allah'ın indirdikleriyle hüküm vermezse işte onlar zâlimlerdir" (Mâide, 45). Allah'ın çizdiği sınırları çiğnemek de bu çeşitten bir zulümdür. "(...) Kim Allah'ın sınırlarını geçerse işte onlar hep zâlimlerdir" (Bakara, 229; Talâk, 1). Hakka tecavüz etmek de bir çeşit zulümdür. "(...) Sonraki iki şahit Allah'a şöyle yemin ederler : "Billâhi, bizim şahitliğimiz, o iki kimsenin şahitliğinden daha

doğrudur. Biz hakkı çiğneyip tecavüz etmedik. Tecavüz etsek, şüphesiz ki, zâlimlerden oluruz" (Mâide, 107). Yine Kur'an'da Allah'ı açıktan görmek istemek zulüm olarak nitelenmektedir. "Ey Rasûlüm! Yahûdiler, üzerlerine gökten bir kitab indirivermeni senden istiyorlar. Gerçekten, bundan daha büyüğünü Mûsâ'dan istemişlerdi de "Allah'ı açıktan bize göster" dedilerdi. İşte zulümleri yüzünden onları yıldırım çarptı.(...)" (Nisâ, 153).

Kâfirleri sevmek, dîn düşmanlarını dost edinmek de Kur'an'da zulüm olarak nitelenir (Tevbe, 23). "(...) Ktm de onlara dostluk ederse, işte bunlar, zâlim olanlardır" (Mümtehine, 9). Gâvurların hatırı için inananları yanından kovmak da Allah nezdinde zulümdür. "Rab'lerinin rızasını dileyerek sabah ve akşam O'na dua edenleri (fakirleri), fakirlerle bir arada bulunmak istemeyen müşriklerin arzusuna uyarak, yanından kovma. Onların hesâbından sana hiç bir şey gerekmez ve sentin hesâbından da onlara bir şey yoktur. Bunun için onları kovarsan, zulmedenlerden olursun" (En'am, 52). Şeytan ve zürriyetini dost edinmek zulümdür. "(...) Şimdi (Ey insanoğulları), beni bırakıp da İblis'i ve onun neslini mi kendinize dostlar ediniyorsunuz ? Oysa onların hepsi size düşmandır. (Bunu yapmak) zâlimler için ne fenâ bir değişmedir" (Kehf, 50).

Günahtan tevbe etmemek de bir çeşit zulüm işlemektir. "(...) Ktm de tevbe etmezse, işte onlar zâlimlerin tâ kendileridir" (Hucurat, 11). Yasak edilen nesneye yaklaşmak (A'raf, 19) da zulümdür.

Ehl-i kitabın hevasına uymak zulümdür. "(...) Celâlim hakkı için, sana gelen bunca ilim ardından bilfarz onların arzularına uyarsan, bu takdirde muhakkak zâlimlerden olursun" (Bakara, 145).

Gerektiğinde hicret etmemek de bir zulümdür. "(...) Nefislerine zulmettikleri halde, meleklerin, canlarını aldığı kimselere (Azarlama kasdı ile) melekler şöyle derler : "Ne işde idiniz ? Onlar, "Biz Mekke'de zayıf kimselerdendik, hicret etmekten âctzdik" derler" (Nisâ, 97). Savaşa çağrıldığı halde savaşa gitmemek bir zulüm davranışıdır. "(...) Ne zaman üzerlerine savaş farz kıldı, içlerinden pek az kimseler müstesnâ, diğerleri savaştan yüz çevirdiler. Allah cihaddan geri kalan zâlimleri pek âlâ bilicidir" (Bakara, 246).

Aldatıcı va'adde bulunmak bir zulümdür. "(...) Hayır o zâlimler

birbirlerine ancak bâtili va'd ediyorlar" (Fâtır, 40).

Şeytâna uyup lüks ve konfor içerisinde Ramân'ı anmaktan gaflet etmek (Zuhuf, 38-39; Kehf, 16-17).

Azâbı acele istemek de bir çeşit zulümdür. "De ki Eğer o acele istediğiniz (azab) elimde olsaydı, sizinle aramızdaki iş (helâk) çoktan olup bitirmişti". Allah zâlimlerin azab vaktini çok iyi bilendir" (En'am, 58).

Suçlulara yardımcı olmak da bir zulümdür. "(Mûsâ Kıptî'ye karşı taraftarlarından birine yaptığı yardımdan pişman olarak dedi "Ey Rabbim ! Doğrusu ben nefsimе yazık ettim. Artık günâhımı bağışla". Bunun üzerine Allah da onu bağışladı. Çünkü O Ğafûrdur, Rahîdir " (Yine Mûsâ şöyle) dedi : "Ey Rabbim, bana olan bu ihsânın (beni bağışlamanın) hakkı için, artık suçlulara hiç bir zaman yardımcı olmayacağım" (Kasas, 16-17).

Boşadığı kadını zarar vermek için salıvermeyip yanında tutmak da Kur'an-ı Kerim'de zulüm olarak nitelenir. "Siz kadınları (Ric'i talakla) boşadığınız zaman, iddetlerini bitirmeye yakın, onları ya tyilikle tutun (onlara dönün) veya tyilikle boşayın. Yoksa haklarına tecâvüz için zararlarına olarak tutmayın. Bunu kim yaparsa, nefesine zulmetmiş olur (...)" (Bakara, 231).

Hevâsına, nefsânî arzusuna, keyfine uymak da zulüm olarak nitelenir. "Yine senin dâvetini kabul etmezlerse, artık bil ki, onlar sırf nefis arzuları peşinde gidiyorlar. Halbuki Allah'dan doğru bir delil olmaksızın kendi nefis arzusu peşinde gidenlerden daha sapık kim olabilir ? Muhakkak ki Allah, zâlimler topluluğunu hidâyete erdirmez" (Kasas, 50).

Zirâi mahsullerinin sadakasını, öşrünü vermemek de bir çeşit zulümdür, bu davranışta bulunanlar da zâlimlerdir. "(Etrâfa bakıp kendi bahçelerini andıkları zaman) Hayır, biz mahrûm edilmişiz, dediler. İnsaflıları şöyle dedi; "Ben demedim mi size, tesbih etseydiniz? (İnşallah diyeydiniz). Onlar; "Seni tenzih ederiz, Rabbimiz ! Doğrusu biz zâlimlermişiz" dediler" (Kalem, 27-29).

Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, gaybı ben bilirim, ben bir meleğim, hor görülenler için, "Allah onlara bir hayır vermeyecek" (Hud-31) demek de Kur'an-ı Kerim'de zulüm olarak nitelenen

davranışlardandır. Bu zulümleri işleyenlere de zâlim denir.

III- İNSANLARA ZULÜM VE İŞKENCE

Zulüm, haksızlık, hakka tecâvüz, bir hakkı yerine koymamak, noksan yapmak demek olunca, hakkın ve adâletin zıddı bir mânâ ifâde eder. Şu âyetlerde mü'minler tarafından insanlara yapılacak muâmelenin üç boyutunu görmek mümkündür. "Bir zulüm ve saldırıya uğradıkları zaman (kahramanca birbirleriyle yardımlaşır) kendilerini savunurlar. Kötülüğün cezası , yine onun gibi bir kötülüktür. Kim affeder ve barışırsa onun mükâfatı Allah'a âiddir. Doğrusu o zâlimleri sevmeyiz. Kim zulme uğradıktan sonra, hakkını alırsa, artık böyleleri aleyhine (ceza için) bir yol yoktur. Ancak şunlar aleyhine yol vardır ki, insanlara zulmederler ve yeryüzünde haksız yere saldırırlar. (İşte bunlar kınanırlar ve) böylelerine acı bir azab vardır. Fakat kim sabreder (kendisine yapılan kötülüğü) affederse, şüphesiz bu, çok önemli işlerden biridir" (Şûra, 39-43). Şu halde insanlara kötülük yapmamak esastır. Ancak bir kimse zulme mâruz kalırsa, aynısı ile hakkını alması bir adâlettir. Bununla beraber affederse, bu da azm sâhiplerinin yapacağı üstün davranış örneği olur. Diğer taraftan zulme mâruz kalanın da hakkını alması, fazlasına kaçmaması gerekir. Mâruz kaldığı haksızlığın karşılığını alırken haddi aşır kendisi de mukâbil bir zulme girmemelidir²⁶. Hakkı olduğu ve gücü yettiği halde sabreder ve affederse, ibâdetlerdeki ihsân derecesi gibi, yüksek bir ahlâk örneği teşkil eder. Ancak bu af, âcizlik ve zilletle birlikte olmaz. Çünkü âcizin affettim demesi, af değil, âcizliktir.

Bu durum fert olarak böyle olduğu gibi, yukarıdaki âyetin de işâret ettiği üzere ümmet olarak da böyledir. Yani Müslümanlara gayri müslimlerin tecâvüzüne karşı mukâbelede bulunmak üzere izin verilmiştir. "Kendileriyle savaşılan (mü'min) lara, uğradıkları o zulümden dolayı, (bilmukâbele harbé) izin verildi. Şüphesiz ki Allah onlara yardım etmeye elbette kemâliyle kâdirdir" (Hacc, 39).

İnsanlara karşı işlenen zulüm üç şekilde kendisini gösterir :

- 1- Cana tecâvüz, 2- İnsanların âzalarına (organ) tecâvüz
- 3- İnsanların mallarına yapılan tecâvüzdür. İslâm insanların

²⁶Bu hususta bkz. Bakara, 178.198; Nahl, 126; Hacc, 60.

can mal hukuk ve emniyetini sağlamak için insanlara uhrevî cezâlara dâir, sâdece öğüt verip uyarı ve tehditlerde bulunmakla yetinmemiş, aynı zamanda bu tür zulûmlerde bulunanlara dünyâda da cezâlar tesbit etmiştir. Şüphesiz ki insana en büyük zulüm, insanın canına olan tecâvüzdür. Adam öldürmenin (katl), en büyük günahlardan olduğunda bütün dinler müttefikdir. Çünkü bu tecâvüz, Allah'ın yarattığını değiştirmek, Allah'ın bir yapısını yıkmak, Allah'ın kulları hakkında insan nevinin yayılmasına dâir irâdesini bozmaya kalkışmaktır²⁷. Bundan dolayıdır ki insanların en temel hakkı olan hayat hakkına karşı olan katl, ve yaralama gibi tecavüzlere karşı Kur'an, kısas, diyet ve ta'zir cezaları getirmiştir. "Ey inananlar, öldürmede kısas size farz kıldı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ama kim (ölenin) kardeşi tarafından affedilirse, o zaman (affedenin) uygun olanı yapması (uygun diyeti istemesi, affedilenin de) güzelce onu ödeme (si) gerekir. Bu, Rabbiniz tarafından bir, hafifletme ve acımadır. Kim bundan sonra da saldırıya kalkarsa, artık onun için acı bir azab vardır. Ey akıl sahipleri, kısasta sizin için hayat vardır, böylece korunursunuz" (Bakara, 178-179). "Onda (Tevrat'ta) onlara : cana can göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralara karşılıklı kısas yazdık. Kim bunu bağışlar (kısas hakkından vazgeçer) se o kendisi için keffâret olur. Ve kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse, işte zâlimler onlardır" (Mâide, 45).

İnsanların canları (kanları) tecâvüzden masûn ve muhterem olduğu gibi, nâmusları, şerefleri ve malları da korunmuştur. Bunlar da tecavüzü haram olan insanların temel haklarından. Kişinin bu maddi ve mânevî haklarını korumak için İslâm'da müeyyide olarak her türlü tedbir alınmıştır.

Bu cümleden olmak üzere, İslâm devletine karşı çıkıp müslümanların can ve mallarına tecavüzde bulunan, anarşi ve fesat çıkaran, yol kesen soygun yapan eşkiyalara karşı da Kur'an, şiddetli cezalar getirmiştir. "Allah ve Rasûlü ile savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk yapmağa çalışanların cezası : (ya) öldürülmeleri, ya asılmaları, ya ellerinin ayaklarının çaprak kesilmesi veyâ buldukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyâdaki çekecekleri rezilliktir. Âhirette ise, onlara büyük azab vardır" (Mâide, 33). Bu âyette suçlarının derecelerine göre , öldürme , asma , elleri

²⁷ Şâh Velîyyullah ed-Dihlevî, Hucuetullah'ı-Bâlîğa, II, 151.

ayakları çaprazlama kesme, hapis ve sürgün cezaları getirilmiştir²⁸.

İnsanların mallarına olan tecâvüz, gasb, telef etme, hırsızlık, yağma ve soygun (nehb) şekillerinde olabilmektedir. Fıkıh kitaplarında tafsilatlıca açıklandığı üzere, İslâm hukûkunda bu çeşit zulümlere karşı lâıyk olan en şiddetli cezâlar ve müeyyideler konulduğu gibi, mâzîlûmun âhiretteki alacağı karşılık ve mükâfatlar da açıklanmıştır. Nitekim mahı uğruna öldürülenin şehid olduğu haber verilmiştir. Bu hususta bir hadis-ı şerif şu şekilde vârid olmuştur :

"Bir adam, Yâ Rasûlullah,

-Birisı benim malımı almaya gelse, bana söyler misin (ne yapayım ?) dedi. Efendimiz,

-Malını ona verme, buyurdu. O adam,

-Söyler misiniz, eğer benimle dövüşürse? Efendimiz, Buyurdu ki,

-Sen de onunla döğüş. Aynı adam,

-Ya o beni öldürürse, dedi. Rasûlullah efendimiz,

-Sen şehid olursun, dedi. O adam tekrar,

-Ya ben onu öldürürsem, deyince, Efendimiz,

-Oateştedir (cehennemdedir)" buyurdu²⁹.

Nitekim vedâ hutbesinde de Rasûlullah efendimiz, insanların temel hak ve hürriyetlerinden olan "*kanunun (canunun), malının, nâmusunun (ırz), haram ve muhterem olduğunu yâni yasak ve korunmuş olduğunu*"³⁰ ümmete son defa tenbih etmiştir.

Ölçüler bu iken, yine de insanlar her zaman bu ölçülere riâyet etmemişlerdir. Haklara tecâvüz edilmiş, insanlara gadredilmiştir. Hattâ bâzı hâkım kişi ve zümreler, bu tutumlarını o kadar ileri götürmüşlerdir ki, emri altındakilere veya zayıf buldukları kimselere işkence derecesine varan zulümler yapmışlardır. Bu arada üvey anaların üvey çocuklarına yaptıkları yürekleri kanatan muâmeleleri hatırlamamak mümkün değildir. Üzüntü ile belirtelim ki bunların tıy kalbli, merhametli olanları istisnâ teşkil edecek kadar azdır. Zulüm konusu yalnız inkârcuların değil, inananların da muhâtap oldukları bir mes'eledir. Bundan dolayıdır ki, Kur'an-ı Kerim, zâlimlere tehdit ve daha dünyâda verilen cezâların örnekleriyle doludur. Bu husûsu çalışmamızın sonunda zâlimlerin cezâsı başlığı altında ele alacağız.

Fert olsun, zümre olsun, millet olsun eğer insanlar ilâhî ölçüler

²⁸ Elmalılı, III, 1664.

²⁹ Müslim, İman, 62; Tirmizî, Diyât, 21; İbn Mâce, Hudûd, 21.

³⁰ Ayrıca bkz. Müslim, Bir, 10.

çerçevesinde terbiye edilmemişlerse haksızlık yapabilirler. Zulüm, tecâvüz, kudretin ve ıktidârın şe'nidir. Güçlü (kâdır) ve muktedir olanlar, münâsebetle buldukları zayıf ve düşkün kimselere bazan güçlerini göstermek için, maddî ve mânevî baskıda bulunurlar, haklarına tecâvüz ederler, hattâ kendi arzularını tatmin ve zayıf buldukları kimseleri kendi isteklerine râm edip istedikleri şekilde kullanmak için işkence ederler. Böylece güyâ kudretlerini izhâr ederler. Târih bunun sayısız misalleriyle doludur. Kur'an-ı Kerim'de de gönderilen peygamberlere ve onlara inanan maddeten zayıf yâni, adamı, arkası, malı ve zenginliği olmayan kimsesiz fakir mü'minlere, zâlim hükümdarların ve bu hükümdarların etrafında bulunan mevki, makam sâhibi ve zengin, Kur'an'ın tabiriyle "mele" denilen aristokrat sınıfın tatbik ettiği zulüm örnekleriyle doludur. İnancından dolayı zulme uğrayanlar ma'alesef beşer târihinin en acı sahnelerini yaşamışlardır. Dikkate değer bir husus da şudur ki, bir hükümdar ve onun etrafındaki bu kurulu düzenden en büyük istifâdeyi sağlayan, tâbir câizse toplum gelirlerinin kaymağını yiyen bu tuzu kuru seçkin sınıf (mele'), daima peygamberlere ve peygamberlerin dâ'vetine karşı çıkmıştır. İşte Nemrûdlar, Fir'avn'lar, Şeddatlar, Askhâb-ı Uhdûd ve Roma'nın Neronları... Çünkü bu hükümdarlar ve onların etrafındaki idâreye ortak seçkin zümre, insanları ezen, sömüren, ağızlarından çıkan kânun sayılan, insanları kendilerine kul köle eden bu zorbalara, saltanatlarının, zulüm, gözyaşı ve işkenceye dayanan düzenlerinin peygamberlerin getirdikleri hak davetle yıkılacağını biliyorlardı. Çünkü peygamberler, bir Allah'a imânı, hakkı hakikatı, Hakâniyetli, adâleti getirmekte idiler. İnsanları insanlara kul olmaktan kurtarıp hepsinin Rabbi olan Allah'a kul olmaya davet ediyorlardı. Diğer insanlarla bir sayılmak, hepsinin yaratıcısı, yetiştireni, besleyip büyüteni ve rızık vereni bir Allah'a kul olmak ve ona boyun eğip secde etmek bu zulüm önderlerinin işine gelmiyor, zulüm düzenlerini sarsıyordu. Onun için bu zâlim tiranlar, bütün güçleriyle peygamberlere karşı çıkmışlar, onlara ve onlara inananlara her türlü işkenceyi reva görmüşlerdir. Fir'avn halkı tehdit ederek Hz. Mûsâ'ya inanmalarını engellemiştir. *"Fir'avn ve adamlarının, kendilerine kötülük yapmasından korktukları için, kavminin içinde Mûsâ'ya yalnız bir takımından başkası imân etmedi. Çünkü Fir'avn o yerde (Mısır) çok hâkim ve pek aşırı giden taşkınlardandı"* (Yûnus, 83).

Mekke'nin ileri gelen, söz ve nüfuz sahibi iri kıyım müşrikleri de

Hız. Peygambere karşı çıkmışlardı. Ona ve ona inananlara önce alay , eğlence, sonra hakâret, sonra boykot, sonra tehdit ve ölümlere varan her türlü zulümleri yapmışlar, bununla da yetinmemişler, onları yurtlarından çıkarmak zorunda bırakmışlardır. Bu durumu Kur'an şöyle tescil eder:

"Onlar Sırf Rabbimiz Allah'dır." demelerinden dolayı haksız yere yurtlarından çıkarıldılar (...)" (Hac,40). *"Siz ne oluyor ki, Medine'ye hicret edemiyerek, Mekke'de biçare kalıp: "Ey Rabb'ımız! Bizî halkı zâlim olan şu memleketten çıkar , bize tarafından bir sâhip gönder, bize katından bir yardımcı yolla" diyen erkekler, kadınlar ve çocuklar uğruna Allah yolunda düşmanla çarpışmıyorsunuz "* (Nisâ, 75).

Kur'an'ı dikkatlice okuyan kimse, tevhid ve dâ'vet önderi peygamberlerin bizzat kendilerinin bile, alay, hakâret, boykot, tehdit, hapis, yaralanma ve hatta ölüm gibi çeşit çeşit zulümlere mâruz kaldıklarını görür. *"Allah'ın âyetlerini inkâr edenler ve haksız yere peygamberleri öldürenler, insanlar arasında insaf ve adâletle emredenleri ezip yok edenler var ya ! İşte onları çok acıklı bir azâb ile müjdele"* (Âl-ı İmrân, 21). Şu halde peygamberlerin vârisleri olan âlimlerde bu gibi kötü muâmelelere katlanmaya hazırlıklı olmalıdırlar.

Bu dünyâ bir imtihan dünyâsıdır. Zulüm pâyidar olmaz. Hikmet sâhipleri, *"mülk (hükûmranlık, iktidar), küfürle devam eder, zulümle devam etmez"* demişlerdir³¹. Bu yüzden zâlimler ve zâlim iktidarlar, kısa bir müddet parlak ve şatafatlı hükûm sürseler de çok geçmeden yıkılır ve târihin karanlık sayfalarına gömülürler. Bir de arkalarına kötü bir isim, kötü bir lânet bırakırlar. *"Rabbî şehirlerin anası (olan Mekke) de onlara âyetlerimizi okuyan bir elçi göndermedikçe ülkeleri helâk edici değildir. Ve biz, halkı zâlim olmadan ülkeleri helâk edici değiliz"* (Kasas, 59). Şu halde iyi âkabet muhakkak ki muttakilerin olacaktır (A'raf, 128). Öyleyse zulümle devam etmeyecek hükûmranlık, adâletle devam edecektir. Bunun içindir ki, adâlet mülkûn (devletin, iktidarın, hükûmranlığın) temelidir.

Zâlim kişi, zümre ve kuruluşlar, Cenâb-Hakk'ın dünyâda kendilerine biraz mühlet tanınmasından şımararak, zulümlerinin yanlarına kalacağını veya bu zulümlerini devam ettirebileceklerini zannederler. Halbuki Cenâb-Hakk buyuruyor ki : *"Nice ülkeler var ki*

³¹ Firûzâbâdi, Basâtr., III, 544.

duvarları (alta yıkılan) tavanlarının üstüne çökmüştür. Nice kuyularla yüksek saraylar (sâhipsiz) bomboş bırakılmıştır!" (Hac, 45).

Kötülüğe kötülükle mukâbele pek tasvîp edilen bir ahlak olmadığı halde, İslâm'da sâdece mazlûmlar, bundan müstesnâ tutulmuşlardır. "Allah kötû sözün açıkça söylenmesini sevmeyiz. Ancak zulme uğrayanlar hâric (Zulmedilen kimse feryât edebilir, Zâlimin kötülüğünü söyleyebilir, ona beddua edebilir). Şüphesiz Allah işitendir, bilendir" (Nisâ, 148). Bu âyetin tefsirinde müfessirler, parantez içerisinde verdiğimiz istisnâlarla mazlûmun haklı tavrını açıklamışlardır³². Nitekim şâirler hakkındaki şu âyet-i celîlede de bu husus vurgulanır. "Şâirler (e gelince) onlara da azgınlara uyar. Görmüyor musun onları, (nasıl) her vâdide şaşkın şaşkın dolaşırlar? Ve onlar yapmadıkları şeyleri söylerler. Ancak trananlar, iyi işler yapanlar, Allah'ı çok ananlar ve kendilerine zulmedildikten sonra (düşmanlarına) üstün gelmeye çalışanlar böyle değildir. Zulmedenler yakında nasıl bir tükûlâba uğrayıp devrileceklerini bileceklerdir" (Şuarâ, 224-227). Zâten Cenâb-ı Hakk, halkı zâlim olan ülkeyi daha dünyâda iken helâk eder. "(...) Biz ahâlîsi zâlim olan memleketlerden başkasını helâk edici değiliz" (Kasas, 59).

Bütün yaratılmışların çok merhametli (Rahim) Rabbi olan Allah, kulları işkence derecesinde zulme maruz kalıp dara düştüklerinde onların imdâdına yetişir. Duâlarına derhal icâbet eder. Nitekim bir hadis-i şerifte "Mazlûmun duâsından sakınırsınız, çünkü onunla Allah arasında perde yoktur"³³ buyurulmuştur.

Zâlim yine bir gün zulme giriftâr olur âhir,
Elbet ev yıkanın olur hânesi vîran.

Devamı Var

³² Beydâvî, I, 252; Celâleyn, aynı kitabın hâştyesinde; Elmalılı, III, 1506.

³³ Buhâri, Cihâd, 180; Zekât, 63; Mezâlim, 9; Müslim, İman, 29.

EBU HAYYÂN EL-ENDELÜSİ VE TEFSİRDEKİ METODU

Dr. Hüseyin Avni Çelik

Umumiyetle "Ebû Hayyân" diye bilinen müellif'in tam adı; Muhammed b.Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân'dır. Lâkabı; Esîruddîn'dir. Kaynaklardaki bilgilere göre Ebû Hayyân 654/1256 senesi Şevvâl ayının son günlerinde, Gırnata'ya bağlı Matahşarış denilen yerde doğmuştur¹.

Ebû Hayyân çocukluk ve gençlik yıllarını doğum yeri olan Gırnata'da geçirmiştir². Ancak çocukluk yıllarının nasıl geçtiği hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlamak mümkün olmamıştır. Yalnız şu var ki müellif'in yaşadığı devirde Gırnata'nın dinî ve ilmî çevresinin oldukça parlak görünümü nazarı dikkate alacak olursak, O'nun nasıl bir ortam içinde çocukluk ve gençlik yıllarını geçirdiği hakkında az çok bir kanaat sahibi olabiliriz³. Büyük bir ihtimalle müellif Gırnata'nın sosyal çevresinde hayat gâilesinden uzak, huzur içinde hayatını sürdürmüştür.

Küçük yaşta kendini ilme veren Ebû Hayyân, kısa bir zaman süresi içinde kendini yetiştirebilmiş ve hocaları henüz hayatta iken talebe okutmağa başlamıştır⁴. Her ne kadar çocukluk hayatı hakkında teferruatlı bir bilgiye sahip değilsek de, O'nun tahsil hayatı, kimlerden hangi ilimleri okuduğu ve nerelerde hangi ilimlerden icâzet aldığı hususları kaynaklarda detaylı ve açık bir şekilde ifade

1 İbn Tağrî Berdî, en-Nucûmu'z-Zâhira, X, III; Tâcuddîn es-Subkî, Tabakâtu's-Şâfi 'iyetu'l-Kubrâ, IX, 276; İbnu'l-Hacer, ed-Duraru'l-Kâmine, V, 70; İbnu'l-İmâd, Sezerâtu'z-Zehab, VI, 145; eş-Sevkânî, el-Bedru't-Tâll', II, 288; İsmail Paşa Hediyyetu'-ârîfin, II, 152; Dr. ez-Zehabi, et-Tefsir Ve'l-Müfessirûn, I, 317; ez-Zrikli, el-A'lâm, VIII-26.

2 el-Makkarî, Nefhu't-Tib, II, 580.

3 Prof.Dr. W.Barthold ve Prof.Dr.M. Fuad Köprülü, İslâm Medeniyeti Tarihi, (Diyânet İşleri Başkanlığı yayınları, 1984), 132,135.143.

4 el-Makkarî, Nefhu't-Tib, II, 540; İbnu'l-İmâd, Şezerâtu'z-Zehab, VI, 145.

edilmiştir⁵.

Ebü Hayyân, tahsiline Gırnata'daki hocası, Ebü Muhammed Abdulhakk b. Abdillâh'tan Kur'an-ı Kerim okumakla ve kırâât dersi almakla başlamıştır. Sonra da muhtelif hocalardan değişik ilim dallarında tahsil yaparak, öğreniminin ilk dönemini kendi memleketinde tamamlamıştır. Önerinde diz çöküp kendilerinden ilim ve feyiz aldığı hocalarından bazılarını şöyle sıralayabiliriz :

Gırnata'da ; Ebü Ca'fer b. ez-Zübeyr, Ebü Ca'fer b. Beşir, Ebü Ca'fer b. et-Tibâ'dan; Málaka'da; İbn Ebi'l-Ahvas, Ebü Abdillâh b. Abbas el-Kurtubî 'den; Bicâye'de; Ebü Abdillâh Muhammed b. Sâlih el-Kirmâni'den; Tunus'ta; Ebü Muhammed Abdullah b. Hârun'dan kırâât, nahiv, lûgat ve edebiyât gibi dersleri okutmuştur⁶. Daha sonra 679 veya 680/1281 yılında memleketinden ayrılarak şımalı Afrika'ya geçmiş, oradan da İskenderiye'ye uğramış. Hicaz, Irak ve Şam havalisini ziyaret etmiş, bu arada İskenderiye'de Abdunnasir b. Ali b. Yahya el-Meyûti, Abdulvahhâb b. Hasan'dan; Mekke-i Mükerreme'de Ebu'l-Hasan Ali b. Sâlih el-Cesenî'den ve diğer ünlü ilim adamlarından kırâât, fıkıh, hadis, nahiv derslerini okumuştur. Bu ziyaretlerini tamamlayan müellif tekrar Mısır'a avdet etmiş, Kahire'deki Mansûriye Medresesinde talebe okutmaya başlamıştır. Aynı zamanda hocası İbn en-Nahhâs'ın gramer derslerine devam etmiştir. Bu hocası (698/1289) yılında vefat edince, ona halef olmuştur⁷.

Görülüyor ki Ebü Hayyân, nahiv, edebiyat, lûgat ve kırâât ilimleri yanında, tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerini de okumuş ve bu konularda da büyük bir maharet kesbetmiştir. Sonra okuduğu bu ilimler uğruna bunca zahmetlere katlanarak pek çok yer ve şehir gezmiş ve görmüş, muhtelif bilgilerin tedris halkalarında bulunmuştur.

Bizzat kendisinin dinleyerek veya kitaplarını okuyarak

⁵ İbnu'l-Cezeri, Tabakâtu'l-Kurrâ', II, 285-286; İbnu'l-Hacer, ed-Duraru'l-Kâmine, V, 70-71; eş-Şevkâni, el-Bedru't-Tâli', II, 288; Dr. ez-Zehabi, et-Tefsir Ve'l-Müfessirün, I, 317-318.

⁶ İbnu'l-Cezeri, Tabakâtu'l-Kurrâ', II, 285-286; İbnu'l-Hacer, ed-Duraru'l-Kâmine, V, 71; İbnu'l-İmâd, Şezerâtu'z-Zehab, VI, 145-146; eş-Şevkâni, el-Bedru't-Tâli', 288; el-Makkari, Nefhu't-Tüb, II, 540; el-Ketbi Fevâtu'l-Vefeyât, IV, 71-72; Dr. ez-Zehabi, et-Tefsir Ve'l-Müfessirün, I, 317-318

⁷ el-Makkari, Nefhu't-Tüb, II, 563, 584.

kendilerinden naklettiği hocalarından bazılarını da burada anmak yerinde olur. Meselâ yukarıda zikrettiğimiz hocaları dışında; İshak b. Abdîrrahîm b. Muhammed b. Abdülmelik b. Dirbâş, Ebû Bekr İbn Abbâs b. Yahya b. Garîb el-Bağdâdî, Safıyyuddîn el-Hüseyn b. Ebî Mansûr b. Zâfir el-Hazrecî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Yahya b. Abdîrrahmân b. Rabî' el-Eş'arî, Vecihuddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ahmed el-Ezdi İbnu'd-Dehhân, Kutbuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Kastalânî, Radıyyuddîn Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Ensârî, Necîbuddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. el-Müeyyid el-Hemedânî, Mekki b. Ebî'l-Kâsım İbn Hâmîd el-İsfehânî es-Saffâr, Muhammed b. Ömer b. Ali es-Sa'dî ed-Darîr İbnu'l-Fârid, Zeynuddîn Ebû Bekr Muhammed b. İsmail b. Abullah b. el-Enmâtî, Muhammed b. Hüseyn b. Hasan b. İbrahim ed-Dârî İbn el-Halîl, Muhammed b. Abdülmü'mîn b. Muhammed b. Yûsuf el-Ensârî, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Ömer el-'Ansî, Abdullâh b. Muhammed b. Hârûn b. Abdilazîz et-Tâî el-Kurtubî, Abdullâh b. Nasrullah b. Ahmed b. Raslân b. Feteyân b. Kâmil el-Hazmî, Abdullâh b. Ahmed b. İsmail b. İbrahim b. Fâris et-Teymî, Abdurrahmân b. Yûsuf İbn Hatîb el-Mîzze, Abdulazîz b. Abdîrrahmân b. Abdül'âlî el-Mısırî es-Sukkerî, Abdulazîz b. Abdîlkâdir b. İsmail el-Feyalî, Abdulmu'tî b. Abdülkerîm b. Ebu'l-Mekârim İbn Mencâ el-Hazrecî, Ali b. Sâlih b. Ebî Ali İbn Yahya b. İsmail el-Hüsni el-Behnesî, Gâzî b. Ebî'l-Fadl İbn Abdülvehhâb el-Hallâvî, el-Fadl b. Ali b. Nasr b. Abdillâh b. Hüseyn b. Ravâha el-Hazrecî, Yûsuf b. İshak b. Ebî Bekr et-Taberî el-Mekki, el-Yûsr b. Abdillâh b. Muhammed b. Halef b. el-Yûsr el-Kureyşî, Müennes bint el-Melik el-Âdil Ebî Bekr İbn Eyyûb b. Şâdî, Şâmiye bint el-Hâfız Ebî Ali Hasan b. Muhammed et-Teymiyye, Zeyneb bint Abdillatîf b. Yûsuf b. Muhammed b. Ali el-Bağdâdî⁸.

Esasen müellifin en önemli özelliklerinden biri de, O'nun nerde olursa olsun ve hangi şartlarda bulunursa bulunsun hakikati araması ve bulmağa çalışmasıdır. Kendisi gerçek gördüğü şey uğruna hiç bir fedakârlıktan çekinmemektedir. Netekim kendi memleketinden ayrılmasına sebep olan hadiseler zinciri de bu görüşü teyid eder mahtyettedir.

Ebû Hayyân'ın Gırnata'dan ayrılış sebebi, kaynaklarda farklı bir

⁸ İbnu'l-Cezerî, Çâyetu'n-Nihâye, II, 285; İbnu'l-Hacer, ed-Duraru'l-Kâmine, V, 70; el-Makkarî, Nefhu't-Tîb, II, 550-551; İbnu'l-'İmâd, Sezerâtu'z-Zehab, VI, 145; eş-Şevkânî, el-Bedru't-Tâil', II, 288; Dr. ez-Zehabî, et-Tefsîr Ve'l-Müfessîrîn, I, 317.

şekilde anlatılmaktadır. Bazılarına göre; hocası Ahmed b.Ali b.et-Tibâ' ile Ebû Hayyân arasında bazı ilmi tartışmalar vukû bulmuş, bunun neticesi olarak, Ebû Hayyân, hocasını tenkit eder mahiyette olan "el-İlmâ' Fî İfsâdi İcâzet İbn et-Tibâ' " adını verdiği kitabı telif etmişti. Bunun üzerine hocası onu, "el-Fakîh" adı ile bilinen Emir Muhammed b.Nasr'a şikâyet etmişti. Emir de Ebû Hayyânı cezalandırmak üzere huzuruna çıkarılmasını emretti. Bu durumdan haberdar olan müellif, gizlice deniz yoluyla doğuya kaçmıştır⁹.

Diğer bir görüşe göre de, mantık, felsefe, matematik ve edebiyat gibi ilim dallarında mütahassis ilim adamlarından bazıları Sultan'a gelerek : Biz yaşlandık, bizden sonra bu ilimleri başkalarına aktaracak ilim adamı yetiştirmek istiyoruz. Ölmeden önce, bu ilim dallarında adam yetiştirebilmemiz için bize talebe tahsis edilmesi uygun olur düşüncesindeyiz demiş, Ebû Hayyân'ın adını, okutmak istedikleri talebeler listesine almışlardı. Hatta özellikle O'na iyi bir maaş bağlanması, kendisine yiyecek kumânya ve giyecek elbise tahsis edilmesi de hükme bağlanmıştı. Bu durumdan memnun olmayan Ebû Hayyân, bu konuda kendisine yapılan teklifi kabul etmemişti. Ancak bu işe zorlanırım korkusu, O'nun deniz yolu ile memleketinden gizlice doğuya kaçmasına sebep oldu¹⁰.

Ebû Hayyân'ın aile hayatı ile ilgili olarak kaynak kitaplarda fazla bir malumat bulunmamaktadır. Ancak evli olduğu, Nûdâr adında bir kızı ve Hayyân adında bir erkek evladına sahip bulunduğu, kaynak kitaplarda zikredilmektedir¹¹. Müellif 'in mazbut ve düzenli bir aile hayatı yaşadığı, ev halkına verdiği aşağıdaki öğütlerinde açık ve seçik bir şekilde görülmektedir.

Aklı başında olan kimseler :

1- Dış görünüş itibarıyla herkese karşı dostça davranmalı, içten de, her türlü kötülükten sakınmak ve kendini korumak için herkese karşı düşmanmış gibi muamelede bulunmalıdır. Bu konuda, düşman kabul ettiği kişilerden daha çok, dost edindiği kimselerden sakınmalıdır.

2- İnsanoğlu altı meselede, susmayı konuşmaya tercih etmelidir.

⁹ el-Makkari, Nefhu't-Tib, II,583; İbnu'l- ' İmâd,Şezerâtu'z-Zeheb, VI,146; ed-Dâvûdi, Tabakâtu'l-Müfessirin, II,288.

¹⁰ İbnu'l- ' İmâd, Şezerâtu'z-Zeheb, VI,146.

¹¹ el-Makkari,Nefhu't-Tib, II,541.

Bu meseleler şunlardır:

- a) Allah'ın zâtı ile ilgili,
- b) Allah'ın sıfatları ile ilgili,
- c) Bütün peygamberlerin (a.s.) durumları ile ilgili,
- d) Sahabe-i Kirâm (r.a.) arasında cereyan eden olaylarla ilgili,
- e) Allah'ın salih kullarına karşı dil uzatma ile ilgili,

f) Devrin mevki ve rütbe sahipleri hakkında kötü şeyler söyleme ile ilgili, meseleler.

4-Nefs müdafasının dışında, hiç bir kimseye eziyet etmemelidir.

5-İnsanları, gösterdikleri gayretlerde ve meseleleri anlamada hoş karşılamalıdır. Çünkü onlar, kendi akılları seviyesinde hareket ederler.

6-Aynı devirde yaşayan insanları hafife almamalı ve onlara karşı müsbet davranmalıdır.

7-Yapacağı çalışmalarda, araştıracağı konularda, inanç ve birlikte çalışabilme açısından karşılıklı anlayış gösterebilecek kimselerle işbirliği yapmalıdır.

8-Kendi idrakine uygun bir şekilde idrak edemiyor, kendisinin ne istediğini anlamada güçlük çekiyor diye, bu kimseye karşı öfkelenmemelidir.

9-Görünüşte kötü olan sözleri iyiye yorumlamalı, hatasından dolayı hiç bir kimse hakkında ön yargılı olmamalıdır.

10-Cahileyet devrine ait bilgilere dalmamalı, çalışmalarını dinî ilimlere teksif etmelidir.

11-Faktirleri göz ardı etmemeli, durumlarıyla ilgilenmelidir.

12-İnsanlara karşı tevazuda bulunmayı kendine şâr edinmeli, her ân acze düşebileceğini ve bir başkasına muhtaç olabileceğini unutmamalı, dolayısıyla hiç bir kimseye karşı böbürlenmemelidir.

13-Fazla gülmemeli, çok şaka yapmamalı, kendini ilgilendirmeyen konulara karışmamalıdır.

14-Allah'a karşı ma'siyet sayılmayan, mertliğe hâlel getirmeyen konularda, herkese ayak uydurmalıdır.

15-Herkesçe kötü sayılan işlerden kendini uzak tutmalı, kimseden şikâyetçi olmamalıdır.

16-Âilesine ve çocuklarına ait meseleleri, arkadaş meclislerinde dile getirmemelidir.

17-Allah rızası için yaptığı işleri, başkalarına anlatmamalıdır.

18-İnsanlarla olan münasebetlerinde, güler yüzlü, tatlı sözlü olmalı, Allah'tan başkasına bel bağlamamalıdır.

19-Tarih kitaplarını çok okumalıdır. Çünkü bu tür kitapları

okumak, insana geçmişten çok şeyler kazandırır¹².

Ebû Hayyân, insanlarla kurduğu beşerî münasebetlerinde son derece titiz ve ölçülü davranırdı. İçinde yaşadığı hayat şartları O'nu tutumlu olmaya zorlamıştı. Hatta bazı kaynaklar; herkes cömertlikle övünürken Ebû Hayyân cimrillikle iftihar ederdİ, şeklinde ifadeler kullanmıştır. Aynı kaynakların ifadelerine göre Ebû Hayyân, talebesi es-Safedî'ye : "Sana cimri deseler bile, cebindeki paraya sımsıkı sarıl ve ona sahip çık. Çünkü, insanların sana, cimrisin demeleri, el uzatıp onlardan yardım istemenden daha hayırlıdır"¹³ demiş ve bu talebesine, kendine alt şu mısraları okumuştur :

14

رجاوك فلسا قد غدا في حائلي قنيسا رجاء للتناج من المقم
أ أتعب في تحصيله وأضيعه

"Keseme giren bir parayı talep etmen, kısır olan kimseden yavru beklemene benzer. Ben o parayı kazanmada yorulacağım sonra da onu zayedeceğim ha !....."

Ebû Hayyân, tutumlu olmasına ve başkalarına muhtaç olmamak için paraya ve mala karşı büyük ölçüde meyletmesine rağmen, bazen paranın insan için büyük bir tehlike arzettiğine inanmış ve aşağıdaki manzumelerinde bunu dile getirmiştir :

15

ان الدراهم والنساء كلاهما لا تأمن عليهما إنسانا
يتزعمن ذا اللعب عن التقى فتري إساءة فعله إحسانا

"İnsanoğlu, kadına ve paraya hiç güvenmesin. Çünkü bunlar insanın aklını başından alır, doğru yoldan saptırır, işlediği kötü şeyleri gözüne, iyi iş yapıyormuş gibi gösterir".

16

اتي بشفيح ليس يمكن رده دراهم بيض للجروح مراهم
تصير صعب الامر اهن ما يري وتقضي لباتات الفتى وهو نائم

"Gerİ çevrİlmesi mümkün olmayan bir vasİta ile geldi, yaralara merhem olan beyaz dirhemle geldi ki, bu dirhemler, yapılması güç olan işleri son derece kolaylaştırır. Her gencin arzusunun rahatlıkla

¹² el-Makkari, Nefhu't-Tib, II,565-566.

¹³ a.g.e., II, 543.

¹⁴ a.g.e., II,543.

¹⁵ a.g.e., II, 543.

¹⁶ a.g.e., II, 543.

yerine getirir".

Müellif hoş sohbetli ve tatlı dilliydi. Meclisine katılanlar O'nu zevkle dinlerdi. Verdiği dersten ve yaptığı uzun sohbetlerden hiç usanmazlardı. Uzak memleketlerden gelerek O'nun tedrisat halkalarına katılıp, önünde diz çökerek O'nun ilminden ve feyzinden faydalanan pek çok talebesi vardı. Ebû Hayyân, zeki talebelerini diğerlerinden daha fazla sever ve onlara karşı saygı duyardı. Müellif latifeyi sever ve zaman zaman latife yapardı. Latifelerini bazen nazmederek yapardı. Mesela yünden işlenmiş elbise giyen bir gence hitaben şu beytleri nazmetmiştir :

17

أيا كاسيا من جيد الصوف نفسه ربا عاريا من كل فضل وانت كيس

أتزهي بصوف وهو بالأمس مصبح علي نعجة و اليوم أمسي علي كيش

"Ey kendisini yünün en kaliteliyle giyindiren ! Ey her türlü fazilet ve nezaketten yoksun olan ! Dün dışı koyunun, bu gün de bir koçun sırtında bulunan yün ile mi övünürsün !".

Eserleri :

Ebû Hayyân'ın bütûn hayatı, ilim tahsil etmek, talebe okutmak, hak uğruna mücâdele vermek ve muhtelif ilim dallarında kitap telif etmekle geçtiği bir gerçektir. Müellif 'in telif ettiği eserleri, muhtelif kaynak kitaplarda, farklı sayılarda zikredilmektedir.

Mesela eş-Şevkânî, "el-Bedru't-Tâli" adlı kitabında 37¹⁸, İbn Hacer, "ed-Duraru'l-Kâmine" adlı kitabında 43¹⁹, el-Ketbî, "Fevâtü'l-Vefeyât" adlı kitabında 44²⁰, Brockelman, "Supplementband" adlı kitabında 20²¹, İbnu'l-'Îmâd, "Şezerâtu'z-Zehab" adlı kitabında 22²² ; eserinin adını verirken, "Hediyetü'l-Ârifîn" müellifi Bağdatlı İsmail Paşa ise Ebû Hayyân'ın telif ettiği eserlerden 58²³ kitap adı verilmiştir.

Daha önce zikrettiğimiz gibi, Ebû Hayyân çok yönlü bir

17 a.g.e., II, 537.

18 eş-Şevkânî, el-Bedru't-Tâli', II, 289-290.

19 İbn Hacer, ed-Duraru'l-Kâmine, V, 71-72.

20 el-Ketbû, Fevâtü'l-Vefeyât, IV, 72-73.

21 Brockelmann, Supplementband, II, 135-136.

22 İbnu'l-'Îmâd, Sezerâtu'z-Zehab, VI, 147.

23 Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyetü'l-Ârifîn, II, 152-153.

şahsiyettir. O'nun ilmî faaliyetleri arasında yer alan en önemli gayret ve mesâllerinden biri de, çok sayıda ilim adamı yetiştirmesidir. Ebû Hayyân'dan ders alan ve muhtelif ilim dallarında ün yapan talebelerinden bazıları şunlardır :

- es-Sefâkusi; İbrahim b. Muhammed (v. 742/1342)²⁴,
- Taktyyuddin; Muhammed b.Abdillatif b.Yahya b.Ali b.Temmâm eş-Şâfi'î (v. 744/1344)²⁵,
- Burhânuddin; İbrâhim b.Lâcin b.Abdillah eş-Şâfi'î, (v. 749/1348)²⁶,
- Burhânuddin; İbrahim b.Ali b.Yahya b.Halef en-Nahvî (v. 749/1348)²⁷,
- Tacuddin; Ahmed b.Abdilkâdir b.Ahmed b.Muhammed (v. 749/1348)²⁸,
- Şihabuddin; Ahmed b.Yahya b.Fadlillah b.Mücellâ (v. 749/1348)²⁹,
- Bedruddîn; el-Hasen b.Kâsım b.Abdillah b.Ali el-Murâdî (v. 749/1348)³⁰,
- Muhibbuddin; Muhammed b.Abdillah b.Muhammed b.Lübb b.es-Sâîg el-Emevî (v. 749/1348)³¹,
- Ebu'l-Abbâs; Ahmed b.Sa'd b.Muhammed el-Askerî (v. 750/1350)³²,
- Cemâluddin es-Subkî; Hüseyin b.Ali b.Abdilkâfi b.Ali b.Temmâm b.Yûsuf (v. 155/1354)³³,
- es-Semin; Ahmed b.Yûsuf b.Muhammed (v. 758/1355)³⁴,
- Taktyyuddin es-Sübkî; Ali b.Abdilkâfi b.Ali b.Temmâm (v. 176/1355)³⁵,
- Cemâluddin İbn Hişâm; Abdullah b.Yûsuf b.Ahmed b.Abdillah (v. 761/1360)³⁶,

²⁴ İbnul 'Imâd, Şezerâtu'z-Zehab, VI, 145.

²⁵ a.g.e., VI, 141.

²⁶ a.g.e., VI, 158.

²⁷ a.g.e., VI, 158.

²⁸ a.g.e., VI, 159.

²⁹ a.g.e., VI, 160.

³⁰ a.g.e., VI, 166.

³¹ a.g.e., VI, 160.

³² a.g.e., VI, 165.

³³ e.g.e., VI, 177.

³⁴ a.g.e., VI, 179.

³⁵ a.g.e., VI, 180.

³⁶ a.g.e., VI, 191.

- Behâuddîn es-Sübki; Ahmed b.Ali b.Abdilkâfi (v. 773/1372)³⁷
- es-Safedi; Halil b.Eybek (v. 764/1363)³⁸,
- Şihabuddîn İbnu'n-Nakîb; Ahmed b.Abdirrahmân b.Abdirrahîm (v. 764/1363)³⁹,
- İbn Akil; Abdullah b.Abdirrahmân b.Abdillâh b.Muhammed el-Kureşî (v. 769/1367)⁴⁰,
- Tacuddîn es-Sübki; Abdulvehhâb b.Ali b.Abdilkâfi (v. 771/1370)⁴¹,
- Cemalüddîn el-İsnevî; Abdurrahîm b.Hasan b.Ali b.Ömer b.Ali b.İbrahim (v. 772/1370)⁴²,
- Nâzimu'l-Ceyş; Muhammed b.Yûsuf b.Ahmed b.Abdiddâim (v. 778/1377)⁴³,
- İbn Merzûk; Muhammed b.Ahmed b.Muhammed (v. 781/1380)⁴⁴,
- Şemsuddîn İbnu'n-Nakkâş; Muhammed b.Ali b.Abdilvâhid b.Yahya b.Abdirrahîm (v. 163/1361)⁴⁵.

Vefatı

Ebû Hayyân, 745/1344 senesi Sefer ayının 28. Cumartesi günü akşam üstü Kahire'deki evinde vefat etmiştir. Cenazesi, Babunasr dışında bulunan Sofiyye mezarlığında defnedilmiştir. Ölümü üzerine bir aydan fazla bir zaman geçtikten sonra O'nun için Şam'daki Emevî Camii'nde Rabîyülâhir ayında gıyabî cenaze namazı kılınmıştır. Ebû Hayyân hayatının son yıllarını, gözlerini kaybetmiş kör olarak yaşamıştır⁴⁶.

Endülüslü bazı ilim adamları, Ebû Hayyân'ın vefat yılını, 743/1342 olarak vermektedir⁴⁷. Ancak müellifin vefat ettiği yer olan Mısır ve diğer doğu memleketlerinde bulunan ulemanın tesbit ettiği

³⁷ a.g.e., VI, 145.

³⁸ a.g.e., VI, 200.

³⁹ a.g.e., VI, 200.

⁴⁰ a.g.e., VI, 214.

⁴¹ a.g.e., VI, 221.

⁴² a.g.e., VI, 223.

⁴³ a.g.e., VI, 259.

⁴⁴ a.g.e., VI, 271.

⁴⁵ a.g.e., VI, 198.

⁴⁶ el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 538; İbnu'l- 'İmâd, Şezerâtu'z-Zehab, VI, 147; ez-Zriklî, el-A'lâm, VIII, 26.

⁴⁷ el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 559.

vefat tarihinin (745/1344) daha isabetli olacağı kanaati hakim olmaktadır. Çünkü Ebû Hayyân, Endülüs ulemasının bulunduğu yerden uzak, doğu uleması arasında vefat etmiştir.

Ebû Hayyân'ın ölümü ile İslâm âlemi, takriben bundan altıbuçuk asır önce büyük bir ilim adamını, eşsiz mücâhid bir imamı, Selef-ı Sâlih'in yolundan ayrılmayan ve hür düşüncenin bir liderini kaybetmişti. Fakat O, geride bıraktığı ve günümüze kadar değerini kaybetmeyen eserleriyle hâlen yaşamaktadır. Ebû Hayyân'ın ardından binlerce insan gözyaşı dökmüş, mâtemlere bürünmüştür. Vefatından sonra pek çok kimse, hakkında iyi şeyler söylemiş, O'nun değerli bir insan olduğuna hükmetmiştir. Biz burada sadece, ölümü üzerine, talebesi es-Safedî'nin (v. 764/1363) hocası olan Ebû Hayyân hakkında nazmettiği şu beytleri zikretmekle yetineceğiz :

48

مات امام كان في فنه يري اماما والوري من وري
بكي له زيد وعمر ومن أمثلة النحو ومن قرا
تفسيره البحر المحيط والذي يهدي الي رواده الجوهرا
ورحله في سنة المصطفى اصدق من يسمع ان اخبرا
و شاعرا في نظمه مفلقا كم حرر اللفظ وكم حبرا
ان مات فالذكر له خالد يحيا به من قبل ان ينشرا
و خصه من ربه رحمة توروده في حشره الكوثرا

"Sahasında otorite olan ve insanları peşinden sürükleyebilen lider vefat etti. Nahiv kitaplarında mısralar olarak geçen Zeyd ile Amr ve bu ilimle uğraşanlar O'nun için ağladı. O'nun "Bahru'l-Muhit" adlı tefsiri, bu sahada istifade etmek isteyenler için nefis bilgiler bahşeden bir deryâdır. Hz. Peygamber Mustafa (s.a.v.)'nin hadislerini rivâyet ettiğinde, en sahih ve en doğrusunu rivâyet eder. O, eşine ender rastlanan bir şâirdir. Nice manzûme ve kasideler yazmıştır. Kendisi ebedî âleme irtihâl etmişse de anısı haşır günündek yaşayacaktır. Rabbi O'nu Rahmetine gark etsin. Mahşer gününde Havz-ı Kevser'den kana kana içmesini O'na nasîp etsin".

Ebû Hayyân'ın hayatı, hocaları, talebeleri ve eserleri hakkında bilgi veren eski ve yeni olmak üzere pek çok kaynak O'nu övmüş ve ilmi şahsiyetinden söz etmiştir⁴⁹.

⁴⁸ a.g.e., II, 539-540.

⁴⁹İbn Tağrı Berdi, en-Nucûmu'z-Zâhire, X, 111-115; Tâcuddînes-Subki, Tabakâtu's-Şâfi 'yyetü'l-Kübrâ, IX, 276-307; İbnu'l-Cezerî, Gâyetü'n-Nihâye Fi Tabakâti'l-Kurrâ, II, 285-286; İbn Hacer, ed-Duraru'l-Kâmilne, V, 70-76; ed-Dâvûdî Tabakâtu'l-müfessirin, II, 286-291; İbnu'l-İmâd, Şezerâtu'z=-

İlmî ve Edebî Şahsiyeti

Bilindiği gibi bir müellifin değeri, karakterine, sosyal hayattaki yerine, ilmî faaliyetlerine vetelif ettiği eserlere bağlıdır.

Ebû Hayyân'ın Mısır'a geldiği devirde, Mısır, Şam, Bağdat, Küfe, Basra birer ilim merkezi hâline gelmiş, İslâmî, Tarihî, edebî ve ictimai sahalarda yapılan çalışmalar, İslâm kültürü ve edebiyatını vucûde getirmişti. Memlûkler devrinde, haçlı akınları ve Moğol istilâsı ile duraklayan ilmî ve kültürel hayatın tekrar canlandığı görülür. Memlûk sultanları ilim ve kültürün devleti ayakta tutmada önemli rolü olduğunu anlamışlardı. bu yüzden ilim adamlarına değer vermiş ve onların sevgisini kazanmışlardı. İlk tahsilini memleketinde yapan müellif, ilmî faaliyetlerin son derece hareketli olduğu ve bir ilim merkezi hâline gelmiş bulunan Mısır'a yerleşmiştir. Birer ilim merkezi olan Mısır ve Şam'da muhtelif ilim dallarında pek çok kitap telif edilmiş ve çok sayıda ilim adamı yetişmişti. Bilgi hazinesini artırmak ve kültürünü geliştirmek isteyen Ebû Hayyân, elbette mevcut imkânlardan faydalanacak ve kendisini en mükemmel bir şekilde yetiştirme fırsatını bulacaktı.

Ebû Hayyân, Mısır'da ve diğer ilim merkezlerinde, Arap Dili ve edebiyatı, nahiv, sarf, lûgat, tefsir, hadîs ve diğer dîni ilimleri arzu ettiği seviyede öğrenmek için bu dallarda kendisine ders verebilecek ilim-irfân sahibi faziletli hocaları kolaylıkla bulabilmiştir. O, bir yandan hocalarından ders alırken öbür yandan da durmadan kitap okuyor, talebeye ders veriyor ve ibâdetle meşgul oluyordu. es-Safedi, hocası Ebû Hayyân hakkında şöyle der : "Ebû Hayyân'ı ne zaman gördümse, O'nu ya ders dinlerken, ya kitap okurken, ya kitap yazarken, ya ibâdet yaparken, ya da bir şeyle meşgul olurken görürdüm⁵⁰.

Ebû Hayyân'ın eserlerini gözden geçirdiğimizde, O'nun geniş kültüre sahip, ilmî seviyesi yüksek ve emsali ender bulunan bir şahsiyet olduğunu görürüz. O, muhtelif ilim dallarında tahsil yapmış ve bu dallarda pek çok eser telif etmiştir.

=Zehheb, VI, 145-147; el- Makkari, Nefhu't-Tib, II, 535-584; Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyetü'l-Arifin, II, 152-153; el Katbi, Fevâtü'l-Vefeyât, IV, 71-79; et-Tefsir Ve'l-Mufessirün (Dr. Ez-Zehheb), I, 317-321; ez-zriklî el-A'lâm, VIII, 26; Brockelmann, Suppl. II, 135-136.

⁵⁰ Ibnu'l ' İmâd, Sezerâtu'z-Zehheb, VI, 145; eş-Şevkânî, el-Bedru't-Tâli ', II, 288; Dr. ez-Zehhebî, et-Tefsir Ve'l-Mufessirün, I, 317.

Meselâ Tefsir ilminde; "el-Bahrü'l-Muhîl"; "en-Nehru'l-Mâddü mine'l-Bahrî"⁵¹.

Kırâat ilminde; " 'İkdu'l-Leâli Fî'l-Kvrââtî's-Seb'îl- 'Avâli"; "er-Radu'l-Bâsım Fî Kvrâetî 'Âsum"; "Gâyetü'l-Matlûb Fî Kvrâetî Ya'küb"; "el-Kasidetü'l-Lâmîyye"⁵².

Belâgat ilminde; "Hulâsatu't-Tıbyân Fî'l-Ma'âni Ve'l-Beyân"⁵³.

Nahtv ve sarf ilminde; "et-Tezkıra"; "el-Lemha"; "el-Mubdî "; "İrtişâfu'd-Darb Fî Lisânî'l Arab"; "el-İrtidâ' Fî'd-Dâdi Ve'z-Zât"; "Gâyetü'l-İhsân"; "el-Menhecü's-Sâlik 'Alâ Elfiyetti İbri Mâlik"; "et-Tezyil Ve't-Tekmil"; "el-Milha"; "et-Tehyil"; "et-Takrib"; "et-Tedrib"; "Nihâyetü'l-İrâb"⁵⁴.

Tarih ilminde; "Mecâni el-Hasr Fî Âdâbi ve Târihi Liehlî'l-'Asr"⁵⁵.

Tabakat'ta; "Tabakâtü Nühâtî'l-Endelüs"; "en-Nüdâr"⁵⁶.

Türk Dilinde; "el-Ef'âl Li Lisânî'l-Etrâk"; "Zehvü'l-Mülk Fî Nahvî't-Türk"; "el-Ef'âl Fî Lisânî't-Türk"⁵⁷.

Fars Dilinde; "Mantku'l-Hurs Fî Lisânî'l-Furs"⁵⁸.

Habeş Dilinde; "Nüru'l-Gabeş Fî Lisânî'l-Habeş"⁵⁹ gibi eserler yazmıştır. Bu da müellifin ünlü bir dilci olduğu gibi, devrinde geniş ölçüde yaygın olan dinî ilimlerde de özellikle "Tefsîr" ilminde, son derece başarılı olduğunu ve bu konuda çağdaşı ulemanın güvenini kazandığını gösterir.

Makalemizin ikinci kısmını teşkil eden "Tefsirdeki metodu" nu işlerken ele alacağımız "el-Bahrü'l-Muhîl" adlı eseri, tefsir dalında yazdığı en mükemmel eserdir. Bu eseri çok geniş bulan müellif, tekrar ele almış ve ihtisar ederek iki cilt hâline getirmiş ve "en-Nerü'l-Mâddü Mine'l-Bahr" adını vermiştir⁶⁰. Bu da O'nun tefsir ilmindeki kudretini ve bu daldaki payını gösterir.

51 Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, I, 223; II, 1993-1994.

52 a.g.e., II, 1039, 1152, 1194; Bağdatlı İsmail Paşa, Hediye'tü'l- 'Arifin, II, 152; ez-Zrikli, el-A'lâm, VIII, 26.

53 Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, I, 317.

54 a.g.e., I, 45, 61, 86, 393, 405; II, 1189, 1561, 1580, 1805, 1818, 1882; ez-Zrikli, el-A'lâm, VIII, 26.

55 Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, II, 59; Bağdatlı İsmail Paşa, Hediye'tü'l- 'Arifin, II, 153.

56 Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, II, 1108, 1958; ez-Zrikli, el-A'lâm, VIII, 26.

57 Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, I, 49; II, 962; ez-Zrikli, el-A'lâm, VIII, 26.

58 Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, II, 1864; ez-Zrikli, el-A'lâm, VIII, 26.

59 Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, II, 1983; ez-Zrikli, el-A'lâm, VIII, 26.

60 Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, I, 226.

Ebû Hayyân, düz ifâdelerinde olduğu kadar, manzumelerinde de son derece başarılı olmuştur. Kırââtla ilgili olan " 'Ikdu'l-Leâlî" ve "el-Kasîdetü'l-Lâmiyye" gibi bazı eserlerini manzum olarak yazmıştır. Ayrıca bir divânı da vardır. O, her türlü tenkide açıktı. Bu husûsiyeti aşağıdaki manzumesinde bârız bir şekilde görülmektedir.

61

عداتي لهم فضل علي ومنة فلا اذهب الرحمن عني الاعاديا
هم يحشوا عن زلتي فاجتنبتها وهم نافسوني فاكسبت المعاليا

"Düşmanlarının üzerinde lütufları, minnetleri vardır. Allah (c.c.) düşmanları benden eksik etmesin. O'nlar hatalarımı araştırdılar, ben de o hatalardan sakındım. O'nlar benimle yarış yaptılar, ben de çalışıp yüce mevkilere ulaştım".

Müellif ilim tahsil etmek için mutlaka bir hocaya ihtiyaç bulunduğuna inanır. Hatta tahsilin sadece zekâ ile yapılabileceğine inananları cahillikle nitelemiş ve maksadını şu mısralarıyla ifâde etmiştir :

62

يظن الغمر ان الكتب تجدي اذا ذهن لادراك العلوم
وما يدري الجهول بان فيها غوامض حيرت عقل الفهيم
اذا رمت العلوم بغير شيخ ضللت عن الصراط المستقيم
و تلبس الامر عليك حتي تصير اضل من توما الحكيم

"Tecrûbesiz kimse, akıl sahiplerinin sadece kitap okumak suretiyle ilim tahsil edilebileceğini sanır. Oysa bu kimse, ilim tahsil ederken, zeki kimseleri bile hayrete düşürecek anlaşılması zor meselelerle karşılaşıldığını bilmez. Eger hocasız ilim tahsil etmeye kalkarsanız, doğru yoldan ayrılır, sapırsınız. Her şey karışır, hatta feylosof Thoma'dan daha sapık duruma düşersiniz".

Ebû Hayyân, gerçeği ne zaman ve nerede bulursa ona sahip çıkardı. Meselâ uzun zaman üzerinde çalıştığı, ömrünün yarısından fazlasını uğruna harcadığı nahiv ilmiyle haşır neşir olduğunu, Zeyd ile Amr'ın kavgaları sonunda, sahip olduğu şöhretten başka bir şey elde edemediğini ifâde ettikten sonra, hem dünya hem de âhirette faydalı olan fıkıh ilmi ile uğraşacağını manzum beytlerinde dile getiriyor ve bu vesile ile daha sonra intisab ettiği mezhebin kurucusu

61 Tâcuddîn es-Sûbki, Tabakâtu's-Şâfi ' İyyetü'l-Kübrâ, IX, 285; el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 564.

62 Tâcuddîn es-Sûbki, Tabakâtu's-Şâfi ' İyyetü'l-Kübrâ, IX, 286; el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 536.

İmam Şâfi'yi öven şu beytlerini nazm ediyor :

63

وما الفقه الا اصل دين احمد فجرد له عزما وجدله سميا
وكن تايما للشافعي وسالكا طريقته تبلغ به غاية القصيا

"Fıkıh ilmi, Hz.Peygamber (s.a.v.)'in getirdiği dinin temelidir. Bundan dolayı, bütün imkânlarını kullanarak onu öğrenmeye çalış. Onun için gayret göster. Bu konuda İmam Şâfi'ye uy. Onun yolunda yürü ki, o sayede en son gâye'ye erişesin".

Bazı kaynaklarda geçen kayıtlardan anlaşıldığına göre, müellif önce Zâhiri mezhebine mensûb iken, doğuya gelip Mısır'da yerleştikten sonra Şâfi' mezhebine intisab etmiştir⁶⁴. İmam Şâfi'yi öven beytleri de bu haberi destekler mahiyetindedir. Çünkü Ebû Hayyân gibi güvenilir bir ilim adamının, kendisinin kabul etmediği ve içten inanmadığı hususu bir başkasına tavsiye etmesi düşünülemez.

Ebû Hayyân, kendisine yapılan tenkidi hoş karşıladığı ve bundan dolayı memnuniyet izhar ettiği gibi, kendisi de başkalarını rahatlıkla tenkid edebiliyor ve söylemek istediğini sakınmadan söyleyebiliyordu. Bir kimseyi tenkid etmek istediğinde, tenkid edeceği kişinin, önce sözlerini zikreder. tenkidini bu sözlerle göre yapardı. Bunun için bir mısıl vermek gerekirse, mezhebinde çok mutaassıb olduğunu kabul ettiği Zemahşeri'ye yaptığı tenkidi zikredebiliriz. Müellif önce Zemahşeri'nin,

65

قال الزمخشري وبهذا يعلم ان اشرف العلوم و اعلاها منزلة عند الله علم العدل
والتوحيد و لا ينفرنك عنه كثرة اعدائه فان العرائين تلقاها محسدة

"Zemahşeri şöyle der : Böylece anlaşılıyor ki ilimler içinde en şerefli ve Allah (c.c.) katında mertebesi en yüce olan ilim, adâlet ve tevhid ilmidir. Bu ilme karşı olan düşmanların sayısı çok fazla olsa bile, bu seni ürkütmesin. Çünkü, güçlü olanlar her zaman haset edilirlen" sözünü zikrederek O'nu şöyle tenkid etmiştir; "Zemahşeri, yukarıdaki ifâdesinde geçen "adâlet" ve "tevhid" kelimelertyle, Mutezile mezhebine mensup olanları kastediyor. Çünkü onlar kendilerine bu adı vermişlerdir. Zemahşeri, mezhebine karşı taassubundan dolayı neredeyse, münasebet olsun ya da olmasın her sözün arasına mezhebinin adını sıkıştırıracaktır", demektedir.

⁶³ Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, II, 555.

⁶⁴ Dr. ez-Zehabi, et-Tefsir Ve'l-Müfessirün, I, 318.

⁶⁵ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, II, 276.

Ebû Hayyân çok yönlü ilim adamıydı. Daha önce zikrettiğimiz gibi, O, muhtelif ilim dallarında elliyi aşkın kitap telif etmiştir. O'nun önemli yönlerinden biri de, yabancı dillere karşı ilgi duymasıdır. Türkçe, Farsça ve Habeşçe gibi kendisine yabancı dilleri öğrenmiş, bunlarla ilgili dil bilgisi kitapları yazmıştır. Muhtelif dallarda yazdığı eserlerini sıralarken bu dillerle ilgili telifatını da zikretmiştir. Kendisine yabancı olan bu diller arasında Türkçe'ye daha fazla önem vermesi açısından Ebû Hayyân'ın sadece dilimizle ilgili çalışmalarını dile getirmek istiyoruz.

Ebû Hayyân'ın Türk diline meyiletmesi, onu mükemmel bir şekilde öğrenmesi, bu dil ile ilgili gramer kitapları yazması, Mısır'a yerleştiği zamanın, Memlûkler devrine rastlamış olmasına bağlı olduğu söylenebilir. Çünkü, daha Abbâsiler zamanından başlayarak Suriye ve Mısır'da Türk askeri kuvvetlerin varlığı, Mısır'da gerçek bir Türk sülâlesi olan Tolonlular hâkimiyetinin kurulmasıyla başlayan Türk unsurunun ordu ve devlet teşkilatında devamlı olarak çoğalması, Türkçe'ye ehemmiyet kazandırmıştır.

Memlûkler arasında Türklerden başka bazı unsurlar da bulunmakla beraber, çoğunluk daima Türklerden teşekkül ediyordu. Bu yüzden Suriye ve Mısır'ın en yüksek edebî ve ilmi gelişmesi, Türk devresine tesadüf eder⁶⁶. Memlûkler devrinde bilhassa ordu ve saray dilinin Türkçe olması, Memlûklerin idâre alanına giren yerlerde Türk diline büyük önem kazandırmıştı.

İşte müellif'in Türk diline karşı ilgi duyması, bu dil için gramer kitapları yazabilecek seviyede öğrenmiş olması herhalde, yukarıda zikredildiği gibi, Türk dilinin hâz olduğu ehemmiyete bağlıdır. Bu dili sadece öğrenmekle yetinmeyip, aralarında 1312 senesinde İstanbul'da basılan⁶⁷ el-İdrâk Li Lisâni'l-Etrâk adlı eserin de bulunduğu Türk diline ait dört kitap telif etmesi de, kendisinin bir dilci olma vasfına sahip bulunmasına bağlıdır denebilir.

Ebû Hayyân, sağlam bir inanca sahipti. Felsefî hurafelerden sakınır, Mu'tezile ve Mücessime mezheplerinden uzak dururdu. Hz. Ali'ye karşı büyük saygı duyar ve O'na sevgi beslerdi. Takvâ sahibiydi. Kur'ân okurken ağlardı. Uzun boylu, güler yüzlü, hoş

⁶⁶ Ord. Prof. M.Fuat Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, 314.

⁶⁷ a.g.e., 314.

sedalı, teni kırmızı benizli, sakallı ve uzun saçlı idi. Saçlarını omuzlarına sarkıttı. Talebelerine İbn Mâlik'in kitaplarını tavsiye eder, anlamadıkları zor ibareleri çözer, kapalı olan yerleri izah ederdi. Hacdân döndükten sonra, Kahire'deki Mansûriye medresesinde tefsir ve hadis dersleri okutmuş, aynı zamanda İbn Nahnâs'ın gramer derslerine de devam etmiş ve daha önce de zikrettiğimiz gibi, hocası (698/1298) senesinde vefat edince, O'na halef olmuştur. Ebû Hayyân'ın ifâdeleri son derece açık ve net idi. Ancak Kur'an-ı Kerim dışında ج harfini ك harfine yakın telafuz ederdi⁶⁸.

Ebû Hayyan tefsir, hadis ve kırâât ilimlerinde elde ettiği şöhreti yanında O'nun nahiv ilminde de tefavvuk ettiğini, hatta Ebû Hayyân denince ilk akla gelen önemli özelliğinin nahivci olduğunu dikkatten uzak tutmamak gerekir. O'nu, Ebû Hayyan et-Tevhîdî'den ayırd etmek için kendisine, "Ebû Hayyân en-Nahvî" lâkâbı verilmiştir. Müellif'in bu konudaki yeterliliği ve devrinde kazandığı büyük şöhreti dile getiren bazı manzumelere de rastlanmaktadır. Mesela bunlardan şair İbn Vekîl'in (v.716/1317) şu veciz iki beyti bize bu hususta bir fikir verebilir:

69

قالوا ابرحيان غير مدافع ملك النحات فقلت بالاجماع
اسم الملوك علي التقود وانني شاهدت كنيته علي المصراع

"Ebû Hayyân kesinlikle nahivcilerin kralıdır, dediler. Ben de ittifakla kabul edilmiştir; kralların isimleri banknotu üzerinde yazılıdır. Fakat ben O'nun künyesini, ilim-irfân yuvasına açılan kapının üzerinde yazılmış gördüm, dedim".

Bunun yanında talebesi es-Safedî'nin (v. 764/1363) O'nu nahivcilerin sultanı sadedinde takdim ettiği aşağıdaki mısraları da burada zikretmek yerinde olur :

70

سلطان علم النحو استاذنا ال شيخ اثير الدين خير الانام
فلا تقل زيد و عمرو فما في النحو معه لسواء كلام

"Nahiv ilminin sultanı üstadımız Şeyh Esîruddîn, insanların en faziletlisidir. Nahiv ilminde Zeyd ile Amr'den söz edildiğinde ilk akla gelen O'nun adıdır. Bu ilimde söz sahibi sadece O'dur".

⁶⁸ İbnu'l-İmâd, Sezerâtu'z-Zehab, VI, 164.

⁶⁹ el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 544.

⁷⁰ a.g.e., II, 538.

Bütün bunlardan ayrı olarak Ebû Hayyân'ın şiir söylemede de mahir bir kişi olduğu görülmektedir⁷¹. Mesela O'nun daha önce zikrettiğimiz şiirleri ve nahtıv ile ilgili olarak söylediği şu beytler örnek olarak gösterilebilir :

72

و العرب قد تحذف الاخبار بعد اذا اذا عنت فجأة الأمر دهما
ورما نصبوا بالحال بعد اذا ورما رفعوا من بعدها رما
فان تلاها ضميران اكتسي بهما وجه الحقيقة من إشكاله غمما

Ebû Hayyân bu manzumesinde kısaca şunu anlatmak istiyor : "Araplar bazen, ansızın meydana gelen bir olay için kullanılan " اذا " 'dan sonra vaki olan mübtedâ'nun haberini hazfederler. Ancak bu kelime şart edâtı kabul edilirse, bu durumda havf söz konusu değildir. Çünkü şart edâtı sadece fiil cümlesinde kullanılır. Ansızın manasına gelen " اذا " ise isim cümlesinde kullanılır.

Bazan da, ansızın manasına gelen " اذا " dan sonraki kelimeyi "Hâl" olmak üzere üstün hareke ile okudukları gibi, bazen de ötre olarak okurlar. Eğer bu " اذا " dan sonra, " فاذا هو هي " şeklinde iki zamir ard arda gelirse, bunun aslı, " فاذا هو مثلها " şeklindedir. Bu durumda " هو " mübtedâ, " مثل " haberidir. Sonra haber durumunda olan bu kelime hazf edilir ve kendisine muzafun ileyh olan muttasıl mecrûr zamir, münfasıl merfû zamir olan " هي " ye çevrilir.

Ard arda gelen bu iki zamiri, " فاذا هو اياها " şeklinde okuyanlar da vardır. Buna göre ifâde, " فاذا هو يشبهها " şeklindedir. Bu durumda da " هو " mübtedâ, fiil cümlesi, cümle olarak haberidir. Sonra cümle hazf edilir. Fiile bitişik olan zamiri, münfasıl mansûb zamire çevirirler ve " فاذا هو اياها " şeklinde okurlar.

Bu meydana beğenip de sevdiği bazı kimseleri öven mahiyette mısralar terennüm ettiği de göze çarpmaktadır. Mesela bunlardan, henüz üç yaşında iken talebesi Tâcuddîn es-Sübki (v. 771/1370) için yazdığı şu iki beyt ne kadar veciz ve ne kadar ileriye matûf bir sezginin eseridir :

73

الا ان تاج الدين تاج معارف و بدر هدي تجلي به ظلم الدر

⁷¹ el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 540.

⁷² Tâcuddîn es-Sübki, Tabakâtu's-Şâfi 'iyyet'l-Kübrâ, IX, 296.

⁷³ a.g.e., IX, 287.

سليل امام قل في الناس مثله فضائله ترهوا علي الزهر و الزهر

"İyi bilin ki, Tâcuddîn mârifet tâcıdır. Hîdâyet ışığıdır. Dûnyâ karanlığı O'nunla aydınlanacaktır. O, bir lider olarak doğmuştur. İnsanlar arasında O'nun gibisi pek azdır. O'nun fazilet tomurcukları, çiçekler üzerinde açacak ve kokusu her tarafa yayılacaktır".

Ebû Hayyân tahsil hayatında olsun, talebe yetiştirmede olsun, son derece dikkatli ve titiz davranırdı. Bilgi edinmede ezber yanında, elde edilen bilginin yazılmasına da önem verirdi. Mesela talebesi İbn Merzûk'a (v. 781/1380) âdeti üzere bir gün şiir okumuş, İbn Merzûk'un okunan beytleri kaydetmediğini görünce, uyarma babında O'na Ebu'l-Hasen et-Ticânî'ye ait olan şu iki beyti hafızasından okumuştur :

74

ان الذي يروي ولكنه يحفظ ما يروي ولا يكتب
كصخرة تتبع امواجها تسقي الاراضي وهي لا تشرب

"Râvî, kendisine rivâyet edileni, hafızasına güvenerek sadece ezbere dayanıyor, onu yazmıyorsa, bu kimse tıpkı bir kaya gibidir; kendisine çarparak dalgalar hâlinde akan sular, araziyi sular, fakat kendisine bundan bir damla bile içmek nasip olmaz".

Her müellife nasîb olmayacak tarzda Ebû Hayyân hem kendi devrinde ve hem de kendisinden sonraki dönemlerde edebî ve ilmi kişiliği ile her tarafa ün salmış ve büyük şahsiyetlerin beğenisini kazanmış ve çeşitli övgülerine mazhar olmuştur. Bir örnek kabilinden sadece üç şahsiyetin manzum övgülerine burada yer vermekle yetinmek istiyoruz :

a) Şerefuddîn İbnu'l-Vahîd'in (v. 711/1311) Ebû Hayyân'ı övdüğü uzun kasidesinden şu iki beyti zikrediyoruz :

75

اليك ابا حيان اعلمت اينتي وملت الي حيث الركائب تلتقي
دعاني اليك الفضل فانقذت طائما ولبيت احدوها بلفظي المصدق

"Ey Ebû Hayyân ! Develerimi sadece sana gelmek için hazırladım. Aynı maksatla kervanların bulunduğu yere doğru yola çıktım. Beni senin yoluna düşüren tek sebep, sahip olduğun fazilettir. Sana karşı olan duygularımın çağrısına uyuyor ve bunun samîmî bir

⁷⁴ el-Makkarî, Nefhu't-Tîb, II, 536.

⁷⁵ a.g.e., II, 544.

edâ ile açıkça ilân ediyorum".

b) Necmuddin Yahya el-İskenderî, Ebû Hayyân'ı övdüğü kasidesine şu mısralarla başlamıştır :

76

ضيف ألم بنا من أهرج الناس لا ناقض عهد أباي ولا تاسي
عار من الكبر والادناس ذو شرف لكنه من سراييل الملاكاسي

"Aramızda bir mısafır vardır ki O, insanların en bilgini ve en faziletlisidir. O, ne verdiği sözü bozar, ne de vâdini unuttur. O, kibirten ve kirli işlerden arınmış, şerefli biridir. Çok mütevâzî olmasına rağmen, şahsında topladığı iyi meziyetler O'na yücelik elbisesini giydirmiştir".

c) Mürîdüddin Ömer b.el-Malatî Ebû Hayyân'ı övdüğü kasidesine şu beyti ile başlar :

77

يا شيخ أهل الأدب الباهر من ناظم بلني ومن نائر

"Ey yüksek edebiyât erbabının üstadı ! Şiir yazan olsun, nesir yazan olsun, herkesin erişmek istediği büyük adam".

Tefsirdeki Metodu

Bilindiği gibi sahabe devrinde Kur'an-ı Kerim, sahabenin Arap Dilindeki kabiliyet ve vukûfiyetleri nisbetinde tefsir edilir ve Kur'an-ı Kerim'in nüzûl sebeplerine göre yorumlanırdı. Kur'an'dan anlamadıkları hususları, Hz. Peygamber'e sorar ve O'ndan öğrenirlerdi. Tabiûn devrinde yapılan tefsirlerde, sahabeden rivâyet yoluyla pek çok sahabenin tefsir görüşünden istifade etmişlerdir.

Takdir edilmesi gereken bir husus şudur ki, gerek sahabe devrinde ve gerekse tabiûn döneminde edebî ve akli ilimler henüz ortaya çıkmamış, fikhî ve kelâmî mezhepler arasındaki ihtilaflar vucûde gelmemişti. Bu itibarla her iki devirde de müfessir ve tefsirler arasındaki ayrılıklar dar bir çerçevede kalmıştır. Tefsir konusunda sahabelerle tabiûn arasındaki ihtilaflar gerçekten çok azdı. Bu ihtilafların çoğu ahkâma dayalıydı.

Söz konusu devirlerde tefsirde takip edilen metod genellikle

⁷⁶ a.g.e., II, 545.

⁷⁷ a.g.e., II, 544.

rivâyete dayanıyordu. Sahabe, Hz. Peygamber'den ve birbirlerinden, tabiûn da sahabeden nakletmek suretiyle âyetlerin tefsiri cihetine gidilirdi. Bu ilki dönemden sonra tefsir sahasında ikinci bir adım atıldı ki, o da, Hz. Peygamber'in hadislerini tedvin etme hareketiyle yanyana götürülmüştür. Bu devirde tefsir, hadisın âdetâ bir bölümü gibi telakki edilirdi. İslâm uleması çeşitli yerlere seyahat ederek Hz. Peygamber'in hadislerini toplamaya başlamış ve bu arada Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûn'un Kur'ân tefsirleri de derlenmeye çalışılmıştır. Fakat bütün bu hareketler tefsir ilminin müstakil bir tarzda ele alındığının bir ifadesi sayılmamalıdır. Ayrıca, bütün tefsirlerden hemen hemen hiçbirinin zamanımıza kadar ulaşmaması da bu konuda verilecek hükümü de bağlayıcı olmaktadır.

Tefsir'in üçüncü ve en önemli merhalesi, herhalde onun hadisten ayrı olarak müstakil bir ilim şeklinde tettebbü edildiği devre rastlamaktadır. Bu devirde Kur'ân-ı Kerim'in her âyeti, Kur'ân'daki yer sırasına göre ele alınmış ve tefsir edilmiştir. Bu üçüncü merhalenin en önemli mümessilleri, İbn Mâce (v. 273/887), İbn Cerir et-Taberî (v. 310/923), Ebû Bekr b.el-Munzir en-Neysabûrî (v. 318/930) gibi şahsiyetlerdir⁷⁸.

Bu üçüncü merhalede tefsir hadisten ayrı olarak müstakil bir tarzda ele alınmışsa da bu tamamen tefsirin hadisten ve diğer ilimlerden kopması manasında anlaşılmamalıdır. Bütün bu safhalar, tefsir ilmi hareketinin tedrici bir şekilde olgunlaşmasını ifade eder. Gâyet tabii Kur'ân-ı Kerimi ilk olarak âyet âyet tefsir eden ve mushafların tertibine göre bunu tedvin eden kişiyi tesbit etmek oldukça güçtür⁷⁹.

Tefsirin bu üçüncü merhalesinden sonra, dördüncü bir merhaleden geçtiğini görmekteyiz ki, bu merhalede de rivâyet yolu ile yapılan tefsirin hududunu pek fazla geçmemektedir. Burada söz konusu edilmesi gereken şey, isnad'a yer verilmiş olmamasıdır. Bu sahadaki pek çok müellif, isnadla yetinerek kendilerinden önceki müfessirlerin sözlerini nakletmişlerdir⁸⁰.

Bütün bu merhalelerden sonra, Arap dilinin bilim dalları olan

⁷⁸ Dr.ez-Zehebî, et-Tefsir Ve'l-Müfessirûn, I, 140-141; ez-Zrikli, el-A'lâm, VI, 184.

⁷⁹ Dr. ez-Zehebî, et-Tefsir Ve'l-Müfessirûn, I, 142.

⁸⁰ a.g.e., I, 145.

nahiv ve sarfın bir ölçüde tedvin edildiğini, fıkhî mezheplerin dallanıp saçaklandığını, kelâmî meselelerin yaygın hâle geldiğini görmekteyiz. Bu durumda İslâm'da meydana gelen mezhep ve fırkaların yayılması ve bu mezheplere çağrı hareketleri fazlaşmağa başladı. Bundan dolayı pek çok felsefî eser tercüme edildi, ve bütün bu saydığımız ilimler ve bunlarla ilgili hususlar tefsir ilmine girmiş oldu. Hatta öyle ki, tefsirin aklı yönü naklî yönüne galebe çalar hâle geldi. Mesela bu sahada Fahrüddin Râzînin (v. 606/1210) "*Mefâttihü'l-Ğayb*" ı örnek verilebilir⁸¹. İşte üzerinde durulan ve tefsirdeki metodu anlatılmak istenen Ebû Hayyân el-Endelüsîde zemin hazırlayan bütün bu zikredilen ilimlerin tedvininden sonra doğmuş ve tefsir için gerekli malzemeyi kolaylıkla bulabilmiştir.

Ebû Hayyân'ın en önemli özelliklerinden biri de O'nun velûd bir müellif olmasıdır. Hayatından bahsederken onun tek yönlü olmadığını, çeşitli yönleri bulunduğu ve bunun gereği olarak muhtelif sahalarda eser verdiği kaydedilmiştir. Yazmış olduğu bu eserlerden biri de, tefsir dalında telif ettiği ve "*el-Bahrü'l-Muhîl*" adını verdiği tefsir kitabıdır. Müellifin bu tefsiri, sekiz büyük cilt hâlinde basılarak tefsir ilmi ile iştiğal edenlerin hizmetine sunulmuştur. Müellifin bu tefsirinde ilk göze çarpan önemli özellik, âyetlerin tefsiri yapılırken, nahiv konularına geniş ölçüde yer verilmesidir. Hatta nahivciler arasında cereyan eden bazı ihtilâflara bile yer verilmiştir. Mesela müellif, Bakara suresinin 90 âyetini tefsir ederken, âyetteki yerme fiili *يُسِبُّ* 'nın sonuna bitişen *مَا* kelimesinin i'rab'ta mahallî olup olmadığı hususunda nahivciler arasında mevcut ihtilâfı şöyle anlatır :

"İbn Atiyye'nin rivâyetine göre Ferrâ, *يُسِبُّ مَا* 'nın terkiibinde olduğu gibi *يُسِبُّ* ve *مَا* kelimeleri de birleştirilerek tek kelime hâline geldiğini söylemiştir. el-Mehdevî ise, Ferrânın şöyle dediğini nakleder; *يُسِبُّ مَا* ile *يُسِبُّ مَا* 'nın her ikisi birlikte *يُسِبُّ مَا* gibidir. Ferrâ'dan nakledilen bu iki görüşten anlaşılıyor ki, *مَا* kelimesinin i'rapta mahallî yoktur. Nahiv ulemasının büyük çoğunluğu ise bu kelimenin i'rapta mahallî olduğu görüşündedir. Ancak *يُسِبُّ مَا* kelimesinin i'raptaki mahallî mansup mudur yoksa merfû mudur ? diye aralarında ihtilâf vaki olmuştur. Ahfeşe göre, temyiz olmak üzere bu kelime mahallen mansuptur, kendisinden sonra gelen cümle de sıfatı olarak mahallen mansuptur *يُسِبُّ مَا* failinin faili, *مَا* ile tefsir edilen gizli zamirdir. Takdiri, *يُسِبُّ مَا هُوَ شَيْئًا* şeklindedir. Âyetin devamındaki *يُسِبُّ مَا* ile başlayan *يُسِبُّ مَا* fiili de yerilendir. Fârisî ve Zemahşeri de aynı görüştedir. Buna göre

⁸¹ ez-Zrikli, el-A'lâm, VII, 203.

yerilen mahzûf ve اشترى cümlesi de onun sıfatıdır. Takdîri, بشى شيأ اشترى به أنفسهم şeklinde. ان يكفروا cümlesi ise mahzûf olan yerlenden bedel olarak mahallen merfûdur. Ya da mahzûf mübtedanın haberidir. Takdîri هو ان يكفروا şeklinde. ما kelimesi temyiz olmak üzere mahallen mansuptur, diyen görüşe, Kısâi de katılmıştır. بشى fiiline bitişen ما'nın dışında, mahzûf ve ismî mevsûl durumunda bulunan başka bir ما daha vardır ki, bu ما cümlede yerlidir. Takdîri, بشى شيأ الذى اشترى به أنفسهم şeklindedir. Mahzûf olan bu ما'dan sonraki cümle ise, sîla cümlesidir i'rapta mahallî yoktur. Yapılan bu i'raba göre ان يكفروا cümlesi, bedeldir. Aynı zamanda هو كفروهم şeklinde gizli mübteda'nın haberi olabilir. بشى fiiline bitişen ما kelimesinin mahallen mansup olduğunu kabul edenlerin görüşleri bundan ibarettir.

ما kelimesinden sonra gelen cümle ile ilgili olarak üç ayrı görüş vardır :

a) ما'dan sonra gelen cümle, temyiz olmak üzere ما'nın sıfatıdır ve mahallen mansuptur.

b) İsm-i mevsûl olarak mahzûf olan ما'nın sîla cümlesidir, i'rapta mahallî yoktur.

c) Yerilen ve mahzûf olan شي kelimesinin sıfatıdır, mahallen merfûdur.

Devamı Var

NURUDDİN MAHMUD'UN MISIRI ELE GEÇİRMESİ VE FATİMİLERİN YIKILIŞI

Dr. Bahattin KÖK

Haçlılar, başlangıçta, mukaddes şehir olan Kudüs'ü, Müslümanların elinden alarak Hristiyanların bu şehre ve Filistin'deki diğer ziyaret yerlerine rahat bir şekilde seyahat etmelerini sağlamak bahanesiyle, Akdeniz'in doğu ve güney doğu bölgelerinde hatırı sayılır liman ve şehirleri işgal etmişlerdi. Buralarda ayaklarını sağlama alan Hristiyanlar, yerli dindarlarının da yardımıyla giderek, gerek Suriye'nin ve gerekse güney Anadolu'nun bazı kale ve şehirlerini de ele geçirerek bir takım ufak kontluklar kurabilmişlerdi. Bu kontluklardan biri olan Urfa'nın, İmaduddin Zengi (521-541/ 1127-1146) tarafından 539/1144 yılında fethedilmesi¹ Avrupa'da büyük heyecan uyandırmış; bu durum İkinci Haçlı Seferi'nin yapılmasına ikinci bir bahane olarak ortaya çıkmıştı.

Zengi'den sonra onun oğlu Nuriddin Mahmud (541-569/1146-1174), bu bölgede güçlü bir hükümdar olarak kendini göstermiş bulunuyordu. Bugünkü Lübnan ve Filistin kesimlerini işgal etmiş bulunan Haçlılar, Halep ve zengin Dımaşk şehrini ellerine geçirebilmek için fırsat kolluyorlardı. Ne var ki, bahis konusu hükümdar, devam ettirdiği şuurlu çabaları sonunda, merkezî Halep olan ülkesini Haçlılara karşı korumasını bildiği gibi onların işgal ettiği bir çok kale ve şehri de fethederek topraklarını daha da genişletmiş bulunuyordu. O, baş döndürücü bu savaş ve mücadeleleriyle yalnız kendi ülkesini genişletmekle kalmamış, Dımaşk Atabegliği'ni de gerektiği zamanlarda Haçlılara karşı korumuştur. Nitekim Dımaşk Atabegliği, Musul hükümdarı I. Seyfuddin Gazi (541-544/1146-1149) ile Nuruddin Mahmud'un basiretli gayret ve hareketleri sonunda, İkinci Haçlı Seferi sırasında büyük bir tehlikeyi atlattı.

1 Urfa'nın Zengi tarafından fethedilmesiyle ilgili olarak bkz., İbnu'l-Esir, Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed, et-Tarihü'l-Bâhîr fî'd-Devleti'l-Atabekîyye bi'l-Mavsîl, nşr., Abdulkadir Ahmed Tuleymat, Kahire 1382/1963, 66-70; Ebû Şâme, Şihabuddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İsmâ'îl, Kitabu'r-Ravdateyn fi Ehbârî'd-Devleteyn, en-Nürîyye ve's-Selahîyye, Beyrut, thsz., I, 36-37; Steven Runcimen, Haçlı Seferleri Tarihi, çev., Fikret İşıltan, T.T.Kurumu Basımevi, Ankara 1987, II, 193-195.

Bilindiği gibi 542/1147 yılında büyük ümitlerle başlayıp bu tarihten bir yıl sonra nefesi kesilen İkinci Haçlı Seferi'ne Avrupalılara ve ne de yerli Hıristiyanlara elle tutulur bir şey kazandırmamıştı. Müslümanlar ise bu ortak düşman karşısında daha şuurulu davranma düşüncesine sahip olmuşlardı. Öte yandan söz konusu bu sefer, Fransa kralı VII. Louis ve Alman imparatoru III. Konrad yanında bütün Avrupa Hristiyanları açısından da, tarihin bağışlamadığı bir utanç vesilesi olmaktan öteye geçmemiştir².

Dımaşk Atabegliği, İkinci Haçlı Seferi sırasında, yukarıda kısaca geçen tehlikeyi atlattıktan sonra da Nuruddin'den daha çok çekindiği için iki yüzlü bir siyaset güdüyor, bu hükümdara karşı Kudüs Krallığı'nın yardım ve desteğine sığınmaktan da çekinmiyordu.

Bu sıralarda Fatimî Devleti, vezirlerin çekişmelerine ve onların halifelere tahakküm etmelerine sahne olmuştu. Fatimî halifelerinden el-Hafız (544/1149) ölünce yerine oğlu Zafir (549/1154) geçmiş bulunuyordu. O sırada vezir olan el-Âdil halifeyi etkisiz bir duruma getirmişti. 548/1153 yılında adı geçen vezirin üvey oğlu Abbas es-Senhaci bu veziri öldürerek yerine kendisi geçmişti³. İşte bu sıralarda Mısır'da görülen karışıklıklardan yararlanan Haçlılar Askalan'ı ele geçirmişlerdi. Dımaşk Atabegliği, sözü edilen şehirle Nuruddin'in devleti arasında bir engel oluşturduğundan bahis konusu hükümdar orayı savunmak için bir imkân bulamamıştı⁴. Bu hadiselerin ardından vezir Abbas es-Senhaci halife Zafir'ı öldürerek onun yerine daha 5 yaşında küçük bir çocuk olan ve kendisine el-Faiz lakabı verilen İsa (555/1160)'yı hilafet makamına getirince durum daha da kötüleşmiş idi⁵. İşte bu sıralarda Haçlıların, hem Şam ve hem de Mısır bölgelerini tehlikeye sokan emelleri artık gün yüzüne çıktığından, Abbasi halifesi el-Muktefi (530-555/1136-1160), Ortaşark'ın en dirayetli hükümdarı olarak gördüğü

² İkinci Haçlı Seferi hakkında bkz., S.Runciman, II, 205-239; K.V. Zetterstéen, I.A., M.E. Basımevi, İstanbul 1964, IX, 358; İsmet Parmaksızoğlu, T.A., M.E.Basımevi, Ankara 1977, XXV, 346; Carl Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi, çev., Neş'et Çağatay, Ankara 1964, 207-209.

³ Bkz., Ahmet Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiya ve Tevarihî Hulefâ, İstanbul 1397/1977, II, 315.

⁴ İbnu Haldûn, Abdurrahman b.Muhammed, Tarîhu İbnu Haldûn, nşr., Muessesetu'l-A'lemi, Beyrut 1391/1971, V, 241-242; Coşkun Alptekin, Dımaşk Atabegliği, İstanbul, 1985, 158.

⁵ Bkz., es-Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahman b.Ebi Bekr, Husnu'l-Muhâdara fi Ehbârî Misra ve'l-Kahire, Mısır, thsz., II, 19; A.Cevdet Paşa, II, 315.

Nuruddin'den, Şam ve dolaylarını olduğu gibi Mısır'da fethetmesini kendisinden istedi⁶. Adı geçen Abbasi halifesi hükümdara bir ferman göndererek Mısır'ın fethedilmesini ona tevcih etti. İşte daha sonra görüleceği üzere, Mısır'ın Nuruddin Mahmud tarafından ele geçirilmesinde bu teşvikin büyük payı vardır⁷.

Askalan'ın Haçlıların eline geçmesinden sonra artık onların gözü Muciruddin Abak (534-549/1140-1154)'ın başkenti olan Dimaşk'a çevrildi. Muciruddin, Nuruddin'in naibi durumunda olduğu halde, ona karşı Kudüs Krallığı ile anlaşmalar yaparak onlara ağır vergi (cizye) ödemeye devam ediyordu. O, bu iki yüzlü siyasetiyle, ülkesini koruma hususunda, kendi açısından bir denge kurmaya çalışıyordu. Bütün bu olumsuz gelişmeler, Mısır yolunu Nuruddin'in yüzüne kapayan Dimaşk şehrinin, onun tarafından alınmasını artık kaçınılmaz bir duruma getirmiş idi⁸. Bundan daha mühim ise, Haçlıların aç kurtlar gibi bu zengin şehre göz dikmiş olmalarıydı. Öte yandan Dimaşk'ın Kudüs Krallığı'nun eline geçmesi İslâm dünyasının kalbine bir hançer sokulması demektir. İşte bahis konusu hükümdarı bir kaç kez Dimaşk önlerinde görünmeye ve orayı gözü gibi korumaya sevk eden de bu idi. Artık bu hususun uzun zaman sürüncemede kalmasını istemeyen Nuruddin Mahmud, önce Eseduddin Şirkuh (565/1169)'u, 1000 kişilik bir birlikle bir elçi sıfatıyla Dimaşk'a gönderdi. Muciruddin, hükümdarın elçisini karşılamadığı gibi onunla görüşmeyi bile kabul etmedi. Bunun üzerine ordusuyla Halep'ten hareket eden sultan, Dimaşk yakınlarında ordugâh kurmuş olan Şirkuh'la birleşti. Muciruddin'in Haçlılardan istediği yardım zamanında gelmedi. Başta Necmuddin Eyyup (568/ 1173) olmak üzere, Dimaşk Atabegliği'nde hizmet eden birçok devlet adamı ve halk Nuriddin'in şehre girmesini dört gözle bekliyorlardı. Nihayet 10 Safer 549/25 Nisan 1154 günü Nuriddin'in ordusu şehre girdi. Dimaşk halkı hükümdarı coşkun sevinç hisleriyle karşıladı. O, askerlerine şehrin yağma edilmesini yasakladı. Hükümdar, Muciruddin'in bütün malını ve yakın adamlarını alarak Hıms Hükümdarlığı'na gitmesini emretti. Muciruddin Hıms'ta bulunduğu sırada bazı gizli çalışmalarda bulunduğundan, burası elinden alınarak kendisine Baltı verildi ise de, bunu kabul etmeyen Abak, Hıms'tan Bağdat'a gitti ve ölünceye

⁶ es-Sıyyüti, a.g.e., II, 19-20.

⁷ A.Cevdet Paşa, II, 315.

⁸ Bkz., İbnu Haldûn, V, 241-242.

kadar orada yaşadı⁹.

Sultan Nuruddin'in Dımaşk'ı fethetmesi, Haçlıların artık orayı ele geçirme arzu ve ümitlerini bütünüyle yok etmişti. Bu sebepten onlar bu tarihten sonra Mısır'a doğru yönelmeye başlamışlardı. Bahis konusu hükümdarın Mısır'ı alması halinde onlar, iki taraftan da sıkışacaklarını biliyorlardı. Haçlılar, Askalan'ı ele geçirmelerinden sonra kendilerine Mısır yolunu iyice açmışlardı. Dımaşk'ın alınmasında olduğu gibi yine Nuruddin'in, kendilerinden daha erken davranıp Mısır'ı da fethetmesinden korkuyorlardı. Sözü edilen ülkede meydana gelen iç karışıklıklar, kendilerine orayı ele geçirme fırsatı verdiği gibi Nuruddin Mahmud'a da verebilirdi.

Mısır'da beliren bu uygun ortam Kudüs Krallığı için ele geçmiş bir fırsat sayılıyordu. Esasen kral Amaury'nin en mühim gayesi de bu ülke üzerinde bir an önce hakimiyetini yerleştirmektir¹⁰. Nitekim III.Baudouin 555/1160 yılında söz konusu ülkeye bir saldırı düzenleyeceğini bildirince, Fatimilerin, kendisine 160.000 dinar ödeyeceklerine dair söz verince o bu saldırısından vaz geçti; ne var ki, bu parayı da elde edemedi. Adı geçen kralın ardından Kudüs tahtına oturan I.Amaury de sözü edilen paranın ödenmediğini bahane ederek Mısır topraklarına 558/1163 yılında ani bir baskın düzenlendi. Amaury bu sefer sırasında Belbis'i kuşattı ise de, Nil nehrinin taşma zamanına rastladığından vezir bendlerden bir kaçını açmak suretiyle onu buradan çekilmeye zorladı¹¹.

Fatimi halifelerinin güçlerini yitirmeleri, vezirlerin devlet çarkını ellerine geçirmelerine sebep olmuştu. Diğer taraftan yine bu vezirlerin iktidar koltuğuna oturmak için giriştikleri amansız mücadele devleti daha da zayıflatmıştı. Bu ise Haçlıların bu devlete yüklenip saldırılarına imkân sağlamış, ve onlara Fatimilerden toprak kazandırmıştı.

Görüldüğü üzere halifelerin güçsüz düşmeleri sonunda kumandanlar kim daha kuvvetli ise zorla vezirlik makamını ele

⁹ Dımaşk'ın Nuruddin tarafından alınmasıyla ilgili olarak bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 107,108; Ebü Şâme, I,94-97; S.Rünciman, II, 285; K.V.Zetterstéen, I.A., IX, 360; Coşkun Alptekin, Dımaşk Atabeğliği, İstanbul 1985, 159; Ramazan Şeşen, Selahaddin Eyyubi ve Devleti, İstanbul 1987, 38-39. Mucriuddin için bkz., İbnu Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b.Hasen, et-Târîhu'l-Kebir, eş-Şam, 1330, II, 317.

¹⁰ Bkz., S. Runciman, II, 305.

¹¹ Aynı e., II, 306; R.Şeşen, 41.

geçirmekteydi. Çoğu sünni olan bu vezirlerin para ve hutbelerde halifeden sonra adları geçiyordu. Tamınmış vezirlerden biri olan Talat b. Ruzzık, 556/ 1161 yılına kadar ülkeyi idare etmişti. 555/1160 yılında adı geçen çocuk halife İsa ölünce onun yerine amcasının oğlu olan henüz 9 yaşındaki el- Âdid (555-567/1160- 1171) halife olmuştu. Ertesi yıl el-Âdid, el-Meliku's--Salih İakabiyla da anılan İbnu'r-Ruzzık'ın kızıyla zorla evlendirildi. El-Âdid'in halası adı geçen vezirin harisliğinden ve eskisinden daha fazla saraya tahakküm edeceğinden endişelenerek Sudanlılardan oluşan bir kaç kıştyı, onu öldürmek üzere ayarladı. Bu kişiler, vezir sarayından çıkarken onu sarayın dehlizinde ağır bir şekilde yaraladılar. Bu durumda sarayına götürülen vezir, ölmeden önce meselenin aşını öğrenerek sözü edilen prensesi yanına getirtti ve kendi eliyle öldürerek intikâmını aldı. Bunun ardından kendi yerine oğlu el- Âdil'in vezir olmasının tavsiye ederek öldü¹².

Babasının ardından vezir olan el-Âdil (557/1162) vezirlik makamında 15 ay kadar kalabildi. Bu zat vezaret makamına gelince , o sırada yukarı Mısır (es-Sa'id) valisi olan Şaver (564/1169)'ı azletti, o da askeri güçlerini toplayarak Kahtre üzerine yürüdü. Ona karşı çıkamayan el-Âdil Kahtre'den kaçtıysa da yakalanarak öldürüldü. Bu hadisenin ardından vezirliği artık Şaver hak etmiş oldu. Ne var ki, Emiru'l-Cuyuş ünvanıyla vezaret makamına getirilen Şaver'in de, bu ilk vezirliği pek şanslı olmadı. Nitekim 8 ay bu makamda kalabilen Şaver es-Sa'di de emirlerden Dırgam (559/1164) tarafından vezirlikten indirildi. Dırgam, idaresini kendi açısından sağlamlaştırmak gayesiyle Mısır'ın ileri gelen emirlerinden, kuşkulandıklarını öldürttü. Bu ise devletin askeri bakımdan zayıflamasına sebep oldu¹³.

Biraz sonra da görüleceği gibi Mısır'da, gerek vezirlerin bu amansız çekişmelerinin ve gerekse Haçlıların sebep olduğu karışık hadiselerin bir sonucu olarak Nuruddin Mahmud, Eseduddin Şirkuh'u onun yeğeni olan Selahuddin el-Eyyubi (569-589/1174-1193)'yı ve diğer büyük komutanları üç kez Mısır'a göndererek sonunda orayı bütünüyle ele geçirebilmiş¹⁴, bu durum İslâm dünyasında büyük bir sevinçle karşılanmıştır.

¹² Bu hususla ilgili olarak bkz., A.C. Paşa, II, 325-326; S. Runciman, II, 306; Hayruddin ez-Zirikli, el- A'lâm, Beyrut 1389/1969, III- 329-330.

¹³ Bkz., A.C.Paşa, II, 326; S.Runciman, II, 306; ayrıca bkz., R.Şaşen, 41-42.

¹⁴ Es-Suyûti, a.g.e., II,30.

Yukarıda geçtiği üzere Şaver es-Sa'di vezirlikten düşürülünce bir müddet sonra Mısır'dan kaçarak 558/1163 tarihinde Suriye'ye gelip Nuruddin'e sığındı ve ondan yardım istedi. Kendisini çok iyi karşılayan Nuruddin ona bol ihsanlarda bulundu. Şaver, Nuruddin'den, Mısır'a bir ordu göndererek kendisini vezaret makamına yeniden geçirmesini istedi. Eğer Nuruddin onun bu isteğini yerine getirecek olursa yapılacak bu seferin bütün masraflarını karşılamayı, orada, ona bazı yerleri vermeyi, onun yüksek hakimiyetini tanımayı, ayrıca Mısır gelirlerinin 1/3'ünü ona vergi olarak ödemeyi kabul ediyordu. Nuruddin ise, Mısır'a ordu gönderme hususunda tereddüt ediyordu. Bir yandan ülkesine sığınan Şaver'i eli boş çevirmek işine gelmiyor, bir yandan da ülkesi ile Mısır arasındaki bölgelere Frenkler hakim olduklarından ordusunu tehlikeye atmak istemiyordu. Bir müddet bu şekilde tereddüt eden Nuruddin, daha sonra istihare ederek Şaver'in isteklerini kabul etti. Bu seferin komutanı olarak ta emirlerinin en yiğidi olan Eseduddin'i vazifelendirdi. Korku nedir bilmeyen bu emirden başka söz konusu meseleyi çözüme kavuşturacak kolay kolay bir kumandan çıkmazdı. Şirkuh için hazırlanan seçkin ordunun içinde yirmiyedi yaşında bulunan yeğeni Selahuddin el-Eyyubi de bulunuyordu¹⁵.

Şirkuh'un ordusu, Şaverle birlikte C.üla 559/Nisan 1164 yılında Dımaşk'tan hareket etti. Nuruddin, Şaver'i makamına çıkarmasını, vezaret meselesinde onunla mücadeleye girişenlerden intikam almasını Şirkuh'a emretti. Kendisi de, bu orduyla birlikte ikinci bir ordu çıkarıp Haçlı topraklarına akınlar yaptı. Bundan maksadı onları oyalayıp Eseduddin'in rahat bir şekilde Mısır'a doğru yol almasını sağlamaktı. Gerçekten de hükümdarın dediği gibi oldu. Frenkler ülkelerini korumak için Nuriddin'in etrafında toplanırlarken Şirkuh hızlı bir yürüyüşle Mısır'a ulaştı¹⁶. Dırğam Suriye ordusuna karşı, elçi göndererek I.Amaury'den yardım istediysen de, Haçlılar daha hazırlıklarını bile tamamlamadan Şirkuh çoktan Mısır'a ulaşmış bulunuyordu. Dırğam'ın kardeşi Belbis'te onlara karşı çıktıysa da yenildi. Netice itibarıyla Recep 559/Mayıs 1164'te Şaver Kahire'de makamına oturmuş, Dırğam öldürülmüş bulunuyordu¹⁷.

Şaver vezirlik makamına oturur oturmaz Nuruddin'le yaptığı

¹⁵ Bkz., İbnul-Esir, a.g.e., 120-121; Ebû Şâme, I, 166; A.C.Paşa, II, 326; S.Runciman, II, 307; R.Şeşen, 42.

¹⁶ İbnul-Esir, a.g.e., 121.

¹⁷ S.Runciman, II, 307; Ebû Şâme, I, 166; Şeşen, 44.

andlaşma hükümlerinden hiç birini yerine getirmediği gibi Şirkuh'a da Suriye'ye geri dönmesini emretti. Şirkuh ise, onun bu davranışına karşı direnerek andlaşmada geçen hususların yerine getirilmesini ondan istedi; fakat Şaver onun bu isteklerine bir karşılık vermedi. Bunun üzerine Şirkuh naiplerini göndererek Belbis'i teslim aldı ve bu bölgenin doğu taraflarına hakim oldu. Bu gelişmeler üzerine Şaver Haçlılardan yardım istemeyi ihmal etmedi. Onlara, Nuruddîn'in Mısır'a hakim olması halinde başlarına gelecek tehlikeleri hatırlattı. Esasen Haçlılar da, Nuruddîn'in Mısır'a hakim olması halinde kendilerini ne kötü bir sonucun beklediğini bilmiyor değillerdi. İlerisini düşünen Haçlılar, onun, Eseduddîn'i ülkeden çıkarmak için yaptığı yardım çağrısına olumlu cevap verdiler. Onların öteden beri Mısır topraklarında gözleri olduğundan yardım çağrısını kabul etmemeleri zaten düşünülmeydi. Üstelik bu sefer dolayısıyla Şaver onlara bol mal vereceğine dair söz vermeyi de ihmal etmemişti¹⁸. Şaver, Kudüs'ten Nil'e kadar yirmi yedi merhale tutan seferin her merhalesi için bin dinar, kendisine refakat edecek Hospitalier tarikat sövalyelerine ayrıca hediyeler ve atlarının yem karşılığını Amaury'e teklif ediyordu¹⁹.

Kral Amaury Kudüs'ü sağlama aldıktan sonra ordusuyla yola çıktı. Bu sırada adı geçen şehri ziyaret etmek üzere sahile çıkan büyük bir Hristiyan topluluğuyla karşılaştı. Bunlardan bir bölümü Amaury'nin isteğine uyarak orduya katıldığı gibi bir kısmı da geride kalan ülkeyi korumak üzere orada kaldı²⁰. Hızlıca yoluna devam eden Amaury, Nil nehrinin kıyısındaki Fikus'ta Şaverle birleşti. İki ordu Şirkuh'a doğru yol alınca o da Sehaduddîn'in tehkim ettiği Belbis şehrine yürüyerek savunmaya geçti. Şirkuh her türlü olumsuz şartlara rağmen adı geçen şehirde üç ay savunma savaşı verdi. Bu sırada Suriye'den Haçlıları üzen haberler geliyordu. Haçlıların Mısır'a hareket etmesiyle Nuruddîn de onları bu seferden vazgeçirmek için onların ülkesine akınlarda bulunuyordu. Ancak Frenkler o sırada buna fazla değer vermemişlerdi. Şimdi ise o, Musul, Mardin ve Diyarbakır birliklerinin de yardımıyla kuzeydeki Harim kalesini kuşatmış bulunuyordu. Harim'in Müslümanlar tarafından kuşatılması üzerine, kale sahibi Renauld, Antalya princeps'i III. Bohemund'u, Trablus kontu II. Raymond'u ermeni kralı Toros'u ve

¹⁸ İbnu'l-Esir, a.g.e., 121; Ebû Şâme, I, 166-167.

¹⁹ Bkz., Ebû Şâme, I, 167; krş.. S.Runciman, II, 307-308.

²⁰ İbnu'l-Esir, a.g.e., 121.

Bizans kumandanı Kostantin Koloman'ı yardıma çağırırsa da bunlar, acı bir yenilgi tatmaktan kurtulamadıkları gibi adı geçen kalenin de ellerinden çıkmasını önleyemediler. Müslümanların kazandığı bu zafer sonunda daha uyanık davranan Toros'la kardeşi Mleh savaş meydanından kaçıp kurtulurken geri kalan Hristiyan ordusu imha veya esir edildi. Ele geçen esirler arasında Bohemund, Trablus kontu Raymond ve Kostantin Koloman gibi liderler de bulunuyordu. Böylece Nuruddin 21 Ramazan 559/12 Ağustos 1164 tarihinde büyük zafer kazandığı gibi Antakya açısından bir kilit vazifesi gören Harim'i de fethetmiş oldu²¹.

Görüldüğü üzere Nuruddin'ın Harim'i fethetmesi ve arkasından Banyas'a yöneleceği haberi Amaury'yi üzüntüye sevketmişti. Bu sebeple Şirkuh'un Mısır'ı terketmesi şartıyla kuşatmanın kaldırılması üzerinde anlaşmaya varıldı. Bu anlaşma ile Şaver'in Şirkuh'a 30.000 dinar vermesi de kararlaştırılmıştı. Şirkuh, Nuruddin'ın, ülkesinde Haçlılara karşı kazandığı savaştan ve bu sebeple Haçlıların Mısır'dan çekilmek zorunda kaldıklarından haberi olmadığı için söz konusu anlaşmayı kabul etmiş ve elinde bulundurduğu yerleri bırakarak Suriye'ye dönmeye razı olmuştu²².

Şirkuh, Belbis'ten çıktıktan sonra ordusunun gerisinde Mısırlıların ve Frenklerin bakışları arasında Suriye'ye doğru yol almaya başladı. Bu esnada bir süre önce doğuya gelmiş olan bir Frenk kendisine yaklaşarak, *"sent ve ordunu kuşatmış durumda bulunan bu Müslümanların ve Frenklerin sana bir ihanette bulunacaklarından korkmuyor musun?"* deyince o, *"keşke böyle bir harekette bulunsalar da sen de görmediğin bir manzarayla karşılaşsan. Allah'a yemin ederim ki, ben onlara öyle bir kılıç indiririm ki, bizden bir kişiye karşı onlardan on kişi ölmüş olur. O zaman zaten zayıf düşmüş ve yigitleri yok olmuş bu kimselerin üzerine Nuruddin yönelerek ülkelerini ele geçirir ve onlardan geri kalanlar da tükenip gider. Allah'a yemin ederim ki, eğer bunlar (ordusu) bana fırsat verselerdi ilk günden itibaren sizin karşınıza çıkardım; ne var ki, bana engel oldular",* dedi. Bu sözleri duyan o Frenk, *"biz bu bölgelerdeki Frenklerin sent niteleme ve senden korkma hususlarında aşırılığa kaçtıklarını düşünerek hayret*

²¹ Bu hususla ilgili olarak bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 122-125; Ebû Şâme, I, 167; A.C.Paşa, II, 326; S.Runciman, II, 308.

²² Bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 122; Ebû Şâme, I, 167; Ebû'l-Fidâ, İmaduddin İsmâ'îl, el-Muhtasar fi Ehbâri'l-Beşer, Beyrut, thsz., III, 104; A.C.Paşa, II, 326; S.Runciman, II, 308.

ediyorduk. Şu anda biz onlara hak veriyoruz" demekten kendini alamadı²³. 26 Z.hicce 559/13 Kasım 1164 günü Suriye'ye dönen Şirkuh, Nuruddin tarafından karşılandı²⁴.

Şirkuh'un Mısır seferi başarısız sayılmazdı. O bu sefer sırasında hem Mısır'ı ve hem de Şaver'in kuvvetini tanıma fırsatı elde etti. Ayrıca, aradaki mesafenin yakın olmamasına rağmen istenildiği an oraya gidilebileceğini de gördü. Diğer taraftan bu sefer sırasında hem Şirkuh ve hem de Nuruddin İslâm dünyasında olduğu gibi Hristiyanlarca da daha iyi tanınmışlardı. Harim'in ve aynı yıl içerisinde Banyas'ın alınması ise, söz konusu seferin Nuruddin'in devletine kazandırdığı maddi ve manevî kazançların en ilk sırasını teşkil etmekteydi.

Nuruddin ve Şirkuh, verdiği sözü tutmadığı gibi kendisini makamına çıkarmak için çok uzak bir mesafeden Mısır'a gelen Suriye ordusunu ülkeden çıkarmak için Haçlılardan yardım isteyen Şaver'in bu ihanetini bir türlü unutamıyorlardı. Bu yüzden Şirkuh yanında Nuruddin de, yeni bir Mısır seferi düzenlemek için uygun bir ortamın oluşmasını bekliyorlardı. Şirkuh bu düşüncesini zaman zaman güvendiği kimselere açmaktan da çekinmemekteydi. Ayrıca Nuruddin'in ve onun ardından Eseduddin'in kafalarında iyice yer eden ve gerçekleşmesi gereken bir düşünceleri vardı. O da, artık Haçlıların dümen suyuna girmiş olan Mısır'ı bir an önce onların tasallutundan kurtarıp burunlarını kırmak, yıkılmaya yüz tutmuş Fatimî devletinin varlığına son vermek ve bu ülkede de Ehl-i Sünnet'i söz sahibi kılmaktı. Öte yandan Şirkuh, yukarıda da kısaca söz konusu edildiği gibi Nuruddin'e Mısır hakkında gerekli bilgileri vermişti. O, Nuruddin'e Mısır'ın artık güçsüz düştüğünü iyice anlatmış; onu, bu maksatla yeni bir sefer düzenlemesi için teşvik etmişti²⁵.

Bu sırada Mısır'da, her zaman olduğu gibi yine bazı karışıklıklar olmuştu. Yahya b.el-Hayyat ve eski vezir Dirğam taraftarları bir isyan çıkarmışlardı. Bunlardan bir kısmı da Suriye'ye kaçmış bulunuyordu²⁶. Şaver, bir yandan Eseduddinle teması bulunan

²³ Bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 122.

²⁴ Bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 122; Ebû'l-Fida, III/41; İbnu'l-Verdi, Zeynuddin 'Umer, Tetimmetu'l-Muhtasar fi, Ehbâri'l-Beşer, Beyrut 1389/1970, II, 104; R.Şeşen, 44.

²⁵ Bu hususla ilgili olarak bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 132; Ebû Şâme, I, 167.

²⁶ R.Şeşen, 45.

kişileri toplattırıp bir kısmını öldürterek bir kısmını da başka yerlere sürerken, bir yandan da, onun askerleri arasına fitne sokmaya çalışan kimselere dirlikler veriyordu²⁷.

Bütün bu düşünce ve hadiselerin ışığı altında Nuruddin yeni bir Mısır seferi düzenlemeye karar verdi. Bu maksatla asker toplanmasını emretti²⁸. Şirkuh'un emrine Halep'ten de takviyeler verdi²⁹. Böylece hazırlanan 2000 kişilik bu birlik yine Eseduddin Şirkuh kumandasında 14 R.ahır 562/7 Şubat 1167³⁰ tarihinde Dimaşk'tan hareket etti. Bu seçkin birliğin içinde Selahuddin el-Eyyubî'nin yanı sıra, onun dayısı olan Şihabuddin Mahmud el-Harimi, Şerefuddin Bozkuş, Cavli, Kutluğaba b.Musa ve İbnu Behram gibi büyük emirlerde bulunuyordu³¹. Şirkuh, Hristiyanlara görünmemek için Filistin'in ve Sina Yarımadası'nın güney kesiminden yoluna devam ediyordu. Öteden beri Mısır'ın yardımına koşma bahanesiyle büyük miktarlarda para almayı, ayrıca içten içe orayı ele geçirme davranışlarını bir gelenek haline getiren Kudüs Krallığı Şirkuh'un gelmekte olduğunu Şaver'e bildirince o da, yine onlardan yardım istediğini yeniden gündeme getirdi³². Şaver, Şirkuh'u kendi açısından Amaury'den daha tehlikeli gördüğünden³³ kralla anlaşma yapmayı tercih etti. Kudüs Kralı Akdeniz'in kıyı bölgelerini takip ederek Eseduddin'den önce Mısır'a ulaştı ve Belbis önlerinde karargâh kurdu. Şaver de ordusuyla oraya gelerek onunla birleşti³⁴. İki ordu burada Şirkuh'u beklemeye başladı. Şirkuh ta bu durumu haber alınca Belbis'in solundan geçerek Kahire'nin güneyinde bulunan Etfih'e geçti. Şaver'in, kendisini takip ettiğini görünce çok az sayıdaki kuvvetini heder etmemek için bir meydan savaşına girişmeyerek adı geçen bölgeden Nil nehrinin batı yakasına geçeceği surada Şaver onun geri kalan bazı askerlerine yetişebildi.. Haçlı ordusu da beraberinde onu takip ediyordu. Buradan kuzeye doğru ilerleyen Şirkuh el-Cize'ye ulaştı ve orada karargahını kurdu. Burası Mısır başkentinin batısına ve karşısına düşmekteydi. Burada elli gün kalan Şirkuh Mısırlı kimselerden bazı taraftarlar edinmeye

²⁷ Ebü Şâme, I, 167.

²⁸ İbnu'l-Esir, a.g.e., 132; Ebü Şâme, I, 167.

²⁹ S.Runciman, II, 310.

³⁰ Eseduddin'in Dimaşk'tan ayrıldığı tarih, İbnu'l-Esir R. evvel olarak verirken Ebü Şâme bunu R. ahir olarak kaydediyor.

³¹ R.Şeşen, 45.

³² İbnu'l-Esir, a.g.e., 132; Ebü Şâme, I, 167-168; S.Runciman, II, 311.

³³ R.Şeşen, 45.

³⁴ Ebü Şâme, I, 168.

başlamıştı³⁵.

Eseduddin, Şaver'e bir elçi göndererek onunla Haçlılara karşı işbirliği yapmalarını teklif ederek niyetinin ne olduğunu açık seçik belirtmesine rağmen, Şaver onun bu tarihi teklifini geri çevirdi. Şaver'in bu şuarsuzca davranışına çok üzülen Şirkuh'un parmaklarını ısırıldığı ve "eğer o benim bu sözümü kabul etseydi Şam bölgesinde Frenklerden bir kıtmse kalmazdı" dediği rivayet ediliyor. Şirkuh bundan sonra İskenderiyye'nin ileri gelenleriyle temasa geçerek Şaver'in yaptıklarını onlara bildiriyor ve onlardan bu vezire karşı kendisine yardım etmelerini istiyordu³⁶.

İşte bu sırada Şaverle Kudüs Kralı Amaury arasında bir andlaşmanın daha yapıldığını görüyoruz. Bu andlaşmaya göre, Frenklere, Amaury'nin, Şirkuh ülkeden çıkarılınca kadar Mısır'ı terketmeyeceğine dair törenle yemin etmesi şartıyla, yarısı hemen, yarısı da bir müddet sonra ödenmek üzere 400.000 Bizans altını verilecekti. Söz konusu andlaşma halife el-Âdîd'ın tasdikinden de geçirilmesi için Amaury bir temsilcisini Fatimi sarayına göndermişti. Bu temsilciye devletin zenginlikleri de bu vesile ile gösterilmek istendiği anlaşılmaktaydı³⁷. Bu sırada Şirkuh'ta boş durmuyordu. Onun, İskenderiyye şehrine hakim olan Mısır'da tutunabilmek istediği anlaşılıyordu. Bu sebeple o, İskenderiyye'de bulunan eski vezirlerden birinin oğlu olan Necmuddin b. Mesal başta olmak üzere bu şehrin ileri gelenleriyle anlaştı ve onlardan, gerekli olan bir miktar silah ve para yardımı sağladı³⁸.

Bir ay müddetle iki ordu birbirlerine bakadurdu. Bu iki ordudan hiç biri, diğerinin karşı koymasız yüzünden nehri geçemiyordu. Nihayet düşmanın sallar hazırlayarak Nil'in batısına geçtiğini öğrenen Şirkuh, Mısır'ın güney taraflarına çekilmeye başladı. Amaury ile Şaver onun peşinden gitmekle birlikte bir tedbir olarak Şaver'in oğlu el-Kamil ve Hugue d'İbelin'i kuvvetli bir ordunun başında Kahire'de bıraktılar. Şirkuh ordugâhını Eşmuneyn'e yakın bir yerde kurdu³⁹. Şirkuh ordu komutanlarını toplayarak ne yapılması gerektiğini onlarla görüşmeye başladı. Çoğunluk yurtlarından uzakta bulunan 2000

³⁵ Bkz., Ebû Şâme, I, 168; R. Şeşen, 45-46.

³⁶ Ebû Şâme, I, 168; ayrıca bkz., S. Runciman, II, 311; R. Şeşen, 46.

³⁷ Bkz., S. Runciman, II, 311-312.

³⁸ Ebû Şâme, I, 168.

³⁹ Ebû Şâme, I, 168; S. Runciman, II, 312; R. Şeşen, 46.

kişilik bir ordunun onbinlerce düşmana karşı koyması halinde bunun hezimetten başka bir şey olmayacağını söyleyerek Dımaşk'a geri dönmekten başka bir çarenin bulunmadığını ona anlattılar⁴⁰. Daha sonra söz alan Nuruddin'in memluk kumandanlarından Şerefuddin Bozkuş ise şunları söyledi :

"Kim ölmekten ve yaralanmaktan korkarsa o kımse hükümdara hizmet etmeyip çiftçi olsun ya da evinde kadınlarıyla birlikte bulunsun. Allah'a yemin ederim ki, bir zafer elde etmeden veya beyan edeceğiniz bir özürünüz olmaksızın el-Meliku'l-Âdil'in yanına geri dönerseniz şüphesiz ki, o, dirliklerinizi geri alır ve kendisine hizmet ettiğiniz tarihten bugüne kadar aldıklarınızın hepsini sizden geri vermenizi ister. O, bu hususta size şöyle der : Müslümanların malını alır, düşmanlarından kaçır, gayri müslimlerin dilediği gibi yöneteceği Mısır gibi bir ülkeyi teslim edersiniz öyle mi⁴¹?"

Bu sözler Eseduddin'in hoşuna gitti. Kendi görüşünün de aynı olduğunu ve buna karar verdiğini açıklayınca başta Selahuddin olmak üzere bu fikri kabul edenlerin sayısı gittikçe arttı. Mısır ve Haçlı ordusu Şirkuh'a yetişince el-Eyvan denilen yerde iki ordu karşı karşıya geldi. Şirkuh, düşmanlarını yanıltmak için ordusunu üçe ayırdıktan sonra merkezin (kalp) komutanlığını Selahuddin el-Eyyubi'ye verdi ve ağırlıklarını da burada topladı. Merkezdekilere, düşman onlara yüklenince fazla gayret göstererek kendilerini tehlikeye atmayıp geri çekilmelerini söyledi. Kendisi de sağ kanatta yer aldı. Gerçekten de onlar Şirkuh'un düşündüğü gibi merkeze yüklenerek 18 Mart 1167 günü savaşı başlattılar. Selahuddin az bir çarpışmadan sonra geri çekildi. Amaury kumandası altındakilerle Selahuddin'i takibe başladı. Bu arada ağırlıkları yağmalamaya başladılar. Bu sırada sağ kanatta bulunan Şirkuh düşmanın sol kanadını dağıttı. Amaury birden kuşatılmış olduğunu gördü. Kralın asil ordusuyla irtibatı kesildiği bir sırada merkezde bulunan Selahuddin'in birliği geri döndü ve saldırıya geçti. Haçlıların bir çoğu öldürüldüğü gibi bir kısmı da esir alındı. Amaury bile canını zor kurtardı. Şövalyelerin de pek çoğu kılıçtan geçirildi. Amaury ve Şaver ordularının kılıç artıklarıyla bir an önce Kahire'deki birlikleriyle buluşabilmek için oraya kaçtılar⁴². Böylece Şirkuh, meşhur Türk

⁴⁰ Bkz., Ibnu'l-Esir, a.g.e., 132-133; S.Runciman, II, 312; R.Şeşen, 46.

⁴¹ Ibnu'l-Esir, a.g.e., 133.

⁴² Bkz., Ibnu'l-Esir, a.g.e., 133; Ebü Şâme, I, 168; S.Runciman, II312; R.Şeşen, 46; ayrıca bkz., A.C.Paşa, II, 327.

taktiğini (ta'biye) tatbik ederek bir yandan gerçek bir savaşçı olduğunu gösterirken bir yandan da eşine az rastlanan bir yiğit olduğunu isbat etmiştir. İbnu'l-Esir bu savaşla ilgili olarak "2000 atlinin Mısır ve Sahil Frenklerinin askerlerini hezimete uğratması, tarihin kaydedeceği en şaşılacak hadiselerden biridir"⁴³ demektedir.

Mısır ve Haçlı ordusu ağır bir yenilgi tattıktan sonra Kahire'ye gelmiş, orada yeniden toparlanmaya başlamışlardı. Savaş sonunda pek çok asker kaybetmelerine rağmen yine de Şirkuh'un ordusundan kat kat fazla bulunuyorlardı. Şirkuh elinde yeterli kuşatma malzemesi olmadığından Kahire'yi ele geçirmeyi düşünmedi. Kuzeye doğru yoluna devam ederek önce Feyyum'a geldi. Güzergâhı üzerinde bulunan yerlerden vergi toplandı ve daha sonra da Necmuddin b. Mesal'ın idaresi altında bulunan İskenderiye şehrine geldi. İskenderiye, kapılarını ona açtı. Şaver'den hoşlanmayan halk onu büyük bir memnuniyetle kabul etti⁴⁴. Şehirdeki sarayı da teslim alan Şirkuh, burayı Haçlılardan aldığı tutsaklar için hapis hane yaptı. Şehrin divan işlerini yürüten İbnu'z-Zubeyr Şirkuh'a silah ve para yardımında bulunarak onu kuvvetlendirdi. Şaver'in ve Haçlıların şehri kuşatıp halka ezilme etmelerini istemeyen Şirkuh Selahuddin'in orada kalmasını uygun gördü. Yaralı ve hasta askerleri de orada bıraktı. Ayrıca şehrin ileri gelenlerine Selahuddin'e ve orada kalan askerlerine yardım edeceklerine dair yemin ettirdi. Kendisi de ordusunun yarısıyla Yukarı Mısır (es-Sa'id) bölgesine çekilerek buranın merkezi olan Kus şehrini işgal etti. Oranın vergilerini topladı⁴⁵. S. Runciman'a göre Şirkuh, İskenderiye'den, bu şehrin Mısır ve haçlı orduları tarafından kuşatılması sırasında çıkmıştır. Ona göre şehrin kuşatılması uzayıp gidince orada büyük bir açlık tehlikesi baş göstermişti. Bu sebeple Şirkuh, bin kadar adamını şehri savunmak için Selahuddinle orada bırakarak bir gece kuşatanlar arasından sızıp Amaury'nin karargâhının yanından geçmiş ve Yukarı Mısır'a doğru çekip gitmiştir⁴⁶. Bizim kaynaklarımızda ise, yukarıda da belirttiğimiz gibi Şirkuh adı geçen şehri daha kuşatma başlamadan önce terketmiştir ki, doğrusu da bu olmalıdır.

⁴³ İbnu'l-Esir, a.g.e., 133.

⁴⁴ Bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 133; Ebû Şâme, II, 168; SRunciman, II, 313; R. Şeşen, 47.

⁴⁵ Bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 133; Ebû Şâme, I, 168; Ebû'l-Fîdalı, 43; İbnu'l-Verdi, II,III; R. Şeşen, 47; es-Seyuti Tarihu'l-Hullefâ, nşr., M. Muhyiddin Abdulhamid, Mısır 1371/1952,444.

⁴⁶ Aynı e., II, 313.

Yukarıda da sözü edildiği üzere, Amaury ve Şaver Kahire dışında ordularını yeniden düzene koydular. Uğradığı büyük kayıplara rağmen bu ordu yine de Şirkuh'unkinden kat kat fazlaydı. Çok geçmeden bu ortak ordu İskenderiye önlerinde görüldü ve şehri kuşatma altına aldı. Onlar bu kuşatmadan umduklarını elde edemediler. Bu yüzden kuşatma üç ay devam ederek Temmuz ayının sonlarına kadar sürüp gitti. Selahuddin ve askerleri, her türlü olumsuz şartlara rağmen şehri kahramanca savunmaya devam ettiler. Şehir ileri gelenleri ve halk ta Haçlılara ve Şaver'e karşı Selahuddin'e yardım ediyor, yerine göre savaşa da katılıyorlardı. Kuşatma uzayıp gidince, şehirde açlık sıkıntısı baş göstermiş; bu durum ileri gelenlerin belini bükmeye başlamıştı. Bunun üzerine Selahuddin amcası Şirkuh'tan yardım istemek zorunda kaldı⁴⁷. Mısır'ın es-Sa'id bölgesinde bulunan Şirkuh'un durumu düzelmiş sayılırdı. Mali yönden bir şikâyeti kalmamıştı. Ramazan orucunu orada rahat bir şekilde tutabilmişti. O, İskenderiye'den kendisine ulaşan bu haberler üzerine oradan ayrıldı. Araplardan ve yerli halktan topladığı askerlerle daha da kuvvetlenmiş ordusuyla adı geçen şehre yöneldi⁴⁸. Ramazan Şeşen, Şirkuh'un bu sırada İskenderiye üzerine değil, Kahire üzerine yürüdüğünü; bu sebeple Şaver ve Amaury, ordularının bir kısmını, başkenti korumak için oraya gönderdiklerini kaydediyor⁴⁹. Anlaşıldığına göre Şirkuh, İskenderiye'ye doğru değil, Kahire'ye doğru yönelmiş; fakat daha sonra Belbis'e gelip ordugâhını orada kurmuştu⁵⁰. Hadiselerin gösterdiğine göre kuşatmacıların durumu da pek parlak değildi. Amaury'ye ülkesinden, hoşuna gitmeyen haberler gelmekteydi. Nitekim Nuruddin, Musul birliklerinin katılımıyla Trablus Kontluğu üzerine bir sefer düzenlemiş Urayme ve Safiyata gibi kaleleri almış bulunuyordu. Ayrıca o yine aynı yıla rastlayan Şevval 562/ Temmuz 1167 tarihinde Beyrut'u bile tazyik etmeye başlamış bulunuyordu⁵¹. Böyle bir ortamda Şirkuh'un onların üzerine yeniden yönelmesi onları endişelendirdi. Bu sebeple bir andlaşma zamanının yaklaştığı sezilmekteydi. Bu sırada onların İskenderiye kuşatmasını kaldırdıkları ya da en azından savaşı durdurdukları anlaşılmaktaydı. Çok geçmeden Şaver'le Amaury'nin barış teklifinde bulunan elçileri

47 Bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 134; Ebû Şâme, II, 168-169; S.Runciman, IB13; R.Şeşen, 47.

48 İbnu'l-Esir, a.g.e., 134; Ebû Şâme, II, 169; S.Runciman, II, 313.

49 Aynı e., 47.

50 Bkz., İbnu hallikan, Şemsuddin Ahmed b.Muhammed, Vefeyatu'l-A yan ve Enbâu Ebnal'z-Zemân, nşr., İhsan Abbas, Beyrut 1972, II, 479.

51 R.Şeşen, 47.

Eseduddin'e ulaşmıştı⁵². Şirkuh bu elçi heyetine karşılık olmak üzere, yanında tutsak bulunan Arnoul de Turbessel adındaki bir şövalyeyi kral Amaury'ye gönderdi⁵³. Bir yandan uzunca bir zamandan beri devam eden sefer ve savaşların etkisiyle askerleri yorgun düşen Eseduddin'in de barıştan yana bir tavır takındığı görülüyordu. Ayrıca o, askerlerinden bazılarının Şaver tarafından kandırılmış olduğunu bildiğinden barış yapmanın kendi açısından da uygun olacağını düşünmüş olabilirdi⁵⁴. Şirkuh tarafından Selahuddin'in vazife aldığı anlaşılan⁵⁵ görüşmeler sonunda aşağıdaki şartları içine alan bir andlaşma imzalandı :

1. Şaver, savaş tazminatı olarak Eseduddin'e 50.000, Amaury'ye 30.000 dinar ödeyecek. Ayrıca Şirkuh'un Mısır'da bulunduğu zaman içerisinde topladığı vergiler de kendinde kalacaktı.

2. Eseduddin ve Amaury işgal ettikleri yerleri Şaver'e bırakarak ülkelerine geri dönecekler. Haçlılar Mısır'da kalmayacakları gibi bu ülkeden bir köyü bile istemeyeceklerdi.

3. İskenderye şehri boşaltılıp Mısırlılara verilecek; başta İskenderyelliler olmak üzere bu ülkede Şirkuh ve Selahuddin'den yana olanlar cezalandırılmayacaktı.

4. Haçlı esirleri saliverilecek, buna karşılık Kudüs kralı Şirkuh'un yaralı ve hasta askerlerini gemilerle Akka'ya nakledecek buradan da onların Surtiye'ye dönmesin sağlanacaktı⁵⁶.

Bunun ardından Mısırlılarla Amaury arasında da ayrı bir andlaşma yapıldı. İki taraf arasında yapılan bu andlaşmanın şartları da şöyleydi :

1. Haçlılar Kahire'de bir şihne bulunduracaklardı.

2. Nuruddin'in onlara asker göndermesini önlemek için Kahire kapılarının korunması Haçlı süvarilerinin elinde olacaktı.

⁵² Bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 134; Ebû Şâme, II, 169.

⁵³ S.Runciman, II, 313; Ayrıca bkz., Esû Şâme, II, 169.

⁵⁴ Bu hususla ilgili olarak bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 134.

⁵⁵ İbnu Hallikân, II, 479.

⁵⁶ Bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 134; Ebû Şâme, II, 169; Ebû'l-Fida, III, 43-44; İbnu'l-Verdi, II, III; S.Runciman, II, 313; R.Şeşen, 47.

3. Her yıl Mısır gelirlerinden 100.000 dinar Haçlılara verilecekti⁵⁷.

Şirkuh'la kral arasında yapılan bu andlaşmada Selahuddin el-Eyyubî'nin etkin bir şekilde vazife yaptığı anlaşılıyor. Onun hasta ve yaralı askerleri kralın gemileriyle Akka'ya taşıması mühim bir başarıydı. Kral bunlar için gemiler tahsis etmiş ve onları adı geçen liman şehrine taşıtmış olmasına rağmen bu askerlerden durumu iyi olanlar Akkalılar tarafından şeker kamışı tarlalarında çalıştırılmışlardı. Kral ülkesine dönünce onları salıvermiş ve onların Suriye'ye gitmelerini sağlamıştı⁵⁸. Diğer taraftan Selahuddin bu sırada, kumandanlığı yanında iyi bir siyaset adamı olarak ta kendini göstermiş, bu arada bazı şövalyelerle şahsi dostluklar da kurmuştu⁵⁹. Aynı yılın 15 Şevval / 4 Ağustos günü İskenderiye'yi Şaver'e teslim eden Selahuddin⁶⁰, vezirin, Şirkuh ve kendi yanlısı olan kimseleri tutuklattırmaya başladığını görünce, kral nezdinde girişimlerde bulunarak andlaşma metnine ve yapılan yemine aykırı düşen bu durumu önlemişti⁶¹. Yine bu sırada Şaver'e güvenmeyen bir çok İskenderiyeli Selahuddin'le birlikte yola çıkınca Şaver önlerine geçmiş, kendilerine dokunulmayacağına dair yemin ederek söz verince bunlardan geri dönenler olduğu gibi ona güvenmeyip bu orduyla birlikte Suriye'ye gidenler de olmuştu⁶². Şaver İskenderiye halkına karşı herhangi bir harekette bulunmayacağına söz verdiği, yemin ettiği halde yine de onlardan bir kısmını öldürmekten geri kalmadı. Öldürülenler arasında İskenderiye'de divan başkanlığı yapmış olan er-Reşid b.Zübeyr ile Şirkuh'a kılavuzluk eden İbnu Kılavuz da vardı. Bunlardan bir kısmı da Suriye'ye kaçmışlardı. Bunlar arasında Necmuddin b.Mesal de yer almıştı⁶³.

Söz konusu andlaşmadan sonra İskenderiye'den ayrılan Selahuddin ordusuyla birlikte Belbis'te kendisini beklemekte olan amcası Şirkuh'la birleşti. Nihayet 21 Şevval / 10 Ağustos günü adı geçen şehirden ayrılan bu birlik 18 Z.hicce 562 / 5 Eylül 1167 günü

⁵⁷ İbnu'l-Esir, a.g.e., 134; Ebü'l-Fide, III, 44; S.Runciman, II, 313-314.

⁵⁸ Bkz., Ebü Şâme, II, 169; S.Runciman, II, 313.

⁵⁹ Bkz., S.Runciman, II, 313; R.Şeşen, 48.

⁶⁰ R.Şeşen, 47.

⁶¹ Bkz., Ebü Şâme, II, 169; S.Runciman, II, 313.

⁶² Bkz., Ebü Şâme, II, 169.

⁶³ R.Şeşen, 48.

Dımaşk'a ulaştı⁶⁴.

Kudüs kralı Mısır'dan çekilmiş; ancak Mısır'da ve Kahire'de birer şihne bulundurmaya devam etmiş idi. Bu sebeple onlar ülke halkına istedikleri gibi hükmediyorlardı. Mısır başkenti onlardan çok eziyet ve cefa görmekteydi⁶⁵. Haçlıların orada bıraktıkları bu muhafız birliğinden Mısır halkı bıkip usandığı gibi Şaver de bu durumdan hiç memnun değildi⁶⁶. Buna rağmen Şaver, kendisine daha uzakta bulunan Nuruddin ve Şirkuh'tan daha çok korktuğu için bu duruma katlanmaya çalışıyordu. Şaver'in oğlu Kâmil ise, bu hususta babasının düşüncesini paylaşmıyordu. O, artık Nuruddin taraftarı olmuş; Haçlılara karşı ülkeyi ancak onun kurtarıp koruyabileceğine inanıyordu⁶⁷. Kâmil'in, Selahuddin'in kızkardeşiyle evlenmek için Şirkuh'la temas halinde bulunduğu dair söylentileri bile kulaktan kulağa yayılmış ve Haçlıları endişelendirmeye başlamıştı⁶⁸.

Mısır'da vazife yapmakta olan Haçlı garnizonu, bu ülkenin artık kolaylıkla ele geçirilebileceğini, bu hususta bir engel kalmadığını krallarına ve yetkililerine bildiriyor ve onların bir an önce hazırlıklara başlamasını istiyorlardı. Bu maksatla Kudüs Krallığı'nda bir toplantı düzenlenmiş, toplantıya katılanların hemen hepsi de bu işte geç kalınmamasını salık vermişlerdi⁶⁹. Bu arada haç için savaşa gelmiş olan Nevres kontu da onların görüşüne katılmış bulunuyordu⁷⁰. Bu hususta tecrübeleri ve bildikleri daha çok olan Amaury, üstün zekâsına ve yiğitliğine rağmen onların görüşünde değildi. Ona göre bu iş onların sandıklarından çok değişikti. Eğer yeni bir Haçlı ordusu Mısır'a yönecek olursa, yöneticilerle birlikte bütün halk kesimlerinin, ülkelerini vermemek için direneceklerini, bu olmazsa Nuruddin'den yardım isteyeceklerini; onun da Eseduddin gibi birini yine oraya göndereceğini savunuyor; bunun neticesi ise Frenklerin yok olması ve Şam bölgesinden çıkarılması anlamına geleceğini söylüyordu. Diğer taraftan Mısır'dan aldıkları vergilerle gittikçe kuvvet kazanmakta olduklarını da onlara anlatıyor, fakat dinletemiyordu⁷¹. O sıralarda, Mısır'da Şaver'e karşı Yahya b.el-Hayyat'ın idare ettiği bir ayaklanma olmuştu. Bu ayaklanma

64 S.Runciman, II, 317; R.Şeşen, 48.

65 Ibnu'l-Esir, a.g.e., 137.

66 S.Runciman, II, 317; R.Şeşen, 48.

67 Bkz., R.Şeşen, 48.

68 Bkz., Ebü Şâme, II, 170; S.Runciman, II, 317.

69 Bkz., Ibnu'l-Esir, a.g.e., 137.

70 S.Runciman, II, 317.

71 Bkz., Ibnu'l-Esir, a.g.e., 137; Ebü Şâme, II, 169; S.Runciman, II, 317.

Haçlıların kıskırtması sonunda meydana gelmişti. İsyân bastırılınca bunların ele başları Kudüs'e sığındılar. İşte o zaman Şaver uykusundan uyanmaya başlayarak Haçlılara olan güveni büsbütün sarsıldı. Bu tarihten sonra Nuruddin'le arasındaki ilişkilerde bir düzelmeye görüldü. Bu sebeple onlara vermekte olduğu vergiyi kestigi gibi, Frenk garnizonunu da ülkesine gönderdi⁷².

Önce savaş yapmak istemediği halde, bu son durum kralı da bu işe yatkın hale getirmiş, baronlarıyla birlikte sefere karar vermişti. Gerek Bizans'tan ve gerekse Avrupa'dan gelen yeni Haçlı birlikleriyle bu işin kolay bir şekilde sonuçlandırılacağına herkes inanmaya başlamıştı⁷³. Kral daha sefere çıkmadan, belkide Bizans'tan gelenlere kaptırmamak için, vezirini çağırarak daha şimdiden Mısır topraklarının süvarilerine dirlik olarak verilmesini, köylerin de askerlerine dağıtılmasını emretmekteydi⁷⁴.

Bütün bunlardan sonra Amaury, Bizans kuvvetlerinin gelmesini beklemeden, ordusuna, Suriye'ye doğru sefere çıkıyormuş süsü vererek 15 Muharrem 564 / 19 Ekim 1168'de yola çıktı. Bu maksatla Nuruddin'de ordusuna, toplanarak hazır olması emrini vermiş bulunuyordu⁷⁵. Durumu öğrenen Şaver, ne yapacağını şaşırılmıştı. Kralın, andlaşmayı bu kadar kolay çiğneyebileceğini beklememekteydi. Bunun üzerine Şaver emirlerinden Bedran adında birini krala elçi olarak gönderdiyse de bir sonuç alamadı. Onun ardından Şemsu'l-Hilafe Muhammed b.Muhtâr, yine Şaver'in elçisi olarak Haçlı ordusunu Belbis'e varmadan bir kaç günlük mesafede karşıladı. Amaury, gelen Şaver'in elçisine, yukarıda geçen vezirin oğlu Kâmil meselesini bu seferin sebeplerinden biri olarak gösteriyor, bir müddet önce Batı'dan gelen Haçlıların zaten bu ülkeye saldırmak istediklerini ileri sürüyor; kendisinin de onların taşkınlıklarını önlemek için yola çıktığını sözlerine ekliyordu⁷⁶.

Bu durum karşısında Şaver'in elinden geldiği kadar ülkesini savunmaktan başka çaresi kalmamıştı. O oğlu Tayy kumandasında Belbis'e bir ordu sevketti; ancak bu birlik Frenklere karşı koyacak

⁷² Ibnu'l-Esir, a.g.e., 138; R.Şeşen, 48.

⁷³ R.Şeşen, 48-49.

⁷⁴ Ebû Şâme, II, 169.

⁷⁵ Bkz., Ibnu'l-Esir, a.g.e., 138; S. Runciman, II, 317; R. Şeşen, 49.

⁷⁶ Bu hususla ilgili geniş bilgi için bkz., Ebû Şâme, II, 170; S. Runciman, II, 318.

güçte olmadığından bir kaç günlük bir kuşatmadan sonra kale düştü. Frenkler burada çok büyük ve korkunç bir katliam yaptılar, pek çok kimseyi de esir ettiler. Amaury esirleri büyük bir meydana toplayarak mızrağıyla aralarına girip ikiye ayırdı. Kendi payına düşen sağ taraftakileri serbest bırakırken solda kalanları da askerlerine dağıttı⁷⁷.

1 Safer 564 / 4 Kasım 1168 tarihinde başlayan Belbis kuşatmasıyla Mısır'ın çilesi bitmiş değildi. Bu tarihten bir kaç gün sonra da çoğunluğunu Batı'dan gelenlerin teşkil ettiği bir Frenk filosu tarafından Tinnis ele geçirilmiş orada da aynı korkunç durum yaşanmıştı⁷⁸.

Amaury Belbis'ten Kahire'ye hareket etti. Onların Belbis'te işledikleri korkunç cinayet Mısır halkı üzerinde büyük bir etki yaptığından, aynı sonucun burada da yaşanmaması için ne pahasına olursa olsun şehrin savunulmasına karar verilmişti. Belbis hadisesi o şekilde geçmeseydi onların Kahire'yi de ele geçirmeleri işten bile değildi. Bu yüzden Şaver, daha Haçlılar Kahire'ye erişmeden, halkını bu şehre yerleştirdikten sonra, onların eline geçmemesi için Mısır şehrini yaktırmış bulunuyordu. Kaynakların belirttiğine göre bu yangın tam 54 gün sürmüştü⁷⁹. Kahire'yi artık canla başla savunmaya çalışan Mısır ordusu ve halkının, bütünüyle kurtuluş ümidi kalmamasına karşılık, Amaury'nın de 20 parçadan oluşan donanmasının Delta'da, ağaç kütüklerinden yapılmış engellerden dolayı artık ilerleyememesi az da olsa Haçlıları düşündürmeye başlamıştı⁸⁰.

Mısır, yalnız Fatimî devleti açısından değil, bütün İslâm dünyası bakımından da büyük bir tehlikenin eşğine gelmişti. Halife ve Şaver, bir yandan Haçlılarla görüşmeler yoluyla onları oyalamaya çalışırlarken bir yandan da, başka çareler üzerinde düşünüyorlardı. Bu arada Şaver onlara ödeyeceği para karşılığında Haçlıların ülkesinden çekilmesini de teklif ediyordu. Belbis'te tutsak düşen oğlu Tayy'ı kurtarmak için daha şimdiden 100.000 dinar ödemiş

⁷⁷ Bkz., İbnu'l-Esir, el-Bahîr, 138; Ebû Şâme, II, 170; İbnu Hallikân, II479; es-Suyutî, a.g.e., 444; S.Runciman, II, 318; A.C.Paşa, II, 327; R.Şeşen, 49.

⁷⁸ S.Runciman, II, 318; R.Şeşen, 49.

⁷⁹ Bu hususla ilgili olarak bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 138; Ebû Şâme, II, 170; Ebu'l-Fidâ, III,45; İbnu'l-Verdî, II, 115; S.Runciman, II, 318; A.C.Paşa, II, 327.

⁸⁰ Bununla ilgili olarak bkz., S.Runciman, II, 318; R.Şeşen, 49.

bulunuyordu⁸¹. Şimdiye kadar gördüğü Haçlı felaketinin en büyüğü ile karşı karşıya bulunan Fatımi halifesi el-Âdîd, Nuruddîn'e bir elçi göndererek ondan acil yardım isteğinde bulundu. Elçinin getirdiği mektupta, daha önce varılan anlaşmada yer alan hususların aynen tatbik edileceği kaydediliyordu. Bilindiği üzere Şaver, Suriye'de Nuruddîn'e Mısır gelirlerinin 1/3'ünü vereceğine, sefere çıkan ordunun masraflarını karşılayacağına ve bu orduya ülkesinde dirlikler vereceğine dair söz vermişti. İşte bu teklif yeniden gündeme gelmiş oluyordu. Anlaşıldığına göre Nuruddîn'e elçi gönderilmesini, babasının direnmesine rağmen oğlu Kâmil sağlamıştır⁸². Elçinin getirdiği mektubun içinde el-Âdîd'in hanımlarının saçı da bulunuyordu. O bu mektubunda, *"İşte bu saçlar sarayumdaki kadınların saçlarıdır. Onlar, Haçlılardan kendilerini kurtarman için senden, yardımlarına koşmanı rica ediyorlar"* demektedir. Nuruddîn, durumun bu kadar kötü olduğunu anlayınca yerinde duramaz olmuştu⁸³. El-Âdîd'dan Nuruddîn'e bir müddet sonra yine bir mektubun geldiğini görüyoruz. O bu mektubunda da Frenkler yüzünden Müslümanların kötü durumlarını ona anlatıyor, yukarıdaki şartları tekrar ediyor ve Eseduddin'in de yardıma geldiği takdirde yanında kalacağını ifade ediyordu⁸⁴. Artık böyle dönemde Nuruddîn'in Mısır'a ordu sevk etmemesi, İslâmî gayretlerinden dolayı zaten düşünülemezdi. Bunun için Nuruddîn, Şirkuh'un bulunduğu Hıms şehrine hemen bir adamını gönderdi. Şirkuh'un yanına gitmekte olan kişi daha Halep'ten ayrılmadan onun da bu şehre gelmekte olduğunu gördü. Eseduddin'in Halep'e geliş sebebi de yine aynı husustan dolayı idi. Ona da Mısır'dan bu manada bir mektup gelmişti⁸⁵. Bu duruma hayret eden hükümdar bunu, yapılacak seferin uğurlu olacağına yorumladı ve bundan dolayı çok sevindi. Nuruddîn, vakit geçirmeden Şirkuh'un ve diğer büyük komutanların da katıldığı bir toplantı düzenlendi ve onlarla meseleyi enine boyuna görüştü. Hükümdar bu görüşmeler sonunda Eseduddin'e yeniden Mısır seferine hazırlanma emrini verdi. Ona, bu iş için, elbise, binek, silah ve diğer savaş mühimmatı dışında 200.000 dinar tahsis etti. Asker seçme ve hazine tedarikinde ona istediği gibi hareket etme serbestliği tanıdı. Bunun üzerine Şirkuh askerlerden 2000 atlı seçti.

81 Bkz., S.Runciman, II, 318; R.Şeşen, 49.

82 Bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 138; Ebû Şâme, II, 170; S.Runciman, II, 319; R.Şeşen, 49.

83 İbnu'l-Esir, a.g.e., 138; ayrıca bkz., Ebû Şâme, I, 155; es-Suyutî, Husnu'l-Muhadara, II, 29-30; A.C.Paşa, II, 327.

84 İbnu'l-Esir, a.g.e., 138-139.

85 İbnu Hallikân, II, 479-480.

Gerekli mal ve parayı aldı. Türkmenlerden de 6000 atlı topladı. Bundan sonra Şirkuh ve Nuruddin Halep'ten Dimaşk'a geldiler. Buradan da hep birlikte Re'-su'l-Mâ denilen yere vardılar. Nuruddin burada da, her askere yol azığı olarak, kendileri için daha önce kararlaştırılan miktardan ayrı olmak üzere 20 şer dinar daha dağıttı. Emirlerinden ve memlûklerinden bazı büyük simaları da yine bu değışmez Mısır komutanının emrine verdi. Bunlar arasında, kendi memlûklerinden İzzuddin Curdik, İzzuddin Kılıç, Şerefuddin Bozkuş, Aynu'd-Devle el-Yaruki, Kutbuddin Yımal el-Menbici bulunmaktaydı⁸⁶. Ayrıca bunlar arasında, gitmek istememesine rağmen, amcasının arzusu ve Nuruddin'in emri üzerine sefere çıkmak zorunda kalan Selahuddin el-Eyyubi de vardı⁸⁷. Bunlardan başka R. Şeşen'in, İmaduddin'in eserlerinden biri olan Sena'l-Berk'ten aktardığına göre, Nasuhiddin Humartekin, Şihabuddin Mahmud el-Harimi, Seyfuddin Ali b.Meştûb ve Kutbuddin Hüsrev b.Telil gibi emirlerde bu sefere katılmışlardı⁸⁸.

Bu gelişmeler sürüp giderken, gerçekten sıkışık bir dönemde bulunan Fatimî veziri Şaver, Haçlıları belli bir ölçüde de olsa oyalayıp zaman kazanma taktiğine baş vurmaktaydı. O, Nuruddin'den ve el-Âdid'dan korktuğu için, aslında kendilerinden yana olduğunu Haçlılara bildiriyor, onlarla olan eski münasebetlerini hatırlatıyordu. Müslümanların, ölüm kalım savaşı da verseler bu şehri kolay kolay teslim etmeyeceklerini de elçisi vasıtasıyla krala iletliyordu. Ülkeyi Nuruddin'e teslim etmemek için para alıp barış yapmalarını onlara teklif ediyordu⁸⁹. Bu sıralarda Şirkuh'ta Suriye'den yola koyulmuş büyük bir gayret ve heyecanla yürüyordu. Artık Frenklerin yapacakları bir şeyleri kalmamış, nefesleri tükenmişti. En iyisi, eskiden olduğu gibi yine bir miktar dinar koparıp çekilip gitmekti. Bu düşüncelerin kafalarına yer etmesi üzerine barış yapmaya razı oldular. Şaver onlara, bir kısmı hemen, bir kısmı da daha sonra ödenmek üzere 1.000.000 Mısır dinarı veriyordu. Haçlılar, ülkenin Nuruddin'in eline geçebileceğini düşünerek bu andlaşmaya razı oldular. Onlara göre, belki Şaver Suriye ordusunu yine geri çevirebilirdi. Böylece onlar, parayı alıp güçlenecekleri için Mısır'ı olduğu gibi Nuruddin'i de hiç sayabileceklerini tasarlıyorlardı. Şaver onlara, şimdilik 100.000 dinar

⁸⁶ İbnu'l-Esir, a.g.e.,139; Ebû Şâme, I,155; Ebû'l-Fidâ,III,45; İbnu'l-Verdi, II,115; es-Suyûtî, Husnu'l-Muhadara, II, 29-30.

⁸⁷ İbnu'l-Esir, a.g.e.,139; Ebû'l-Fidâ, III, 45; İbnu'l-Verdi, II, 115.

⁸⁸ Aynı e.,50.

⁸⁹ İbnu'l-Esir.a.g.e.,138.

vertyordu. Geri kalanını da toplayıp onlara verebilmesi için onların Kahire'den çekilmelerini istemekteydi. Bunun üzerine Haçlılar Kahire'den çekilmeye karar verdiler⁹⁰. Amaury donanmasına Akka'ya dönüş emri verdi ve Belbıs'teki ordusunu yanına çağırarak 3 R. ahir 564/2 Ocak 1169 tarihinde ülkesine dönmek üzere hareket etti⁹¹. Kral Şirkuh'tan korktuğu gibi, yardıma gelmekte olan bu Suriye ordusunun Mısır ordusuyla birlikte hareket edeceğini artık kavramış bulunuyordu. Bunun için tedbirini almış ve söz konusu orduyla karşılaşmadan çekilip gitmiştir. Runciman, kralın, Şirkuh'u, çölden çıkar çıkmaz bastırabilmek için Süveys'e doğru ilerlediğini, Eseduddin'in ise, onun güneyinden sıyrılıp geçtiğini savunuyorsa da⁹², artık savaşıma gücünü yitirmiş Haçlı ordusunun, eskisinden çok daha güçlü bir şekilde gelen Suriyelilere karşı durması kanaatimizce mümkün değildir.

Gerçekten de Şirkuh daha büyük bir azımla Mısır yolunda bulunuyordu. Ordusunda kendi özel birliği de vardı. Bunların başında ise, ileride büyük işler başaracak olan Karakuş el-Esedî (597/1200) yer almış bulunuyordu⁹³. 15 R. evvel 564/ 17 Aralık 1168 tarihinde Suriye'den hareket etmiş olan Şirkuh aynı yılın 7 R. ahir 564/ 8 Ocak 1169 günü Kahire'ye ulaşmıştı⁹⁴. O daha önce büyük fıkıhçılardan Hakkârîlî Diyauddin İsa'yı, gelmekte olduğunu bildirmek üzere Kahire'ye göndermişti⁹⁵. Başkente ulaşmış olan Eseduddin, ordusuna el-Lûk denilen kapının önünde karargâh kurdu⁹⁶. O buradan Fatîmî halifesini ziyaret etmek üzere saraya gitti ve halifeyle görüştü. Halife Eseduddin'i büyük sevinçle karşıladı, ona ikramlarda bulundu. El-Âdîd ona törenle hediyeler verdi, askerleri için de para ve erzak göndereceğini söyledi ve bunlar gerçekten de eksiksiz olarak yerine getirildi. Halife bu kabul sırasında, geleneklere uygun olarak Eseduddin'i hil'atla da taltif etmişti⁹⁷. Belirtmek gerekir ki, Şirkuh'a gösterilen bu sıcak ilginin, mal ve paraya dayanan bütün unsurları, halifenin emriyle Şaver tarafından

⁹⁰ Bu hususla ilgili olarak bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 138; Ebû Şâme, II, 171; Ebû'l-Fidâ, III, 45; İbnu'l-Verdî, II, 115.

⁹¹ S.Runciman, II, 319.

⁹² Aynı e., II, 319.

⁹³ Esedîlerle ilgili olarak bkz., Ebû Şâme, I, 173.

⁹⁴ İbnu'l-Esir, a.g.e., 139.

⁹⁵ R. Şeşen, 50.

⁹⁶ Ebû Şâme, I, 171; S. Runciman, II, 319.

⁹⁷ Bu hususla ilgili olarak bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 139; Ebû'l-Fidâ, III, 45; İbnu'l-Verdî, II, 115; S.Runciman, II, 319.

yerine getiriliyordu. Şaver, artık istemese de Şirkuh'la iyi geçinmek ve onun gönlünü kazanmak zorundaydı. Bunun için o, onlara karşı elinden gelen her yardımı yapıyor ve her kolaylığı gösteriyordu. Bir çaresini buluncaya değin bu şekilde davranmak zorunda olduğunu iyice kavramıştı. Şaver onu kısa zamanda etkisiz duruma getiremeyeceğini bildiğinden Şirkuh'u sık sık ziyaret ediyor, onunla, vezirliği ortak olarak yürütmek arzusunda olduğunu da söyleyebiliyordu. Yalnız dıştan olsa bile, şu anda halife ona daha çok iltifat ediyordu. Vezirliğin ortaklaşa yürütülmesi ve eski kırgınlıkların ortadan kaldırılması için el-Âdid, Şirkuh'u çadırında ziyaret etmeye bile zorlanmıştı⁹⁸. Şaver'in bir korkusu da, daha önce vadettiği vergileri Nuruddîn'e vermemesiydi. Bu hususu da zaman zaman Şirkuh'a açıyor, artık veremeyeceğini söylemeye cesaret edemediği için onu ertelemeye çalışıyor, bu hususta Şirkuh'u oyaladığı anlaşılıyordu⁹⁹.

Ordusunun Mısır'a ulaştığını ve Haçlıların oradan çekilip gitmek zorunda kaldığını öğrenen Nuruddîn, büyük bir sevinç duymuş; bu durumu ülkesinin her yanına duyurmuştu. Bu sebeple müjde mektupları yazıldı, ülkenin her yerinde bu sevindirici haberi tebşir etmek için davullar çalındı. Çünkü bu son durum, Mısır'ın yalnız Haçlılardan kurtarılması değil, Nuruddîn'in bu ülkeyi fethetmesi anlamına da geliyordu¹⁰⁰. Nitekim Eseduddîn henüz Fatimî veziri olmamasına rağmen şu anda ülkenin en kuvvetli lideri durumunda bulunmakta ve aynı zamanda Nuruddîn'in de bu ülkede bir naibi ünvanını taşımaktaydı.

Devamı Var

⁹⁸ Bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 139; S.Runciman, II, 319.

⁹⁹ İbnu'l-Esir, a.g.e., 139-140.

¹⁰⁰ Bkz., İbnu'l-Esir, a.g.e., 140; Ebü Şâme, I, 172.

ŞİHÂBUDDİN es-SİVÂSÎ 'UYUNU'T-TEFÂSİR'İNDEKİ METODU

Dr. Şükri ARSLAN

Kitaplar, konuları ne olursa olsun yazıldıkları devrin izlerini taşırlar. Dolayısı ile o devrin değişik yönlerini aksettirirler. Tefsir kitapları, çok ve değişik mevzuları ihtiva ettiklerinden, bilim ve genel kültürle yakından ilgilidirler. Bu itibarla da kaleme alındıkları devrin bilim, kültür, edebiyat, ahlâk örf ve âdetleri, eğitim ve düşünce yapısının pek çok özelliğini havidirler. Biz, es-Sivâsî'nin tefsirini incelemekle hem bu tefsiri tanıtmak, hem de Türklerin Anadolu'ya yerleşmelerinden sonra buradaki tefsir ve kültür hareketinin bir halkasının aydınlanmasına yardımcı olmak istedik.

Önce Şihâbuddin es-Sivâsî'nin ismi, yaşadığı ortam, hayatı, ölümü, ilmi kişiliği, eserleri hakkında kısa ve özlü bilgi vermeye çalışalım.

Müellifimizin ismi Şihâbuddin Ahmed b.Mahmud'dur¹. Bazı kaynaklarda ise Ahmed b.Muhammed şeklinde verilmiştir². Sivas'a nisbetle es-Sivâsî daha sonra yerleştiği Ayasluğ (Ayasuluğ)³'a nisbetle de Ayasluğî nisbesini almıştır. Fakat Sivâsî nisbesi daha yaygındır.

¹ Keşfu'z-Zunûn, Millî Eğitim Basımevi, 1972, Ist.II, 1185;Kehhâle, 'Umer Ridâ, Mu'cemu'l-Müellifin, Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Araf, Beyrut, II, 172.

² Brockelmann, Geschishte der Arabischen Litterature, s.II,319.

³ Ayasuluğ veya Ayasuluk, Batı Anadolu'da; Küçük Menderes nehrinin Ege Denizi'ne dökülmeden önce geçtiği ovanın güneydoğu kenarında ova içindeki bir tepenin yamaçlarına yerleşmiş, sahilden 9 kilometre kadar içeride, İzmir-Aydın demiryolunun 77.kilometresinde, İzmirlinin Kuşadası kazasına bağlı bir nahiyenin merkezi olan küçük bir kasabadır. Bugün buraya, nahiyenin adı ile Akıncılar yahut, daha önceden kasabaya verilmiş ad ile Selçuk denilmekte ise de orta çağdan kalma Ayasuluk adı unutulmuştur. Zamanımızda bir kasaba özelliği taşıyan Ayasuluk (Selçuk), orta çağda mühim bir ticârî belde idi (Bkz.İslâm Ansiklopedisi Ayasuluk maddesi).

Bir ara Aydınoğullarına merkezlik de yapan Ayasuluğ sonraki dönemlerde önemini yitirmiştir. Bkz.İslâm Ansiklopedisi (Aydın maddesi),XII, 17.

Yaşadığı Ortam

es-Sivâsi'nin yaşadığı devrin siyasi, ekonomik, ilmi ve kültürel durumu hakkında çok kısa da olsa bilgi vermek O'nun daha iyi tanınmasına yardımcı olacaktır.

Anadolu Selçukluları, Haçlı Seferlerini bertaraf ettikten sonra, Küçük Asya'da Türk birliğini temin etmişler, ilim, şîir, san'at ve ticaretin Anadolu'da gelişmesini sağlamışlardı. Fakat Moğol istilâsı Anadolu'yu maddî ve manevî sıkıntılara sokmuş, bir takım siyâsi cereyan ve entrikalar duraklamaya yol açmıştır⁴.

Müellifimiz, beylikler devrinde yaşamış olup, muhtemelen hayatının önemli bir kısmı Sivas'ta geçmiştir. O'nun yaşadığı tarihlerde Sivas Orta Anadolu'nun büyük bir bölümüne Eretna devleti (736/1335-782/1381), arkasından Kadı Burhaneddin Ahmed devleti hakim olmuştur. Bu devletin ömrü öncekinden daha kısa olmuş 17 yıl kadar devam ettikten sonra 800/1398 tarihinde sona ermiştir.

Kadı Burhaneddin Ahmed'in ölümünden sonra devletin başına henüz ondört yaşında olan oğlu Alâüddin Ali getirilmiş, yaşının küçük olması nedeniyle duruma hakim olamamıştır. Çeşitli mücadelelerden sonra 801/1398 tarihinde, Sivas Osmanlı hükümdarı Yıldırım Bayezid'e teslim edilmiştir⁵. O da Sivas'ın yönetimini büyük oğlu Süleyman'a vermiştir. Kadı Burhaneddin'in ölümünden rahatlık duyan Timur, Yıldırım Bayezid ile de bozuşunca Sivas üzerine yürümüş, Emir Süleyman kaçmışsa da Kayseri civarında yakalanmıştır. 18 günlük kuşatmadan sonra Timur şehri teslim almış, yakıp yıkmıştır. Yıldırım Bayezid Ankara muharebesini kaybedince (804/1401), toprakları daha önce Osmanlıların eline geçen Anadolu beyliklerinden bir kısmı eski topraklarını geri almaya başlarlar. Sivas'ın Osmanlılar'a ilhakından sonra Alâüddin Ali eniştesi olan Dulkadiroğlu Nâsirüddin Ali'nin yanına gönderilmişti. Ankara Muharebesini takip eden "fetret" senelerinde Alâüddin Ali

⁴ Uzunçarşılı, İ.Hakkı, Anadolu Beylikleri, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1969, s.209; Turan, Osman Selçuklular ve İslâmiyet, İstanbul Matbaası, 1971, İst.s. 127.

⁵ Geniş bilgi için bkz. Uzunçarşılı, İ. Hakkı, Anadolu Beylikleri, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1969, s.155-163; Bosworth, C.E. İslâm Devletleri Tarihi, Ter.E.Merçil ve M.İpşirli, İst. 1980, s297,298,307; İ.A.IV, 309-310; Uzunçarşılı ve Rıdvan Nazif, Sivas şehri, Devlet Mat. İst.1928, s. 93.

Dulkadiroğullarının da teşvikiyle Sivas'ı geri almak istemişse de başaramamış, Malatya'ya kaçmıştır. Daha sonra Osmanlı saflarına geçen Alâüddin Ali İkinci Murad zamanında yapılan Karaman seferine iştirak etmiştir⁶.

Bu çok kısa bilgilerden de anlaşılacağı gibi müellifimiz, siyasi ve idari yönden son derece istikrarsız, kanlı mücadelelerin sürüp gittiği bir devirde yaşamıştır.

Diğer taraftan Moğol istilası sırasında ilim hareketleri tamamen durmamış ise de ilk devirlerinde çok yavaşlamış, 1270 tarihinden itibaren tekrar gelişme sürecine girmiştir. Hükümet kurmağa başladıkları vakit zamanlarının çoğunu yeni topraklar elde etmeye ve mücadelelere ayıran Anadolu beyleri, bu kadar siyasi gürültü arasında bile ya bizzat ilmi ve edebi akımların başında bulunarak bu akımı teşvik etmişler veya ilim adamlarını himaye etmişlerdir. Başka yerlerden ilim adamı getirmek, ilim adamlarına ihسانlarda bulunmak, ilim adamı yetiştirmek, ilmi yaymak maksadıyla medrese, kütüphane, imâret ve misafirhaneler tesis etmişler, bu suretle ilmi gelişmeye zemin hazırlamışlardır⁷. İşte bunun bir sonucu olarak ondördüncü asırda Anadolu'da her hükümdarın himayesinde bulunan ilim adamlarına rastlanır. Hatta bunların içinde hükümdarına gücenip başka bir hükümdarın yanına giderek büyük hürmetlere mazhar olanları ve kendi hükümdarlarının ricaları üzerine naz ve minnetle geri dönenleri bile vardır⁸.

Onüçüncü asırda Selçuklular zamanında birer ilim merkezi olan Konya, Kayseri, Sivas ve Niğde bu durumlarını ondördüncü asır ile onbeşinci asrın ilk yarısında da sürdürmüşler, ayrıca adı geçen son iki asırda bunlara Kastamonu, Ankara, Sinop, Kütahya, Birgi, Tire, Peçin, Ayasuluğ, Bursa, İznik, Kırşehir, Amasya ve daha başka ilim merkezleri eklenmiştir⁹.

Ayrıca belirtilmesi gereken bir hususta şudur : Anadolu Selçukluları ve Beylikler devrinde idareciler mutasavvıflara ılımlı yaklaşmışlar, onlara mültefit davranmışlardır. İşte bunun bir sonucu

⁶ Uzunçarşılı ve Rıdvan Nafiz, Sivas Şehri, s.90-91,93,96.

⁷ Uzunçarşılı, Ana.Bey., s.211.

⁸ Uzunçarşılı, I.Hakkı, s.112; Misal için bkz. Taşköprülüzâde, Şekâ'ikun-Nu'mâniye, Nşr.A.Suphi Furat, Edebiyat Fak.Basımevi, İst. 1985, s.26.

⁹ Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s.209,210,211.

olarak sofilik Anadolu'ya iyice yayılmış¹⁰ bilhassa Bâbilik ve Mevlevilik tarikatları etkili olmuşlardır¹¹.

Hayatı ve Ölümü

Zeyniyye tarikatı¹² nın şeyhlerinin en büyüklerinden olan Şihâbuddîn es-Sıvasî hakkında çok az şey bilebiliyoruz. Kaynaklar O'nun hayatının muhtelif yönlerini karanlıkta bırakmışlardır. Ailesi ile ilgili hiç bir malumat bulunmadığı gibi ne zaman ve nerede doğduğu, çocukluk ve gençlik yıllarını nasıl geçirdiği bilinmemektedir. Tahsili ve hocaları hakkında da bilgimiz yoktur. Hangi ilimleri okuduğu, resmî vazife alıp almadığı, medenî halî, kaç yıl yaşadığı v.s. bizim için meçhuldür. Aşağıda belirtildiği üzere ölüm tarihi dahi münakaşalıdır.

Kaynaklarda yer alan kısa bilgilere göre O, Sivas halkından birinin azatlı kölesi idi. Gençliğinde âlet ilimlerini öğrenmiş sonra yüksek dinî ilimleri memleketin önde gelen âlimlerinden okumuş, söz konusu ilimlerde maharet kazanmış telif ile meşgul olmuştur. Bu arada Zeyniyye tarikatının kurucusu Zeynuddîn Hâfî¹³ nın halifelerinin büyüklerinden Muhammed Efendi isminde bir zata intisab ederek tarikata girmiştir. O zattan tasavvufî dersler almış, sonra şeyhî ile beraber bu tarihlerde önemli bir merkez haline gelen Ayasuluğ'a gitmiş, adı geçen yerin beyi olan Aydınoğlu Mehmet Bey'in gösterdiği hürmet üzerine şeyhî ile beraber buraya yerleşerek ömrünün sonuna kadar Ayasuluğ'da kalmıştır¹⁴. Gerek Sivas'ta

¹⁰ Adı geçen eser, s.210.

¹¹ Adı geçen eser, s.214.

¹² Adı geçen tarikat Suhreverdiye'nin Bursa'daki Türk kolu olup, Zeynuddin el-Hâfî (öl. 838/1434-1435) ye nisbet edilmiştir.

¹³ İz, Mâhîr, Tasavvuf isimli eserin (İst.1969,s.260) de adı geçen şeyhin adını Zeynelâbidîn Ebu Bekr olarak verir. Ömer Nasuhi Bilmen de Büyük Tefsir Tarihi isimli eserin (İst. 1974, II,571) de şeyhin nisbesini "el-Hâfî" yerine "Hâfîki" şeklinde vermiştir. Şekâ'ikun-Nu'mâniye (I,22) ve Osmanlı Müellifleri (I,90) nde el-Hâfî olarak verilmiş ki bunu doğru kabul etmenin daha muvafık olacağı kanısındayız. Çünkü Ö.Nasuhî Bilmen'i doğrulayacak başka kanıt bulunamamıştır.

¹⁴ Taşköprülü-Zâde, Şekâ'ikin-Nu'maniye, Dâru'l-Kutubî'l Arabiyye, Beyrut 1975, I,22; Mehmet Tâhîr, Osmanlı Müellifleri, Matba'a-ı Âmirî, İst. 1333 H.I, 90; Keşfu'z-Zunûn, II, 1185; Brockelmann, G. II,228, s.II, 319; Khâle, 'Umar Rîdâ, Mu'cemu'l-Müellifin, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut tarihsiz, II, 172; Rîtter, Helmut, Ayasofya kütûphanesinde Tefsir ilmîne aîf Arapça yazmalar bkz. Türkiyat Mecmuası, VII, VIII,İst., Maarif Matbaası 1945, s.59-60; Bilmen, Ömer Nasuhî, Büyük Tefsir Tarihi, 1974, İst. II, 571-572.

iken gerekse Ayasuluğ'da tedarisatla meşgul olmuş ancak Ayasuluğ'da daha çok tasavvufa yönelmiştir. Mezarı halen Ayasuluğ bu günkü adıyla Selçuk'ta olup bir ziyaretgah durumundadır¹⁵.

Müellifimizin Ayasuluğ'a ne zaman gittiğini ve orada ne kadar kaldığını bilemiyoruz. İleride görüleceği üzere es-Sivâsi'nin Aydınolu Mehmet Bey ile görüşmüş olması uzak bir ihtimal gibi görülüyor. Zira müellifimizin ölüm tarihi ile ilgili ihtilaf bunun gerçekleşmesinin çok zayıf olduğunu ortaya koymaktadır. Şakâ'ikun-Nu'mâniye'nin Ahmet Suphi Furat neşrinde şayet bir baskı hatası yoksa-yanlış doğru cetvelinde verilmemiş- Daru'l-Kutubî'l-Arabîyye baskısındaki "İbnu Âydin" İbn Âbidin şeklinde verilmiştir. Eğer bu doğru kabul edilecek olursa es-Sivâsi, Aydınolu Mehmed Bey'le değil, Ayasuluğ emiri İbn Âbidin ile görüşmüş olur ki bu durumda vefat tarihi hususundaki çelişki ortadan kalkar. Fakat elimizde yeterli belge bulunmadığı için kesin bir şey söyleyemiyoruz.

es-Sivâsi'nin ölüm tarihi ihtilaflıdır. Konuya yer veren kaynaklardaki bilgiler birbirini tutmamaktadır. Taşkoprülü-Zâde Şakâ'ikun Nu'maniye'de müellifimizin ölümünü hicri 780 civarı¹⁶. Bursalı Mehmet Tahir 860¹⁷, Yusuf Has Hacıp 803¹⁸ olarak vermişlerdir. Brockelmann¹⁹ve 'Umar Rıda Keĥĥâle²⁰ Keşfu'z-Zunûn'da verilen 803 tarihini, Ömer Nasûhî Bilmen de Taşkoprülü-Zâde'nin bildirdiği 780'i almıştır²¹. H.Ritter ise konuya iki ayrı yerde temas eder : Bunlardan birinde yukarıda verilen farklılığa dikkat çeker, yorum yapmaz²², ikincisinde Mehmet Tahir'ın verdiği tarihin yanlış olması gerektiğini belirtir fakat kendisi kesin bir tarih ileri sürmez²³.

es-Sivâsi'nin ölüm tarihi yukarıdakilerden hangisidir ? Şimdi bunları birer birer ele alarak doğrusunu bulmaya çalışalım.

¹⁵ Şakâ'ikun-Nu'mâniye, I,22; Osmanlı Müellifleri, I,90.

¹⁶ Adı geçen eser, I, 22.

¹⁷ Osmanlı Müellifleri, I, 90.

¹⁸ Keşfu'z-Zunûn, II, 1185.

¹⁹ Brockelmann, s.II, 319.

²⁰ Büyük Tefsir Tarihi, II, 571.

²¹ Büyük Tefsir Tarihi, II, 571.

²² Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir ilmine ait Arapça yazmalar, s.58-60 bkz. Türkiyât Mecmuası, VIII, Cüz. II.

²³ Bkz.Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça yazmalar katalogu, I,550.

Söz konusu tarihler arasında en zayıf olanı bir başka deyişle doğruluk ihtimali en az olanı 803/1400 tarihidir. Zira Katip Çelebi'nin söylemiş olmasından başka doğruluğunu teyid edecek bir kanıt bulunamamıştır.

Taşköprülü-Zâde, müellifimizin şeyhi Muhammed Efendi ile beraber Ayasluğ (Sekçuk)'a gittiklerini, adı geçen yerin emiri Aydınoğlu Mehmed Bey tarafından kendilerine gösterilen ilgi ve ıkrâm üzerine oraya yerleştiklerini ve ölümlerine kadar orada kaldıklarını söylemektedir²⁴. Eğer bu görüşme gerçekten vuku bulmuşsa Taşköprülü-Zade'nin verdiği 780/1378 tarihi doğru olabilir. Çünkü Aydınoğlu Mehmed Bey 735/1334 de vefat etmiştir²⁵. Bu duruma göre es-Sivâsi'nin mensub olduğu Zeyniyye tarikatının kurucusu ve aynı zamanda Sivâsi'nin Şeyhinin de şeyhi olan Zeynuddin el-Hâfi 838/1434 tarihinde vefat etmiştir²⁶. es-Sivâsi ve tarikatın müessesisi el-Hâfi'nin bu tarihlerde ölmüş olmaları imkânsız değilse bile çok uzak bir ihtimaldir. es-Sivâsi'nin ömrünün bir hayli uzun olması gerekirken Şeyhinin Şeyhi ondan 56 yıl daha fazla yaşamış olacaktır ki biraz önce ifade edildiği gibi bu çok zayıf bir ihtimaldir.

Bursalı Mehmed Tahir, es-Sivâsi'nin mezar taşını okuduğunu, orada 860/1455 yılı, iki rabîu'l-evvel pazar gecesi öldüğünün yazılı olduğunu söyler²⁷. Bu doğruya en yakın tarih olarak gözükmektedir. Zira Şeyhinin Şeyhi el-Hâfi ile arasındaki yaş farkı kabul edilebilir durumdadır. Bunu teyid eden başka bir etken daha vardır. Şöyle ki : Zeynuddin el-Hâfi'nin halifelerinden -Bursa'da medfun bulunan- Abdullatif Kudsi'nin müridi meşhur Vefa Konevi -Muslihuddin Mustafa- b.Vefa 896/1490 da vefat etmiştir²⁸. Gerek Sivâsi, gerekse Vefâ Konevi, Zeynuddin el-Hâfi'nin halifelerinin mürididirler. Yani her ikisi de tarikatın üçüncü halkasını oluşturmaktadırlar. Ölüm tarihleri arasındaki fark makul ölçüler içerisinde olmalıdır. Eğer es-Sivâsi 860/1455 da vefat etmiş kabul edilirse aradaki zaman farkı makuldür, fakat 780/1378 de vefat etmiş olsa yine kabulü güç bir durum ortaya çıkar. Zira ikisinin ölüm tarihleri arasındaki fark 122 yıl olacaktır ki kabul edilmesi çok zor olan bir farktır bu.

24 Şekâ'lkun Nu'mantiye, I,90.

25 Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s.105.

26 İslâm Ansiklopedisi XII/I, s.17.

27 Osmanlı Müellifleri, I, 91.

28 Adı geçen eser, I, 181.

H.Ritter, 'Uyunu't-Tefsir'in Topkapı Sarayı müzesi kütüphanesinde 184 numaralı nüshasının 850/1446 istinsah edildiğini ve eserin müellifi için "*rahımehu'llah*" ibaresi bulunduğunu dolayısı ile müellifin bu tarihten önce ölmüş olması gerekir diyor²⁹. Müstensih müellifi tanımıyor olabilir. O nedenle de söz konusu tarihte sağ olduğundan haberi olmadığı için merhum ifadesini kullanmış olabilir. es-Sivâsi, Aydınoğlu Mehmed Bey'le değil, o'nun ahfadından Ayasuluğ emiri olan biri ile görüşmüş olabilir.

Bir diğer husus da Şakâ'ıkun-Nu'mâniye'deki tarihin yazılışı hatalı olabileceğidir. Eğer "*fi hududı's-Samanîn ve semâniye mietin*" şeklinde olsa problem büyük ölçüde çözülecektir. Kanaatımızca bu pek uzak bir ihtimal değildir.

Mehmet Tahir, es-Sivâsi'nin mezar taşını okuduğunu söylemektedir. Mezar taşına yanlış yazılması veya Mehmed Tahir'in hata yapması düşünülebilir. Ancak bu durum çok zayıf görülmektedir.

Şu halde mevcut bilgilere göre en muvafık ve doğruya en yakın olanı Bursa'lı Mehmed Tahir'in vermiş olduğu 860/1455 tarihidir.

Eserleri

Yukarıda ifade edildiği gibi müellifimizin ömrü okumak, öğretmek, irşad ve tedvin ile geçmiştir. Fakat hayatının son devirlerinde tasavvufun ağır bastığı, daha çok tarikat işleriyle meşgul olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynaklar es-Sivâsi'nin 'Uyunu't-Tefâsir'den başka eserlerinin olduğunu haber veriyorlar.

Kaynaklarda isimleri verilen başlıca eserleri şunlardır :

1) Risâlatu'n-Necât min şerri's-Sifât. Tarikat meseleleriyle ilgilidir³⁰.

²⁹ bkz.Topkapı Sarayı müzesi kütüphanesi Arapça yazmalar kataloğu, I, 550.

³⁰ Şeka'ıkun-Nu'maniye,I, 22; Osmanlı Müellifleri, I, 90; Mu'cemu'l-Müellifin, I,172.

2) Cezâbu'l-Kulûb (Cezâbu'l-kulûb). Bu da tasavvufla alakalıdır³¹.

3) Şerhu Farâidu's-Sirâciyye, fıkıhla ilgilidir³².

4) Ruyâdu'l-Ezhâr fi Celâilî'l-Absâr, usûl ve ilmi istilahlara dairdir³³.

5) 'Uyûnu'l-Tevârih. İsminden de anlaşıldığı gibi tarihle alakalıdır³⁴.

6) Şerhu'l-Misbâh, el-Marzûki'nin nahtıyle ilgili eserinin şerhidir³⁵.

'Uyûnu'l-Tefâsi'in Süleymaniye Kütüphanesi bünyesinde bulunan Yeni Cami 59 numaralı nüshanın sonuna müstensih tarafından konulan nottan, es-Sivâsi'nin tefsirini Sivâs'ta iken ve tasavvufla ilgilenmeden önce yazdığı anlaşılıyor. 'Uyûnu'l-Tefâsir'de tasavvufla ilgili şeylerin bulunmaması bu bilgiyi teyid etmektedir. Yine buradan hareketle, müellifin, tasavvufla alakalı olmayan eserlerini Sivâs'ta yazmış olduğu da kuvvetle muhtemeldir.

es-Sivâsi'nin tefsiri dışında kalan eserlerinden yukarıdaki sıraya göre ilkini Taşköprülü-Zade, ikincisini ise Bursalı Mehmed Tahir gördüklerini söylemişlerdir. Bunların halen nerede olduklarını bilmediğimiz gibi, diğerlerinin günümüze kadar ulaşmış olup olmadıklarından da haberdar değiliz.

es-Sivâsi'nin hayatının muhtelif safhaları gibi ilmi şahsiyeti hakkında da yeterli bilgi edinme imkânımız yoktur. Diğer eserlerinin elimizde olmayışı isabetli bir karar verme imkânı bırakmamaktadır. Kaynaklardaki çok sınırlı bilgi ve elimizdeki tek belge olan tefsirine bakarak bir neticeye varmak durumundayız.

Yerinde işaret edildiği üzere müellifimiz Moğol istilasının yaptığı sarsıntıdan sonra tekrar toparlanma döneminde yetişmiş, gelişme hareketlerinin içinde bulunmuştur. Gerek kaynaklardaki bilgilerden gerekse tefsirinden çıkarılan sonuca göre o, zamanının önde gelen âlim ve mutasavvıflarındandır. Fakat kendi zaman sınırının ötesine taşacak, çağlar üstüne çıkacak nitelikte değildir. Tasavvufi yönü ilmi

31 Osmanlı Müellifleri, I, 90.

32 Osmanlı Müellifleri, I,90; Mu'cemu'l-Muellifin, II,172.

33 Osmanlı Müellifleri, I,90.

34 Mu'cemu'l-Muellifin, II,172.

35 Mu'cemu'l-Muellifin, II,172.

yönünden biraz daha ağırlıklı olabilir.

Bilindiği kadarıyla müellifimizin kayda değer bir özelliği; Beylikler devri ve Osmanlıların ilk zamanlarında yetişen müfessirler arasında hâşîye tarzında eser yazmaktan kurtulup ilk müstakl tefsiri vucuda getiren müfessir olmasıdır³⁶.

es-Sivâsi'nin Tefsiri ve Metodu

Daha çok "*Tefsîru's-Şeyh*" diye tanınan Şihabuddîn es-Sivâsi'nin tefsirinin ismi 'Uyûnu't-Tefâsir li'l-Fudalâi's-Semâsir'dir.

Kendisi tefsirine niçin bu ismi verdiğini belirtmez. Konu ile ilgili açıklayıcı başka bilgi de bulunamamıştır.

"*Uyûn*" 'uyn kelimesinin çoğuludur. 'Uyn sözlükte göz organı, kaynak, su kaynağı vs.³⁷ anlamlarına gelen " 'uyn" kelimesinin çoğuludur. " '*Uynu's-şey'i* " bir şeyin iyisini seçilip alınması, seçkini demektir³⁸. Müellifimiz, bu sonuncu manası ile almış olmalıdır. Muhtelif tefsirlerden tercih ve tasvip ettiği açıklamaları derleyerek tefsirini daha çok bunlardan meydana getirdiğini vurgulamak istemiş olabilir. Bu durumda kendi yorum ve izahlarından çok muteber tefsirlere ağırlık vererek çeşitli tefsirlerin beğenilen yönlerini bir araya getirmeyi ve bunu yine bir terkible sunmayı amaçladığı söylenebilir. "*Semâsir*" de Arapçaya Farsçadan geçen, satıcı ile alıcı arasındaki aracı manasına gelen "*simsâr*" kelimesinin çoğuludur³⁹. Eserin isminin bu kısmıyla tefsirini kaleme alışındaki gayesini belirtmek istediğini tahmin edebiliriz. Zira ilim talebi ile belde belde dolaşanları, ticaret maksadıyla gezenlere benzetmiş, onların büyük zahmetlere katlanıp çiçekleri tek tek gezerek bal elde etmeleri yerine, balı kovanda sunmayı onları büyük zahmetten kurtarmayı gaye edinmiştir, denilebilir.

'Uyûnut-Tefâsir, klasikleşmiş bir dirayet tefsiri hüviyetindedir. Metod olarak öncekilerin yolunu izlemiş, kendini çok fazla ortaya koymamıştır. Metodu ana hatlarıyla şöyle hülâsa edilebilir : Âyetlerin

³⁶ Yıldız, Sâkıb, Molla Gürâni ve Tefsirindeki Metodu, İstanbul tarıhsız, s.142.

³⁷ Cevheri, Sihah, " 'Ayn"; İbn Manzûr, Lisânul-Arab, " 'Ayn".

³⁸ Cevheri, Sihah, " 'Ayn".

³⁹ Firûzâbâdi, Kamusu'l-Muhit "semera".

tefsirinde yer yer âyet hadis, sahabe ve Tablî'nin kavillerinden istifade eder, nüzul sebepleri, nâsîh mensuhu, kıraat farklılıklarını belirtmeye çalışır, isrâîlî hikâyelerle karakteristik vasfını ortaya kor.

Lûgat ve İstikakları açıklamaya, sarf ve nahtivle ilgili tahlillere ağırlık verir, belâğî yönden; mecaz, istiare, kinâye, istihâm, hitâb gibi hususları hatırlatmaya, âyetler ve bazen sûreler arasındaki münasebetleri belirtmeye gayret eder, fıkhi ve kelâmî konularda özlü bilgi vermeye âyetlerdeki hikmetleri tebarüz ettirmeye çalışır, tenkide fazla yer vermez.

Kaynakları

es-Sivâsî " *Uyûru't-Tefâsîr* " inde kaynak zikretmekten ısrarla kaçınmıştır. Nadiren kimden aldığını veya kimin görüşü olduğunu belirtir. Eser isimlerini ise yok denecek kadar az kaydeder. Zikrettiği isimler arasında ilk sırayı Ebû Hanîfe, eş-Şâfi'î gibi mezheb imamları alır. İmam Mâlik ve Ahmed b.Hanbel'in isimleri öncekilere oranla daha az geçer.

Sahabe ve Tablî'nin isimlerine de fazla yer vermez. Bununla beraber en çok İbnu Abbas, Hz.Aişe, Ka'bu'l-Ahbâr, Hasenu'l-Basrî, Katade isimlerine rastlanır. Tefsir sahiplerinden de ez-Zemahşeri (538/1143) yı zaman zaman zikreder, el-Vâhidî'nin ismine rastlanır. Yine nadiren Halil b.Ahmed (175/791) Sibeveyh (180?/796?) Muhammed b.İshak ve daha başkalarının adlarını zikreder.

İstifade ettiği fakat isimlerini vermediği kaynaklarını tesbit edebilmek için et-Taberî'nin " *Câmi'u'l-Beyân* " ı, el-Vâhidî'nin " *el-Veciz* "ı, ez-Zemahşeri'nin " *el-Keşşâf* "ı, Fahrüddin er-Râzî'nin " *Mefâtihu'l-Gayb* "ı, Kâdî Beydâvi'nin " *Envâru't-Tenzil* "ı, Ebu'l-Berekât Abdullah en-Nesefî'nin " *Medâriku't-Tenzil* "ı ile bazı karşılaştırmalar yapıldı. Sözü edilen eserlerden en çok el-Keşşâf ve Hazîn'den istifade ettiği, diğerleriyle fazla benzerliğinin bulunmadığı görüldü. el-Keşşâf'la olan benzerliği de çok fazla sayılmaz. Bu tefsirden iktibaslarını umumiyetle ihtisarla yapmıştır. Hazîn tefsiriyle benzerliği daha çok nüzul sebepleri ve bazı kıssalarda görülür.

el-Keşşâftan iktibasına kısa iki örnek vermek istiyoruz : Bunlardan ilki âyetin manasının açıklanmasıyla ilgilidir, diğeri ise

gramere dairdir.

ثم استوي الي السماء 40 اي قصد اليها بارادته و مشيئته : ez-Zemahşerî
بعد خلق ما في الارض ان يريد فيما بين ذلك خلق شيئ آخر 41

ثم استوي قصد بمشيئته بعد خلق الارض من غير قصد خلق : es-Sivâsî
شيء اخر و قيل صعد امره و هو قوله كن فكان الي السماء، اي خلقها 42

الا وجه ان ينتصب علي المدح و يجوز انتصابه علي : ez-Zemahşerî رسولاً 43
التكرير 44

رسولاً نصب علي التكرير او نصب علي الفتح 45 : es-Sivâsî

Üslûbu

Üslûbu sade ve gayet basittir. En kısa yoldan meramını anlatması, söz sanatlarına yönelmemesi, dilin iyi bilinmesinin verdiği zengin anlatımdan uzak olması, müellifin bir Arap gibi Arapçaya hakim olmadığı intibasını vermekte, bu durum hemen sezilmektedir. Anlatımı oldukça net ve yakındır. Usturuplu, tumturaklı ifadelere hiç rastlanmaz. Edebî denilebilecek durumdan çok uzaktır. Hatta Araplardan duyulmayan istimleri de görülür. "Fe'tû" lafzını "cîû" 46 şeklinde açıklaması gibi. Bu özelliği ile öğrenciler ve Arapçayı üst seviyede bilmeyenlerin anlayabileceği bir tefsirdir diyebiliriz.

'Uyûnu't-Tefâsîr'in Nûshaları

'Uyûnu't-Tefâsîr'in çok fazla nüshası mevcuttur. Tarafımızdan ellinin üzerinde nüshasının bulunduğu tesbit edildi. Kırk kadar bizzat görüldü. Fakat müellif nüshasına rastlanılmadı. Tesbit edilen nüshaların en eskisi Yusuf Ağa nüshasıdır. Halen Süleymaniye kitaplığı Yusuf Ağa bölümünde 79,80 numaralarda kayıtlı bulunmaktadır. Ketebelerinden birinci cildin hicri 818 de, ikinci cildin ise 809 tarihinde istinsah edildiği anlaşılmaktadır. En eski

40 Bakara sûresi 29.

41 bkz. el-Keşşaf, Daru'tiba'ati ve'n-Neşr basımı Beyrut, tarhsız, I, 270.

42 'Uyûnu't-Tefâsîr (Yusuf Ağa 79 numaralı nüsha I, vrk 6 a.

43 Nisâ sûresi 165.

44 el-Keşşaf, I, 582.

45 'Uyûnu't-Tefâsîr, I, vrk. 76 b.

46 Bkz. Aynı eser, I, vrk. 5 a.

nüshalarından biri de yine Süleymaniye'de bulunan Hacı Mahmud Efendi bölümünde 44/1 a da kayıtlı nüshadır. Ketebesinde 819 tarihinde istinsah edildiği yazılıdır. Nüshaların bir kısmında istinsah tarihi bulunmadığı gibi müstensihinin adı da mezkûr değildir. Bir kısmının ise son tarafı eksik olduğu için müstensihini ve istinsah tarihini tesbit imkânı yoktur.

Nüshaların bir çoklarında âyetler kırmızı mürekkeple yazılmış, bazılarında âyetlerin üzeri kırmızı veya siyah çizgi ile çizili, bir kısmında ise bunların hepsini bir arada görmek mümkündür. Pek çoğunda sûre isimleri ve besmeleler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Baş tarafı ve sûre isimleri veya bir kısmı tekzipli olanları da vardır. Hattı itina ile yazılışı, tertibi cilde ile Hasan Hüsnü Paşa-124 numarada kayıtlı- nüsha dikkat çekicidir.

Nüshaların çoğunun hamîşlerinde muhtelif tefsirlerden alınmış talikler mevcuttur. Söz konusu taliklerin bir kısmının sonunda Keşşâf ile Bagavî tefsirleri ve bilhassa Şeyh-Zade hâşiyesinin ismi mezkûrdur.

Biz çalışmamızda iki sebepten dolayı Yusuf Ağa nüshasını esas aldık. Bunlardan biri en eski nüsha olması, diğeri ise sağlam bir nüsha özelliği taşımasıdır. Zira kenarlarda istinsah edildikten sonra tashih edildiğini gösteren tashih kayıtları mevcuttur. Müellifimizin hicrî 860 tarihinde vefat ettiği kabul edilirse müellif hayatta iken istinsah edilmiş olur. Yok eğer ölüm tarihi 803 H. alınırsa müellifin ölümüne yakın bir tarihte istinsah edilmiş demektir.

Tefsirler arasındaki yeri

Yerinde işaret edildiği gibi Osmanlılar devrinde haşîye tarzında tefsir yazımının terkedilmesi 'Uyunu't-Tefâsir ile başlar ve devam eder. Yeni bir çığır açacak özellikleri taşımaz. Onun için de kendisinden sonrakiler üzerinde önemli bir etkisi görülmez. Sakıp Yıldız'ın da işaret ettiği gibi İsmail Hakkı Bursavî Ruhu'l-Beyân'ında müellifimizin tefsirinden istifade etmiştir⁴⁷.

Yukarıda 'Uyunu't-Tefâsir'in ana başlıklarıyla zikredilen

⁴⁷ Misâl için bkz. Ruhu'l-Beyân, İşıl Matbaası, 1953, I, 30,40; krş. Sakıp Yıldız, Molla Gûranî ve Tefsirindeki Metodu, s.149.

özelliklerini, rivayet ve dirayet durumuna göre misâllerle özlü bir şekilde göstermiye çalışalım :

Rivâyet tefsiri yönünden özellikleri :

a- Âyetlerin tefsirinde, âyetlerden şahitler getirerek manaya açıklık kazandırmaya çalışır

و من آتاء الليل⁴⁸ يتعلق بقوله " فسبح " أي سبح من ساعات الليل جمع أي كمعي و امعاء و المراد صلاة المغرب والعشاء " و اطراف النهار " بالنصب عطف علي ما قوله من الظروف أي سبح فيها ، و صلاة المغرب و صلاة الفجر علي التكرار لارادة الاختصار كما في قوله تعالى " حافظوا علي الصلوات و الصلاة الوصطي⁴⁹ " لصلاة العصر عند بعض المفسرين ، وقيل سمي وقت الظهر اطراف النهار لان للنهار طرفين طرف النصف الاول وهو وقت الظهر عند الزوال ، و طرف النصف الثاني انتهاء وهو وقت الظهر الي العصر ، اما جمع بعد ارادة المثني لا من اللبس لقوله في موضع آخر " اقم الصلاة طرفي النهار " ⁵⁰ وقيل جمع باعتبار اجزاء النهار جعل كل جزء منه طرفا او المراد ساعات النهار.

"Gece saatlerinin bir kısmında (Rabb'ini) tesbih et". Zarfın müteallakı " سبح " dir. " الاى " kelimesi " انى " kelimesinin çoğuludur. " معى ve " امعاء " da olduğu gibi. Ondan maksat akşam ve yatsı namazlarıdır. " اطراف النهار " zarfiyet üzere mansubtur. Yani orada tesbih et. Akşam ve sabah namazı hususiyet bildirmesi için tekrar edilmişlerdir. Nitekim "namazlara ve orta namaza devam edin" âyetinde "vusta" dan maksat bazı müfessirlere göre ikindi namazıdır. Öğlen vaktine, "etrafen-nehâr" denildiği söylenir. Çünkü gündüzün iki tarafı vardır. İlki zevaldeki öğlen vakti, ikincisi öğlenden ikindiye kadar olan vakittir. Tesniye olması istendiği için birleştirilmiştir. Yoksa karıştırmadan dolayı değildir. Onun içindir ki başka bir âyette "gündüzün iki tarafında namaz ku" buyurulmuştur. Tesniye yapılmasının sebebi gündüzün cüzleri kabul edilmesindedir. Gündüzün her cüz'ü taraf kabul edilmiş, yahut ondan maksat gündüz saatleridir⁵¹.

Yukarıdaki misalde "orta namazı" ve "gündüzün iki tarafı" âyetlerini delil getirmiştir.

⁴⁸ Tâhâ sûresi 130.

⁴⁹ Bakara sûresi 238.

⁵⁰ Hûd sûresi 114.

⁵¹ Uyûnu't-Tefâsir, Yusuf Ağa (Süleymaniye) 80 numaralı nüsha, II, vrk 26 b.

b- Hadisle İstîşhadı

Lafzın manaya delâletini göstermek, manaya açıklık kazandırmak ve açıkladığı manayı teyid etmek maksadıyla hadislerden küçümsenmeyecek miktarda istifade etmiştir. Hadislerin senedini tamamen hafız ederek çoğunlukla "ve fî'l-hadîsî" diyerek doğrudan hadisin tamamını veya ilgili kısmını nakleder.

Umumiyetle tefsir kitaplarında yer alan hadisleri müfesssirimiz de almıştır. Sihat dereceleri hakkında kesin bir şey söyleyemiyoruz. Zira bütün hadisleri tahriç edilemedi. Sadece bir fikir edinebilmek maksadıyla mahdut sayıdaki hadisleri tahriç edildi. Gelişigüzel alınan hadislerin bir kısmının sahih hadis kitaplarında bulunduğu bir kısmının başta Taberî olmak üzere diğer tefsirlerde var olduğu görüldü. Bu arada kaynaklarda bulunmayan ve lafızları değişik olanları da tesbit edildi. Konuyu uzatmamak için ayrıntılı bilgi vermekten sarfınazar edildi.

Hadisle izahına bir misâl vermekle iktifa edelim :

فطرة الله التي فطر الناس عليها * 52 الفطرة الخلقية وهي القابلية للتوحيد ودين الاسلام من ابا. عنه وانكار له. او المراد العهد الأخوة عليها بقوله " الست بهرکم 53 معني هنا كل مولود ايتنا. علي التوحيد لو لم يعرض له ما يصد عنه لنام عليه لوجود حسن التوحيد وصحته عقلا يدل قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد لوجود حسن التوحيد حتى ابراء هما الذان يهودانه او ينصرانه * 54

"Allah'ın fitratı ki insanları onun üzerine yaratmıştır". Fitrat yaradılıştır, tevhid akidesini ve İslâm'ı red ve inkâr olmaksızın kabul etmeye kabiliyetli olmaktır, yahutta bundan maksat "ben sizin Rabb'ınız değildimiyim?" ayetiyle onun üzerine alınmış olan sözdür. Bunun manası, her doğan (insanın) baştan tevhid üzere doğmasıdır. Eğer onu başka yönlerle çekecek bir şey verilmiş olsa, tevhid inancının güzelliği ve akılcı sıhatli olması sebebiyle buna devam ederdi. Hz. Peygamber'in şu hadisi bunu göstermektedir: "Her doğan fitrat üzere doğar. Ana ve babası onu Yahudî ya da Hıristiyan yapıncaya kadar bu fitrat üzere devam ederdi"⁵⁵.

52 Rûm sûresi 30.

53 A'râf sûresi 172.

54 Buhârî, Cenâz 92; Müslim, Kader, 22,23,24; Tirmizî,Kader,5.

55 Uyûnu't-Tefâsîr, II, Vrk 88 a.

Fıtrat hadisini şahit getirdiği görülmektedir.

c- Sahabî sözü ile tefsiri:

Çok fazla olmamakla beraber, sahabî sözlerini nakleder, onları izahlarına delil gösterir. İbn Abbas'dan gelen bir rivayeti almasına bir misal verelim:

وان منكم الا واردها ⁵⁶: اي ما منكم احد الا وارد النار . وقال ابن عباس رضي الله عنه لما نزلت هذه الآية حزن لها الناس شديدا فانشروا يكون فمكثوا عليه ثلاثة ايام وقيل سنتين ثم نزلت آية التنجية، ففرح المسلمون بها قال: جابر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الوارد الدخول لكنها يكون علي المؤمنين يراد وسلاما كما كانت علي ابراهيم، وعلي الكافرين نارا. وروي ان اهل الجنة يقولون الم يعدنا ربنا ان نرد النار، فيقال، بلى، ولكنكم مرتتم بها وهي خامدة، وقيل الورود الحضور . قال ابن عباس قد يرد الشيء الشيء ولم يدخله كما يقال: وردت القافلة البلد وان لم تدخله ولكن قرئت منه

"İçinizden oraya girmiyecek hiç kimse yoktur". Yani sizden ateşe girmiyecek yoktur. İbn Abbas (R.A) şöyle demiştir. Bu ayet nazil olunca, inananlar ona çok üzüldüler, ağlamağa başladılar. Bu üç gün -bir rivayete göre iki yıl- devam etti. Sonra "Necât" âyeti geldi, müslümanlar ona sevindiler. Câbir (R.A), Rasûlullah (S.A) ın şöyle dediğini duydum demiştir: "Vurûd" girmektir, fakat o, İbrahim (A.S)'a olduğu gibi müminlere serinlik ve esenlik, inanmıyanlara ateş olur⁵⁷. Rivayet edilir ki Cennet ehli: "Rabb'ımız bize ateşi vâdetmemişmiydî" derler. Evet öyledir, ancak o, sönük olduğu halde siz şöyle bir geçtiniz denilir. "Vurûd" gelmekdir denilmiştir. İbn Abbâs da şöyle demiştir: Bir kabile bir beldeye girmemiş olduğu halde, kabile geldi denilmesi, kafilenin yaklaşmış olduğu anlamına gelir⁵⁸.

Tâbiîn kavilleri ile tefsiri :

es-Sivâsî tefsirinde tâbiînin tefsirlerine yer verir fakat bunlar oldukça az sayılır. Daha çok Hasanü'l-Basri'den nakilde bulunur. Buna bir misal vermekle iktifa edelim: ⁵⁹ عن كتابي "ومن اعرض عن ذكرى"

ورسلي ولم يومن فان له معيشة ضنكا اي ضيقا وهو عذاب القبر او النار او كسب الحرام او سلب القناعة عنه حتى لا يشبع او عدم الاحتيا، لوجوه الخير. وقال

⁵⁶ Meryem süresi 71.

⁵⁷ Hadîs, İbn Kesir'de mevcut fakat lafzı biraz farklıdır. Adı geçen tefsir, III, 131-132.

⁵⁸ 'Uyûnu't-Tefâsir, II, vrk. 17 b.

⁵⁹ Tâhâ süresi 124.

الحسن رضي الله عنه هو الزقوم و الضريع و الفسليين.

Kim beni anmaktan yüz çevirirse yani kitab'im ve peygamberimden yüz çevirir ve iman etmezse onun için dar bir geçim vardır. Yani darlık ki bu kabir azabı, yahut cehennem, yahut haramın kazanç, yahut kanaatın kaldırılması ile açgözlülük, yahut hayra ermemedir. Hasen (RA.) da, o cehennemde zakkum, ırın veya kuru dikendir demiştir⁶⁰.

e-Nüzül sebeplerini beyanı

es-Sivâsi'nin en çok önem verdiği hususlardan biri nüzül sebebidir. 'Uyûnu't-Tefâsir'de nüzül sebebiyle ilgili nakillerin çokluğu, sıhhatleri hakkında tereddüt doğurabilir. Bu konunun ayrıca araştırılmasının gerekeceği kanısındayız. Ancak bir fikr edinebilmek için 'Uyûnu't-Tefâsir'de yer alan nüzül sebebiyle ilgili rivayetlerden mahdut bir kısmı el-Vâhidi'nin Esbabu'n-Nüzûlü ve et-Taberî, Keşşâf, İbn Kesir ve daha başka muteber tefsirlerle karşılaştırıldı. Bunlardan bir kısmının sözü edilen kaynaklarda bulunmadığı görüldü.

es-Sivâsi nüzül sebeplerini naklederken büyük ekseriyetle kaynak göstermez, kimin rivayet ettiğini de bildirmez. Bazen de "küyle" diyerek meçhul şekilde verir. Şimdi nüzül sebebiyle ilgili özellikleri yansıtan bir iki misal verelim:

لا يتخذ⁶¹ بكسر الفال و رفعه، نهياً أو خبراً في معناه المؤمنون الكافرين أو لياء
اي احباء من دون المؤمنين، اي مكان المؤمنين و بدلهم . نزل في شأن المنافقين
لميد الله بن ابي و اصحابه، كانوا يتولون اليهود في العون و النصره و يأتونهم
بالاخبار من المؤمنين او في شأن بلتعة و غيره. كانوا يظهرون المودة لكفار مكة
لكون اولادهم و اقربائهم فيها فنهاهم الله تعالى عن ذلك اجتنبوا ايها المؤمنون
عن مودة الكفار عتبه عنها جمالات المؤمنين لانهم اعداء الله .

"Mü'minler -inanırları bırakıp- kâfirleri dost edinmezler", Zâl harfinin kesreli ve zammeli okunması ile yasaklama yahut yasak manasına haberdır. Yani mü'minlerin yerine kâfirleri dost edinmesinler. Bu âyet münafıklardan Abdullah b.Übeyy ve taifesi hakkında inmiştir. Onlar Yahudilerle yardımlaşarak dostluk ediyorlar, mü'minlerden onlara haber getiriyorlardı. Yahut Hâtib b.Belta'a ve diğerleri hakkında inmiştir. Orada yakınları ve akrabaları bulunması hasebiyle Mekke'li müşriklere sevgi gösteriyorlardı. Allah Taâlâ onları bundan men etti, Yani ey mü'minler, inanımıyanlarla dost olmaktan

⁶⁰ 'Uyûnu't-Tefâsir, II, v. 26 a.

⁶¹ Al-i İmrân sûresi, 28.

sakının çünkü onlar Allah'ın düşmanlarıdır⁶².

Âdiyât sûresinin nüzül sebebini müellifimiz âdeti üzere yine isnadsız vermiştir. el-Vahidî'nin Mukatîl'e isnad ettiği haberle mahtyet itibariyle aynıdır. Fakat aralarında rivayet farkı mevcuttur⁶³. es-Sivâsî'nin rivayeti şöyledir :

والعاديات ضيحا⁶⁴ نزل حين بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية الى غزوة بني كنانة فاهبطا عليه خبرهم، فقال المنافقون : هم قتلوا في ذلك فاغتم به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاخبره الله تعالى بانزال جبريل عليه السلام بهذه السورة وهو قسم أي بحق الأفراس الجارية بالعدو ولاصحابك في سبيل الله

Nebi (SA) Kinâne kabilesi üzerine bir birlik (seriyye) göndermiş, haberleri gecikmişti. Münafıklar onların öldürüldüğünü söylemişler, durum Hz.Peygamber'i çok üzmüştü. Bunun üzerine "Âdiyât" sûresi nazil olmuştur. Âdiyât, Allah yolunda savaşan ashabın için hızla koşan atlara yemindir⁶⁵.

Yukarıda işaret edildiği gibi nüzül sebebini bazen "kîle" diyerek meçhul şekilde verdiği görülür ki bu gibi yerlerde onu zayıf bulduğu tahmin edilebilir.

f- Nâsîh ve Mensuhların Beyanı

es-Sivâsî " 'Uyûnu't-Tefâsîr"inde nâsîh ve mensuh âyetlerden söz etmekle, Kur'an'da "nesh" yani şer'i bir hükmü daha sonra gelen şer'i bir delille kaldırma⁶⁶ nın varlığını kabul edenlerin safında yer aldığını ortaya koymuştur. Müellifimiz "nesh" ile ilgili haberlerini yine isnadsız vermiştir. Sayıları epeyce fazladır. Bu iki nedenle onun nesh ile ilgili olarak verdiği bilgilerin ihtiyatla karşılanmasının muvafık olacağı kanaatındayız.

Şimdi nesh âyetini nasıl tefsir ettiğini görelim, sonra da ihtiyatla karşılanması gerektiğine kani olduğumuz bir iki misâl

⁶² 'Uyûnu't-Tefâsîr, I, vrk. 40-41, el-Vahidî yukarıda verilen nüzül sebebini Kelbi'den nakletmiş ve ikinci rivayet olarak vermiştir. bkz.Esbâbü'n-Nüzûl, Mısır 1959, s. 57, Suyûtî ise el-Vahidî'nin birinci rivayet olarak verdiğini İbn Abbas tarikiyle gelen Ka'bu'l-Eşrafla ilgili nüzül sebebini vermiş, diğerini almamıştır. Lübâbu'n-Nüzûl fî Esbâbü'n-Nüzûl, bkz.Tefsîru'l-CelâleynMatba'atu'l-Haşimiyye, Dımaşk 1385, Hamiş s.124-125.

⁶³ Bkz.Esbâbü'n-Nuzûl, Mısır, 1959, s.258-259.

⁶⁴ Âdiyât sûresi I.

⁶⁵ 'Uyûnu't-Tefâsîr, II, 226 a.

⁶⁶ Bkz.el-Kâfiyecl, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed, Kitabu't-Teysîr fî Kavâ'idil 'İlmî't-Tefsîr, nşr. İ.Cerrahoğlu, A.Ü.Basımevî, 1974, s.36.

verelim. Ehl-i Sünnet müfessirlerinin çoğunluğunca mensuh kabul edilenleri buraya almaya gerek görmüyoruz.

"ماننسخ من آية 67 نزل حين طعن اليهود في النسخ فقالوا: الا ترون الي محمد يقول اليوم قولاً و يرجع عنه غداً، فلا يقول الا من تلقاه نفسه، فلولا كان حقاً لم يرجع، فأخبر تعالي عن حكمة النسخ و قال ما ننسخ بالجزم و بماء الشرطية، اي شيء

نزله من آية بيان كما قرئ بفتح النون التكلم و السين. والنسخ ازالة بشئ يعقبه كتنسخ الشمس الظل، ينسخ النون و كسر السين من انسخ و الاتساع هو الامر لنسخ شيء للغير كما مره تعالي لجبريل ان يجعل الآية منسوخة بالاعلام بنسخها مع اتيان بدلها. و قوله او ننسخها بالجزم عطفاً علي نسخ قرئ بضم نون التكلم و كسر السين فلا همز من النسيان ضد الذكرى بمعنى ننسخها و بفتح النون و السين بالهمز من النساء بمعنى التأخير وهو ان يذهب بحفظها عن القلب او يؤخر حكمها كآية الرجم يعني يبقى حكمها وذهب تلاوتها او تؤخرها بان نتركها في اللوح المحفوظ فلانزل لحكمة نعلمها. و المعنى ان كل آية نذهب بها و تبقى حكمها او نذهب بمعناها و تبقى لفظها ان نذهب معا فلا يعمل بها.

"Biz daha iyisini veya benzerini getirmediğçe bir âyetin (hükümünü) yürürlükten kaldırmaz veya erteleyemeyiz". Bu âyet-i kerime Yahudilerin nesh konusunu tenkid ederek; Muhammed'e baksanıza bugün bir şey söylüyor, yarın ondan dönüyor. O ne söylüyorsa kendinden söylüyor, dedikleri hak olsa, ondan dönmezdi, demeleri üzerine nazıl olmuştur. Allah Teâlâ "nesh"ın hikmetini bildirerek şöyle der : "Biz daha iyisini veya benzerini getirmediğçe neshetmeyiz". Şartıyye "mâ"sinin cizm etmesiyle yani âyetten neyi indirirsek demektir. Ayrıca mütekellim nûnu ve sîn harfi fethalı da okunabilir. Buna göre "nesh", arkadan gelen bir şey ile (öncekini) gidermektir. Güneşin gölgeyi gidermesi gibi. "ensaḥa"dan nûnun zammeli sînin kesreli okunması ile "İnsâḥ" başkasına neshi emretmek anlamı ifade eder. Allah'ın Cebrail'e, bir âyetin neshedildiğini bildirmesini ve onun yerine geleni tebliğ etmesini emir buyurması gibi. "Yahut ertelemeyiz" sözü öncekine atıfla nûn zammeli, sîn kesreli ve hemzesiz okunmakla unutturmak manasına nûn ve sîn harflerinin fethalı ve hemzeli olması ile tehir etmek, geri bırakmak manasına gelir ki, kalpten muhafazasını gidermek, yahut onu ve hükümünü erteleme manası taşır. Meselâ recm âyeti gibi. Yani tilâvetini (okunmasını) terkeder, hükümünü devam ettirir, yahut Levhu'l-Mahfûz'da alıkoymak suretiyle katımızda saklı bir hikmete binaen onu indirmez, erteler geri bırakırız. Buna göre mana şöyle olur : Hiç şüphesiz bazı âyetlerin lâfzını nesheder, hükümünü yürürlükte

67 Bakara sûresi 106.

birakır, bazen lafzını bırakır hükmünü kaldırır, bazılarının da hem hükmünü hem de lafzını neshederiz, onunla amel edilmez⁶⁸.

İbnu'l-Cevzi'nin beyanına göre bazı müfessirler tarafından mensuh kabul edilen fakat ez-Zemahşerî, er-Râzî, Kâdi Bedâvî, İbn Kesîr, Kurtubî ve Neseî gibi önemli müfessirlerce mensuh olduğu söylenmiyen bir takım âyetlere müellifimiz de mensuh demiştir. Buna iki misâl vermekle iktifa edelim⁶⁹ *وجادلهم بالتي هي احسن*

اي خاصتهم و ناظرهم بالمصومآلتى هي مرضية عند الله، وهي ان لا يكون ذلك فيها غرض من اغراض الدنيا و لا اذى لهم و لا تعصير في تليغ الرسالة والدعاء الي الحق و هذه منسوخة باية السيف.

"Onlarla en güzel şekilde mücadele et" Yani Allah katında iyi olan bir şekilde mücadele ve münakaşa et. Bu dünyevî bir gaye olmayan hasmı incitecek bir şey taşımayan, ilâhî mesajı tebliğde ve hakka çağırmada zorlaştırma bulunmayan bir yoldur. Bu âyet-i kerime "seyy" âyeti ile neshedilmiştir⁷⁰.

Şimdi de muhtemelen sıhhatinden emin olmadığı için doğrudan değil de "kile" lafzı ile naklettiğine bir misâl verelim

فاصبر يا محمد علي ما يقولون⁷¹ اي اهل مكة، قيل و هذا منسوخ باية السيف.

Ey Muhammed "Onların dediklerine sabret" yani Mekke halkının dediklerine. Bu âyetin "seyy" âyeti ile mensuh olduğu söylenmiştir⁷². İbnu'l-Cevzî de buna benzer bir rivayeti nakleder⁷³.

g- Kiraat

Müellifimiz, kiraat farklılıklarını belirtmeye çok fazla önem verdiği görülmektedir. İsrailiyet nitelikli kıssalar hariç, tefsirinin umumî prensibine uyararak kiraatla ilgili açıklamalarını gayet mucezz tutar, bazı istisnalar dışında kiraat imamlarının isimlerini anmaz, genel olarak "kurte" diyerek meçhul şeklinde verir. Şimdi kiraatla alakalı yönünü misallerle belirtmeye çalışalım.

Nadiren kiraat imamlarının ismini zikreder demiştik. Şu misalde

68 'Uyûnu't-Tefâsir, I, vrk. 14 b-15 a.

69 Nahl sûresi 125. İbnu'l-Cevzi bazı müfessirlerin bu âyeti mensuh addettiklerini kaydeder. bkz.Nevâsihu'l-Kur'an, Suudî Arabistan 1984, s.386-387.

70 'Uyûnu't-Tefâsir, I, vrk, 200 b.

71 Tâhâ sûresi, 130.

72 'Uyûnu't-Tefâsir, II, vrk 26 a.

73 Adı geçen müellif bkz.Nevâsihu'l-Kur'an, s.399.

kıraat imamlarından Asım'ın ismini anmaktadır :

الم بفتح الميم وصلًا لالتقاء الساكنين تخفيفًا وهما الميم ولام التعريف،
و سكنون الميم وقفاً والابتداء بما بعدها، وذلك مروى عن عاصم، أي الله

اللطف المجيد وهو الله لا اله الا هو المحي القيوم⁷⁴

أي الذي يمتلي اهدا و يقوم علي تدبير خلقه بالرزق و الاجل.

"elif lâm mûn" vasıl halinde iki sakinin bir araya gelmesini önlemek için Arapçada iki sakin bir arada okunmaz -"mûn" harfi fethalanır. Bu sakinlerden biri "mûm" harfi, diğeri lam-ı tariftir. Vakıf halinde ise "mûm"ın sükûnu iledir. Ondan sonraki kelime ile ibtida yapılır ki bu, Asım'dan rivayet edilmiştir. Manası : Allah latiftir, meciddir. O, "Allah kı O'ndan başka Tanrı yoktur, daima dîri ve yaratıklarını koruyup gözetendir". O, ebediyyen bâkidir, yaratıklarının rızık ve ömürlerini tedbir edendir⁷⁵.

Değişik iki kısa misal daha verelim. Bunların ilkinde kelimenin farklı okunmasının mana değişikliğine yol açmadığını, ikincisinde ise, mananın değiştiğini belirtmiştir : قرئ ووعدنا⁷⁶ ليلة

بغير الالف و بالالف و معناها واحد، أي امرنا موسى بان يصوم ثلاثين يوما، و انما قال ليلة لان اول الشهر ليلة، لان الظلمة سابقة علي النور.

"Musa ile otuz gece (bana ibadet etmesi için) sözleştik". Elifsiz ve elifli olarak okunmuştur⁷⁷. İkisi aynı manaya gelir. Yani Musa'ya otuz gün oruç tutmasını emrettik. Gece lafzıyla söyledi çünkü ay gece ile başlar, karanlık aydınlıktan öncedir⁷⁸. وذروا الذين يلحدون⁷⁹ بفتح

الياء و الحاء من لحد اذا مال و بضم الياء و كسر الحاء من لحد اي جادل

"Eğriliye sapanları bırakın" "ya" ve "ha"nın fethalı olması ile meyletmek, sapmak manasına, "ya"nın zammeli, "ha"nın kesreli olmasıyla⁸⁰ mücadele etmek manasına gelir⁸¹.

⁷⁴ Âl-i İmrân sûresi, I.

⁷⁵ Uyûnu't-Tefâsir, I, vrk. 39 a.

⁷⁶ A'râf sûresi, 142.

⁷⁷ Ebû 'Amr, Ya'kûb, Ebû Ca'fer elifsiz, diğeri kıraat imamları elifli okumuşlardır. bkz. Palûvi, Abdulfettah, Zubdetu'l-'İrfân, Ârif Efendi Matbaası, İst. 1894, s. 61 karşı. Envâru't-Tenzil (Kahire, 1964 basımı Kur'ân-ı Kerim'in hamisinde) s. 200.

⁷⁸ Uyûnu't-Tefâsir, I, vrk. 121 a.

⁷⁹ A'râf sûresi, 180.

⁸⁰ Kıraat imamlarından Hamza "ha"yı fethalı, diğeri zammeli okumuşlardır. bkz. İbnu'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali, Kitâbu'l-'İknâ' fi'l-Kirâati 's-Seb', Dimaşk 1403, II, 651; karşı. Envâru't-Tenzil, s. 205; el-Ferrâ "yelhadûne" okuduğunu ve meyletmeli manası verdiklerini söylemiştir. bkz. Lisânü'l-'Arab "Lehade".

h- İsrâiliyât

Daha önce de kısaca belirtildiği gibi müellifimizin en zayıf ve tenkidlere en açık tarafı, mazur gösterilemeyecek, mûsamaha ile karşılanmayacak yönü, en kısa ifade ile hayreti mucib yanı hiç şüphesiz asılsız hikâyelere İsrâiliyât nitelikli kussalara tefsirinde bol miktarda yer vermiş olmasıdır. Bu durumu gerçekten hayret verici ve düşündürücüdür. Zira bir taraftan tefsir yazacak kadar bilgi sahibi olsun, diğer taraftan tarikat ehli bulunsun sonra da akl-ı selimin hiç bir zaman kabul etmeyeceği, hatta ve hatta sıradan insanların bile kolaylıkla yanlışlığını ve asılsızlığını anlayıp reddedeceği saçma sapan rivayetleri, uydurma hikâyeleri tefsirine alsın bu, hakikaten izahı çok güç bir durum.

İşte yukarıda sözünü ettiğimiz neviden bir misal:

فمعرنا اية الليل⁸² أي ازلنا بعض ضوء القمر، قيل في الزمان الاول لا يعرف الليل
من النهار فبعث الله جبرائيل فمسح جناحه بالقمر فذهب بعض ضوءه و بقي اثر
جناحه فيه وهو السواد الذي في القمر .

"Gece âyetini sildik" yani gıderdik. Denilir ki, ilk zamanlarda gece ile gündüz birbirinden farksızdı. Allah Teâlâ Cebrâil'i gönderdi, O da kanadı ile ayı sildi, ayın ışığının bir kısmı kayboldu. Cebrâil'in kanadının izi kaldı. İşte aydaki lekeli kısımlar bu izlerdir⁸³.

Müellifimiz "kile" diyerek meçhul olarak vermiş olsa da bu onu mazur göstermez. Lekelerin kanat izleri olduğu haberinin kaynağını ya bilmiyordu ya da vermek istememiştir. Her iki durumda da mazur görülemez.

Yukarıdakine yakın bir rivayet el-Hâzin tefsirinde de mevcuttur⁸⁴. Taberî tefsirinde "mahv"la ilgili bir çok rivayet vardır fakat kanat izi sözü yoktur⁸⁵.

'Uyûnu't-Tefâsir'deki uzunlu kısası bir çok örnekten kısa bir misal daha verelim : ⁸⁶ رعد أي فيه صوت قاصف يسمع من السحاب و برق أي نار :
خاطفة تخرج من السحاب، و قيل الرعد ملك يسوق السحاب، و البرق لعان يظهر

⁸¹ 'Uyûnu't-Tefâsir, I, vrk. 126 a.

⁸² İsrâ sûresi, 12.

⁸³ 'Uyûnu't-Tefâsir, I, vrk. 203 b.

⁸⁴ Adı geçen tefsir, Meymuniye Matbaası, 1317 Mısır, III, 158.

⁸⁵ Camî'u'l-Beyân, Mustafa el-Bâbi, Mısır 1968, XV, 48-50.

⁸⁶ Bakara sûresi, 19.

من صوت الملك من النار يزرجه به السحاب ليمطر وهو من الصواعق.

"Gök gürültüsü buluttan (duyulan) işitilen şiddetli sese, "şimşek çakması" buluttan çıkan göz alıcı ışığa denilir. Rivayet edildiğine göre "Ra'd" bulutları yönlendiren meleğe, "Berk" ise meleğin, yağması için onunla bulutu yönlendirdiği ateşten kamçısının çıkardığı parıltıya denilir ki, buna yıldırım da tâbir olunur⁸⁷.

Aynı rivayetleri "Tefsiru'l-Hazîn"de mevcut olup İbn Abbas'a nisbet edilmiştir⁸⁸.

Daha önce de ifade edildiği gibi müellifin tabii ilimlerde bilgisinin az olduğu anlaşılmaktadır. Yoksa böylesi yanlışlara düşmez, aklın almayacağı rivayetleri nakletmezdi.

Kısa bir başka misal : مقدار : وهو التراب الرطب، مقدار :⁸⁹ وما تحت الشري
خمسمائة عام تحت الارض و لو لا ذلك لاحت النار الدنيا وما فيها، وقيل هي السخرة
التي تحت الارض السابعة وهي صخرة خضراء فيها كتب الكفار اسمها سبعين،
وقيل ان الارض على الماء وهو على الحوت، وهو على السخرة وهي على قوتي ثورده وهو
على الشري ولا يعلم ما تحته الا الله .

"... ve toprağın altında bulunanlar onundur". O rutubetli (ıslak) topraktır. Yer altında beş yüz yıl miktarındadır. Eğer bu olmasa ateş dünyayı ve orada bulunanları yakardı. Denilir ki, o yer altı yedinci katta olan ve inanmıyanların amel defterlerinin bulunduğu adı "siccîn" olan siyah bir kayadır. Diğer bir rivayete göre yer su üzerindedir, su, balık üzerinde, balık kaya üzerinde o ise öküzün boynuzları üzerinde, o da "es-serâ" üzerindedir. Onun altında ne olduğunu ancak Allah bilir⁹⁰.

Söylediklerini biliyormuş da ondan sonrasını Allah bilir diyor.

Taberî'de böyle bir rivayete rastlanılmamıştır.

Misalleri çoğaltmak hiç de zor değildir. Çünkü 'Uyûnu't-Tefâsir'de uzunlu kısıklı bu nevi bir hayli kussa mevcuttur. Fazla yer işgal etmemesi ve değişik misaller verilebilmesi için kısa olanları tercih edildi.

⁸⁷ Uyûnu't-Tefâsir, I, vrk. 4 a.

⁸⁸ Adı geçen tefsir, Meymuniye baskısı, Mısır, tarihsiz, I, 30-31.

⁸⁹ Tâhâ sûresi 6.

⁹⁰ Uyûnu't-Tefâsir, II, vrk. 19 a.

هو الذي خلقكم اي خلق اصلكم⁹¹:
آدم من طين اي كائنا منه، لانه اخذ التراب من وجه الارض احمرها و ابيضها
و اسودها و غير ذلك ثم عجن بالماء العذب و الملح و غيرهما فتلوت ابدانكم
و اختلف اخلاقكم.

"O, stzi" yani aslınız olan Âdem'i "çamurdan yarattı". Zira yerden kırmızı, beyaz, siyah vs. toprak aldı sonra onlar tatlı su, tuz ve daha başka şeylerle çamur yapıldı. Onun için de bedenleriniz renklendi, ahlakınız farklı oldu. Toprakları çamur yaptı ve Âdem'i bu çamurdan yarattı, sonra da ona ruhu üfürdü,...⁹²

Görüldüğü gibi insan derisinin renkli, ahlaklarının farklı olmasını yaratıldığı toprağın değişik renklerden olmasına bağlamaktadır.

Dirayet tefsiri yönünden özellikleri

es-Sivâsî'nin tefsirinde en çok önem verdiği, üzerinde en çok durduğu hususlardan biri gramer konusudur. Kelimelerin asıllarına, müfred, tesniye, cemî olmalarına, müzekker ve müennes durumlarına, i'rab hallerine sık sık temas ederek kısa ve özlü bilgi vermeye çalışır. Manaya açıklık kazandırmaya, i'rab şekline göre mana değişikliğini belirtmeye gayret eder. Şimdi bu hususlara tefsirinden kısa misaller verelim :

1- Etimolojik ve sentaks yönünden :

a- Pek çok yerde Kur'an'î lafızların asıllarına, etimolojisine temas eder, manaya açıklık kazandırmak ister انما النسبي⁹³ بالياء المشددة، و اصله فعيل من النساء وهو التأخير قلبت الهمزة ياء و ادغمت في الياء و بالمد و الهمز و اسكان الياء علي العصل اي تأخير الشهر المحرم الي شهر آخر زيادة في الكفر، لان معصية الكافر تزيد كفرا .

"النسبي" kelimesi ya harfinin şeddesi ile 'en-nesâu" kökünden "fâil" veznindedir. Tehir etmek, ertelemek manalarına gelir. Hemzesi "ya" harfine dönüştürüldü, sonra "ya" lar ıdgam yapıldı. Yahutta aslında olduğu gibi, hemze, "ya" nın sükûnu ve med ile Muharrem ayını başka bir aya tebîr etmektir ki, küfrü artırmak,

⁹¹ En'am sûresi, 2.

⁹² Uyûnu't-Tefâsîr, I, vrk. 94 b.

⁹³ Tevbe sûresi, 37.

küfürde derinleşmektir. Çünkü kâfirin mâsiyeti küfürünü artırır⁹⁴.

b- kelimenin ne olduğunu belirttiği görülür: ⁹⁵ وكان علي ريك حتما
مصدر بمعنى الايجاب، ثم سمي به الموجب اي كان و رودهم فيها من البر و الفاجر
واجبا علي الله بإيجابه.

"Rabb'inin üzerine aldığı bir hükümdür". Gerekli kılmak manasına mastardır. Sonra gerekli kılınanı onunla isimlendirdi, yani tıy ve fâcır kimselerden oraya (cehenneme) girmelerini uygulamayı üzerine aldığı bir karardır⁹⁶.

Yukarıdaki mısalde "hatmen" kelimesinin mastar olduğunu belirtmiştir.

c- Zaman zaman Kur'ân'i lafızların Kur'ân-ı Kerim'de ifade ettikleri mana yanında lügat manalarını da vermeye çalışır.

⁹⁷ الساترون اي الذين يصومون شهر رمضان، و السيع في الاصل السير في الارض
و سمو بذلك لان الساتح يكون ممنوعا من الشهوات و اللذات و المطعم و المشرب
و المنكح، قال عليه الصلاة و السلام: " سياحة امتي الصوم" و قيل هم الساترون
بطلب العلم في مظانة او الي الغزو في سبيل الله.

"Sâthûn" yani ramazan orucunu tutanlar, "es-Seyh" kelimesi aslında seyahat etmek manasınadır. Böyle denmesi, yolcunun yemek, içmek, cinsî mukarenet ve haz, lezzet verecek şeylerden mahrum olmasından dolayıdır. Nebi (SA.) şöyle demiştir :
"Ümmettimin seyhati (mahrumiyeti) oruçtur"⁹⁸ "es-Sâthûn" kelimesi, ilim öğrenmek yahut Allah yolunda savaşmak için yolculuk etmek şeklinde de tefsir edilmiştir⁹⁹.

d- Eş anlamlı kelimeler arasındaki mana farklarını belirtmeye gayret eder. Kur'ân'i lafızların mana ile ilgilerini, kelimelerin manaya etkilerini, dolayısıyla mana inceliklerini tebarüz ettirmeye özen gösterir :

"قال - الله في جواب موسى - لن تراني" ¹⁰⁰ و لم يقل لن تنظرأي كقولہ "انظر اليك"
لان المطلوب هي الرؤية التي معها ادراك، لان النظر الذي هو عبارة تقيب اللاحت نحو
المرئي لانه قد يختلف عنه الادراك في بعض الصور، و انما قال بكلمة "لن" ليدل

⁹⁴ 'Uyûnu't-Tefâsir, I, vrk, 143 a.

⁹⁵ Meryem sûresi, 71.

⁹⁶ 'Uyûnu't-Tefâsir, II, vrk, 17 b.

⁹⁷ Tevbe sûresi, 112.

⁹⁸ Hadis için bkz. et-Taberi, tah. M. Şakir, XIV, 503.

⁹⁹ bkz. 'Uyûnu't-Tefâsir, I, 149 b.

¹⁰⁰ A'râf sûresi, 143.

علي التأييد في الدنيا لان السؤال كان فيها كما في قوله " و لن يتمنوه "101
 اي الموت " اهدا اي في الدنيا . بدل ذلك تمنيم اهدا في الاخرة لقوله " نادوا
 يا مالك ليقض علينا ربك 102 اي بالموت ، يعني لاسبيل لك الى النظر الي
 يا موسى .

"Allah Teâlâ Hz.Musa'ya cevabında "Beni göremezsın dedi".
 Hz.Musa'nın "Sana bakayım" sözü gibi bana bakamazsın demedi.
 Çünkü istenilen idrak edip kavrayıcı bir bakıştır. Yoksa görülmek
 istenilene yöneltilmiş gelişigüzel bir bakış değildir. Bazı durumlarda
 idrak etmekten farklı olabilir. Allah'ın zatının dünyada kesinlikle
 görülemediğini anlatmak için " لن " kelimesi getirilmiştir. Zira soru
 dünyadaki durumla ilgilidir. Nitekim bir âyette "onlar onu" yani
 ölümü dünyada "ebedüyyen" istemez, temenni etmezler. (Cehennem
 muhafızına) Ey Malik, Rabb'in bizim işimizi bitirsin (Bizi yok etsin,
 böyle yaşamaktansa ölmek daha iyidir) diye seslenirler, âyeti kâfirlerin
 ahirette ölümü temenni etmelerine delâlet eder. Cenab-ı Hak, ey Musa
 senin beni görmene imkân yok buyurur¹⁰³.

Diğer bir mısıl de : اي للنفس ما عملت من الخير يعني لها 104
 ثوابه " وعلیها ما اكتسبت"105 من الشر يعني علیها وزره. و خص الكسب بالخیر
 و الا کسب بالشر، لان تحصیل الخیر ليس باشتاء النفس خلاف الشر
 فانه لا يكون الا بالمجذاب النفس في تحصیله و اجتهادها، فجعل مكتسبها للنفس...

"Herkestn kazandığı iyilik kendi yararına" yani nefsin hayırdan
 yaptığının sevabı kendisine "kötülükten kazandığı da kendi
 zararınadır". Yani işlediği şeyin zararı yine kendisinedir. Hayır işlemeyi
 "kesb"e, kötülük yapmayı da "iktisab" ile ifade etti. Çünkü nefsin
 hayır yapması, şerdekinin aksine isteyerek haz ve arzu ederek değildir.
 Şerrî işlemesi ise iştiha ve arzu ile. Onun için de "iktisab" ile ifade
 edilmiştir ki onda gayret unsuru vardır¹⁰⁶.

İnsanın psikolojik olarak nefsin isteklerini yapmaya yatkın
 olduğunu, hayır olan şeyleri ise ancak muhakeme ve şuurla yerine
 getirdiğini vurgulamak istemiştir.

e- Bazen nahiv kaidelerini hatırlatır.

101 Bakara sûresi, 95.

102 Zuhuruf sûresi, 77.

103 'Uyûnu't-Tefâsir, I, vrk. 121 b.

104 Bakara sûresi, 286.

105 Bakara sûresi, 286.

106 'Uyûnu't-Tefâsir, I, vrk. 38 b.

"وان احدمن المشركين استجارك¹⁰⁷ شرط واحد فاعل فعله محذوف لان "ان" لا يليها
الا الفعل لفظا او تقديرا، و الدليل علي حذفه "استجارك".

"*Ve eger ortak koşanlardan biri eman dileyip yanına gelmek isterse*". Bu bir şart cümlesidir, "Vâhidun" kelimesi faildir, fiili hazfedilmiştir. Zira şart edatı olan "trı" harfinden sonra lafzan yahut taktiri olarak sadece fiil gelir. "İstecârake" fiili bunun delilidir.

Bu misalde şart cümlesinde şart fiilinin hazfedildiğini, şart edatından sonra gelen ismin mübteda vs. değil fail olacağına dair okuyucunun bilgisini tazelemek istemiştir.

İ'rabla ilgili biraz daha farklı bir misal :

" مثل الذين كفروا برهم¹⁰⁸ وهو مبتدأ، خبره محذوف، اي صفة اعمالهم الخيري

الدنيا فيما نقص عليك، و المثل مستعار للصفة فيها عنابه "اعمالهم" مبتدأ

خبره "كرماد"¹⁰⁹ و الجملة بيان المثل، و يجوز ان يكون "مثل" مبتدأ و "اعمالهم"

هدل اشتغال و "كرماد" خبر المثل، و المعنى: اعمال الذين كفروا بالله الذي

هو خالقهم، يوم القيامة يشبه رمادا " اشتدت به الريح "¹¹⁰.

"*Rab'lerini inkâr edenlerin durumu*" "*meşuluhum*" kelimesi mübtedadır, haberi hazfedilmiştir. Yani dünyada yaptıkları iyi işlerin sıfatı demektir. "*Meşel*" kelimesi, kendisinde iyilik, hoşluk bulunan sıfattan istiareddir. "*A'mâluhum*" kelimesi mübtedadır, haberi "*keramâdın*" dir. Cümle "*Meşel*"i açıklayıcıdır. "*Meşel*"ın mübteda, "*A'malû*" ondan bedel-i iştimal, "*keramadın*" de "*Meşel*"ın haberi olması da caizdir ki, mana şöyle olur : Kıyamet günü kendilerini diriltecek olan Allah'ı inkâr edenlerin amelleri rüzgarın savurduğu küle benzer¹¹¹.

Yine değişik nahvî konuları içeren bir başka misal :

"فالتقسيمات¹¹² وهي الملائكة التي تقسم الارزاق و الامطار و غيرها بين العباد

و البلاد¹¹³ مفعول به اي من العباد او حال اي مأمورة بالتقسيم، او مفعول

له اي لاجل امره تعالي لها، و الفاء في هذه الكلمات للتعقيب لاختلاف المعطوف

و المعطوف عليه بالذات، اي اقسام بالرياح فبالسحاب التي تسوقه فبالفلك

الجارية بهيئتها فبالملائكة التي تقسم الامطار لتصرف الرياح، و قيل اقسام

107 Tevbe sûresi, 6.

108 İbrahim sûresi, 18.

109 İbrahim sûresi, 18.

110 İbrahim sûresi, 18.

111 'Uyûnu't-Tefâsir, I, vrk. 184 b.

112 Zariyât sûresi, 4.

113 Zariyât sûresi, 4.

بها ، والمراد بها وجوب القسم .

"(Andolsun) iş bölümü yapanlara" yani rızıkları, yağmuru ve diğer şeyleri kullar ve memleketler arasında taksim eden meleklerle, "Emren" kelimesi kullar arasında işleri taksim ederler manasına mefûlû bihtir, yahut işleri taksim etmekle memur oldukları halde manasına haldir, ya da Allah Teâlâ emrettiği için manasına mefûlün lehtir. Ma'tûf ve ma'tûfun aleyh farklı olduğundan buradaki "fa" harfi takıbyyedir. Rüzgarlara, onların sürükleyip götürdüğü buluta, rüzgarın esmesiyle akıp giden feleğe, yağmuru taksim eden meleğe yemin ederim¹¹⁴ demektir.

2- Arap Sözleryle İstışhadı

'Uyûnu't-Tefâsir bir dirayet tefsiri olmasına rağmen, müellifimizin şîrle istışhad etme yoluna gitmediği görülür. Arap sözleri ve zaman zaman da darb-ı meselleri, izah ettiği manaya delil getirir :

" عينا " بدل من " زنجبيل " اي هو عين فيها اي في الجنة تسمى " سلسبيل " ¹¹⁵ لسهولة المساغ في الحلق، يقال: ماء سلسبيل، اذا ذهب سرعاً في الحلق لعذوبته .

"Selsebil denilen bir çeşmedir". "Aynen" kelimesi "Zencebil" kelimesinden bedeldir. O, cennetteki bir çeşmedir ki boğazdan yağ gibi kaydığı için adına "selsebil" denir. Boğazda yağ gibi aktığı zaman "selsebil su" denilir¹¹⁶.

3- Edebî (Belâgî) Hususiyetleri Beyanı

'Uyûnu't-Tefâsir'in özelliklerinden sayabileceğimiz yönlerinden birisi belagata tealluk eden bazı hususlara sık sık temas etmesi, kısa açıklamalarda bulunmasıdır. Müellifimiz Kur'ân'i lafızların delâlet ettikleri mana derinlik ve inceliklerine, âyetler arasındaki münasebetlere değinir, zaman zaman sûreler arasındaki ilgiye de yer verir. Önce belâgî hususiyetlerden başlayarak kısa mısallerle görelim.

Devamı Var

¹¹⁴ Uyûnu't-Tefâsir, II, vrk. 167 b.

¹¹⁵ İnsân sûresi, 18.

¹¹⁶ Uyûnu't-Tefâsir, II, vrk. 208 a.

KELÂMCILAR ile İSLÂM FELSEFECİLERİNİN BELÂGAT ve İCÂZ İLİMLERİNİN GELİŞMESİNDE ROLLERİ

Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

Belâgat, üç ana kaynaktan çeşitli vasıtalarla beslenerek gelişip büyüyen bir ilimdir. Bu kaynaklar :

a) Kelâmcılar ile İslâm felsefecileri, Tefsirciler ve Usûlcular vasıtasıyla akıp gelen DİN KAYNAĞI;

b) Kâtipler, Şairler ve Lugat ile Dil Râvileri kanalıyla gelen EDEBİYAT KAYNAĞI;

c) Yunan, Hint ve Fars unsurlarından beslenen YABANCI KAYNAKLAR.

Bu araştırmamızda birinci kaynağın birinci kolunu; yani, Kelâmcılar ile İslâm Felsefecileri kolunu, imkânlar ölçüsünde incelemeye çalışacağız.

A- Kelâmcılar

İslâmî belâgatın gelişmesinde en büyük pay, yukarıda kollarıyla birlikte sıralanan her üç kaynağın tüm özelliklerine sâhib olan Kelâmcılara aittir. Bunların ayrılmaz vasıfları olan hitabet, münazara ve cedel (diyalektik) gibi ilimlerin belâgatla olan münasebetleri göz önüne alınırsa, bu iddianın doğruluğu kendiliğinden ortaya çıkar.

Hicri I. asrın sonlarından itibaren görülmeye başlayan çeşitli dinî fırkalar, hem kendi aralarında ve hem de İslâm dışı bazı din savunucuları ile yaptıkları ateşli mücadele ve tartışmalar, Arap dil ve edebiyatına yeni yeni bir takım kelimeler, ayrı ayrı ıstılâhlar kazandırmıştır¹. İbâdetlerin yapıldığı yerler olmanın yanında,

¹ Araz, cevher, eys, leys, telâşa, hazıyyet, hüviyyet, mâhiyyet vs. bk. el-Cahız, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 138; el-Hayavan, III, 39,368; İbrahim Sellâme, Belâgatu Aristo beyne'l-Arebi ve'l-Yunan, s.29 vd.

akademik tartışmaların da yapıldığı Kûfe, Basra ve Bağdat meşitlerinin kuruluşundan sonra cemaat huzurunda sergilenen bu amansız münazaralar giderek daha da kızışmış, günümüz spor deyimleriyle, adetâ yeni takımlar oluşmuştur. Yarışmada galip gelmek için her türlü edebî vasitalara başvurulmuş, bu meyânda Aristo mantığı ile Yunan felsefesinden istimdât edilmiştir. Gerek galibiyet ve gerekse mağlubiyet sebepleri hep birlikte değerlendirilmiş, tarafların dil güçleri, harf ve kelimeleri talaffuz maharetleri, mimik hareketler ile fizyolojik ve fizyonomik şekiller, ilmi bir tartışma alanına çekilmiştir.

Hal ve makamın gereğine göre söz söyleme ustalığını çok iyi bilen ve belâgatı tüm kurallarıyla uygulama melekesi gösterebilen kelâmcılar, bir yandan Kur'an'ın l'câzi üzerindeki kalıcı eserlerini, öbür yandan da gerek edebiyâta ve gerekse Kur'an'ın l'câzındaki sırları sezmeye vesile olabilecek belâgat ilminin muhtelif bölüm ve fasıllarını ihtivâ eden müstesnâ te'liflerini miras olarak bırakmışlardır.

Şu halde kelâmcılar, belâgat ilminin gelişmesine bir kaç kanaldan hizmet ettiler :

-Hitâbet ve münazara esnasında gösterdikleri belâgî uygulamalar;

-Bu ilmin nüvesini teşkil eden bazı tarif ve belgeler;

-Kur'an-ı Kerim'in l'câzi etrafındaki tartışmalardan doğan ve "T'câzu'l-Kur'an" adıyla ortaya konan eserler;

-Bu ilmin temel konularını içeren diğer te'lifler.

İLK BELÂGAT UYGULAMALARI

Başarılı ilk belâgî uygulamalar, Mu'tezile gurubu kelâmcılarında görülmektedir. Her ne kadar Hasan el-Basrî (öl.110/728) hitâbet ve irşattaki maharetiyle biliniyorsa da, talebesi Vasil b. Ata (öl.181/797)²'nin "mürtekb-i kebire = büyük günah işleyen"ın iman ve küfür açısından yerinin ne olacağı konusundaki meşhur itirazlarına cevap vermeyerek, bir diğer talebesi olan 'Amr b.'Ubeyd (öl.144/761)³ı görevlendirmiştir. Ne gariptir ki Vâsil, o müstesnâ

² Belâgatçı kelâmcıların en büyüklerindedir. Kendi adıyla tanılan "el-Vasilye" isimli fırkanın lideridir. "Büyük günah işleyen ne mü'mindir, ne de kâfir" hükmünü veren ilk kişidir. Bu görüş, "el-Menziletü beyne'l-menziyeteyn" ismiyle Mu'tezilenin beş esası arasında yer almıştır (bk.el-Bağdadî, el-Fark, s.117 vd.; er-Razî, l'tikadât, s.30;bnü'l-Murteza,Tabakat, s.28 vd.; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, 1, 129).

³ Vasil b.Ata ile aynı yılda (H.80) doğdu. Mekke yolunda vefat etti. Hasan el-Basrî'nin seçkin talebelerinden, alim, zahid ve âbid olan bu zat, yukarıda sözü edilen "mürtekb-i kebire" konusunda, eniştesi Vasil'in dil gücüne=

belâgat ve ikna gücü sayesinde bu zatı da hocasından kopararak kendi saflarına almasını başarabilmiştir.

el-Câhız'ın beyanına göre Vasil, dilindeki "lûsğa"⁴ sebebiyle (r) harfini telaffuz edemeyip, bunun yerine gayri ihtiyari Arap alfabesindeki (ğ) çıkıyordu⁵. Tabii ki bir düşünce akımının temsilcisi ve kendi adıyla tanınmaya başlayan bir fırkanın lideri olarak Vasil'in çeşitli dini fraksiyonların liderleriyle çarpışması, uzun uzun nutuklar çekmesi icabediyordu. Şüphesiz ki kalblerin cezbedilmesi, fikirlere boyunların eğdirilmesi ve manaların süslendirilerek takdim edilmesi, hep beyâna, belâgata bağlıdır. Beyân ise temyiz ve riyâsete, tertib ve düzene, konuşma vasıtalarının tam ve ifade tekniğinin sağlamlığına, mahreç kolaylığı ile birlikte pürüzsüz konuşma maharetine, harflerin tekmilî ve ahengin teminine muhtaçtır. Güzel konuşmada sadece (r) harfini telaffuz edememeyi kendisi için büyük eksiklik gören Vasil, konuşmalarından ve cümlelerinden bu harfi tamamen siliip çıkarmıştır. Gerek münazaralarında ve gerekse irâd ettiği uzun uzun nutuklarda, bu harfin yer aldığı kelimeler yerine eş anlama gelen başka kelimeler kullanmış ve bu kaçıışı dinleyicilerine sezdirme kabiliyetini göstermiştir⁶.

Vasil'in bu harften kaçtığını bilen bazı dostları, denemek maksadıyla : "atna bin, okuru at" anlamına gelen ve her kelimesinde (r) harfi bulunan "ırkeb ferese ve ırah runhak" ifadesini nasıl kullanacağını sormuşlar. Vasil, hiç düşünmeden, aynı manaya gelen "u'lu cevâdek ve elki kenâtek"⁷ cevabını vermiştir.

Vasil'dan verilen bu örnekten anlaşılıyor ki, belâgat henüz ilim haline gelmeden, kelâmcı hatipler tarafından harflerin düzenli çıkmasına, cümlelerin tertipli ve ahenkli olmasına azamî dikkatler

=dayanamıyarak teslim olmuş ve böylece ismine izâfeten "el-Amravıyye" adıyla bilinen Mu'tezile fırkasının lideri olarak mezhepler tarihindeki yerini almıştır (bk.el-Bağdadî, el-Fark, s.120 vd.; er-Razi, İtikadât, s.28; İbnü'l-Murteza, Tabakât, s.35 vd.; Şevki Zayf, el-Belagatu tatavvur, s.33).

⁴ Herhangi bir harfin telaffuz edilemeyip, onun yerine başka bir harfin çıkmasına "lûsğa" denir.

⁵ bk.el-Beyân, I,14.

⁶ bk.İbnü'l-Murteza, Tabakât, s.28; (r) harfinin yer almadığı hutbelerinden bir tanesi "Nevâdirü'l-mahtutât" adlı risâleler mecmuasında (s.118-136) yer almaktadır. (Bu hutbenin edebi tahlili ile yine Vasil'a ait bir diğer kısa hutbe için bk.Belbe, Edebu'l-Mu'tezile, s.191-196). Öyle sanılıyor ki, Vasil'a ait bu iki hutbe, bulunabilen yegâne iki belge olup bir üçüncüsüne henüz rastlanamamıştır.

⁷ bk.er-Râzi, Nihâyetü'l-İcâz, s.30.

gösterilmiştir. Gösterilen bu titizlik, sonradan gelişen belâgat ilminin giriş kısmı konumundaki "fesâhat" bölümünde, fesahatın şartları sıralanırken "tenâfûr-i hurûf" ve "tenâfûr-i kelmât"tan salim olmak ifadeleriyle maddeleştirilmiştir.

Vasil'dan başka yine Mu'tezile'nin önemli simalarından, adlarına nisbetle tanınan mezheplerin kurucuları Sumâme b.el-Eşres (öl.213/828)⁸, Ebu İshâk en-Nazzâm (öl.231/845), Ebu Hüzeyl el'Allâf (öl.235/849?) Ebu Ali el-Cübbâi (öl.303/915) ve Ebu'l-Kasim el-Ka'bi (öl.319/931) gibi seçkin kelâmcıların, umumî anlamda İslâmı, hususî anlamda da kendi mezheplerini hasımlarına karşı korumak için, daha önceleri görülmeyen bir cedel sistemi içinde, belâgat ilminin bütün inceliklerini uyguladıkları ve böylece belâgat ilmine bir taban hazırladıkları, sabit bir gerçektir⁹.

Kısmi araştırmacılara göre Mu'tezile gurubu, M.Ö.V.yy.da yaşamış bulunan Sofistlere benzer¹⁰. Sofistler, sahip oldukları müstesna iknâ gücünü kullanarak, Atina sokaklarında irâd ettikleri çarpıcı nutuklarla gençleri taraflarına celbettikleri gibi, Mu'tezile de Basra'nın mescit ve sokaklarında aynı metodu uygulayarak, en zeki ilim adamlarından bazılarını taraflarına çekebilmişlerdir. Sokrat'ın Cedel (diyâlektik)'i, Eflâtun'un Akademisi, Aristo'nun Mantık ve Retorika'sı Sofistlere tepki olarak doğduğu gibi, Mu'tezile hareketinin gündeme getirdiği tartışmalar, başta Ehl-i Sünnet ilm-i kelâmı ve belâgat olmak üzere, bazı ilimlerin gelişmesine sebep olmuştur. İsabetli veya isabetsiz, ortaya koydukları problemler çerçevesinde reddettiler, reddedildiler... Böylelikle yeni yeni te'liflere sebep oldular.

el-Câhız (öl.255/869)¹¹, el-Beyân ve't-tebyîn isimli eseriyle Şu'ûbileri¹² reddedip, Arap dilinin fesâhat ve belâgatını sergilemeye çalışırken, Hz.Peygamber ile dört Halife'nin sözlerinden verdiği

⁸ el-Câhız bu zat hakkında şöyle demektedir : "Sumâme'nin yaşadığı dönemde, duygularını en az harflerle en güzel biçimde anlatmada, harfleri zorlanmadan talâffuz etmede onun ulaştığı seviyeye, köylü veya kentli, herhangi birinin ulaştığını duymadım. Kullandığı kelimeler ile manaları arasında tam bir denge vardı. Kelimelerinin kulağınıza dokunması, manalarının kalbinizi sarmasından daha çabuk değildi" (bk.el-Beyân, I, 111).

⁹ Daha geniş bilgi için bk.Belbe' ayn.eser, s.207-225.

¹⁰ bk.İbrahim Sellâme, Belâgatı Aristo, s.24 v.dd.

¹¹ Kendi adına tıfeten "el-Câhızıyye" isimli fırkanın lideridir (Görüşleri için bk.el-Bağdadi, el-Fark, s.175 vd.; er-Râzi, l'ûkadât, s.39İbnu'l-Murteza, Tabakat, s.67).

¹² Arap dil belâgatını inkâr eden gayrı Arap şair ve edibler.

örnekler hariç tutulursa, genelde kendisi gibi Mu'tezili olan liderlerin hitâbet ve belâgat örneklerini delil olarak getirmiştir. Din ilimlerinde gösterdiği kabiliyeti, aynı ölçüde felsefe ile mantıkta gösteremeyen bir kelâmcının, riyâsete lâyık, oturmuş bir belâgat şahsiyetini oluşturamayacağını söyleyen el-Câhız¹³, belki de bu sebepten dolayı sadece Mu'tezili alimlerin sözlerinden örnekler seçmiştir. Şayet el-Câhız, felsefe ile mantığı çok iyi bilen, belâgatın tüm usul ve kaidelerini hitâbet ve münazara esnasında en başarılı bir şekilde uygulayabilen bazı Ehl-i Sünnet kelâmcılarından¹⁴ sonra gelmiş olsaydı, acaba bu başarılı uygulamalardan eserine örnekler alacak mıydı? Tabii ki bu konuda kesin bir şey söylenemez. Te'lifleriyle yeniden ele alınmak üzere, burada Fahrüddin er-Râzî (öl.606/1209)'nın hitâbet ve iknâ gücü ile ilgili sadece bir vak'ayı sunmakla yetineceğiz.

Râzî Harezmi'de, çeşitli kelâm meseleleri hakkında tartışmalar yapabilen Mu'tezili bir cemaata minbere çıkar vaaz ederdi. Mu'tezile ile Eş'arî'ler arasındaki tartışmalı konuları bir bir ortaya koyar, sonra da kuvvetli bir mantık ve ifade gücüyle Mu'tezile'nin görüşlerini gözler önüne sererdi. Cemaata hitâben : *"Mu'tezile'nin imamları bile bu kadar net anlatamazlar... Güzel takrır, değil mi? "* diye sorardı. Cemaat da *"evet"* cevabını verdikten sonra, *"öyle ise şimdi onların iptalini iyi dinleyiniz"* der ve daha güçlü delillerle Mu'tezile'nin görüşlerini nakzederdi. Dinleyiciler o kadar etkileniyordu ki, mezheplerini tam terketme noktasına geldiklerinde önderleri araya girerek : *"sakin ha, mezhebinizden vaz geçmiyeyiniz. Bu adam (Râzî), hitâbet ve iknâ konusunda, Allah'ın şaşırtıcı bir kuvvet nasib ettiği birisidir. Sizin bu sarsulmanız, mezhebinizin zayıflığından değil, onun fesâhat ve belâgatla yoğrulan takrır gücünden kaynaklanmaktadır"* derlerdi¹⁵.

BELÂGAT İLMİNİN NÜVESİNİ TEŞKİL EDEN BAZI TARİF VE BELGELER

Halife el-Mansur'a (öl.136/734) yaptığı vaazlarla ün kazanan ve yukarda adı geçen Mu'tezili imam 'Amr b.'Ubeyd'e *"belâgat nedir ? "*

¹³bk.el-Hayavan, II, 134.

¹⁴ Meselâ meşhur "ihve-i selâse=üç kardeşler" meselesi ile "Esmâullah'ın tevküfiliği" konularında Mu'tezili lider Ebu Ali el-Cübbâi (öl.303/915)'ye karşı talebesi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin gösterdiği başarılı münazaralar gibi.

¹⁵ bk.el-Kazvîni, Asaru'l-bilâd, s.378.

diye sorulduğunda, şu cevabı vermiştir : "Şayet mükelleflerin kafalarına Allah'ın hüccetlerini yerleştirip, dinleyiciler üzerinde doğabilecek ağırlığı hafıfletebiliyorsan ve eğer ırşâd edici öğütlerle kalplerinden her türlü meşgaleyi silip, Kitâb ve Sünnet'e yönelmelerini çabuklaştırmak arzusuyla, kulaklara hoş gelen ve akıllar nezdinde de makbûl sayılan kelimelerle o hüccetlerin manalarını dileyenlerin kalplerine sevdirebiliyorsan, işte o zaman sen fasl-ı hutab'a (seçkin belâgata) sahip oldun ve hem de sana bol savab vermestni Allah üzertne vâcib kıldın".¹⁶

Bu tespitleriyle Amr, belâgat ilminin bir kaç temel esasına işâret etmiştir :

-Yormadan ve yorulmadan, kasdolunan manayı dinleyicilerin kafasına yerleştirmek, hal ve makamın gereklerine göre hareket etmek;

-Her türlü tenafür ve tekellüften sâlim, kulağı okşayan lafızları seçmek;

-Hitâbet ustalığını, bâtil'i şirin göstermek için değil, Hakk'ın tanıtılması için icrâ etmek.

Belâgat ilminin gelişmesinde önemli katkıları bulunan belgelerden bir tanesi de Bişr b.el-Mu'temir (öl.210/825)¹⁷'in meşhur "Sahife"sidir¹⁸. Hicrî III. asrın başlarına kadar, belâgat alanında Mu'tezile akımının bıraktığı en değerli eserin, bu sahife olduğunu söylemek mümkündür. İşâret ettiği temel noktalar şöyle özetlenebilir :

-Hâtib, yazar veya şair, ne olursanız olun, yapacağınız işin eşref saatini yakalamaya çalışınız. Vasıtalarla birlikte, ruh ve gönlünüzü yapacağınız işe iyi hazırlayınız. Biliniz ki, bu eşref saatten yakalayabileceğiniz kısa bir anın kazandırdıkları, uzun bir gün boyu zorlanarak elde edebileceğiniz şeylerden daha verimlidir. Öyle bir ortam olmalı ki, lafız ile manâ, tıpkı gözeden kaynakayan su gibi, kendiliğinden fişkırmalıdır.

-Fikirlerinizi aktarırken kullanacağınız kelimeler, çekici ve akıcı

¹⁶bk.el-Beyân, I,114; İbn Kuteybe, 'Uyûnu'l-ahbâr, II,171. "Allah üzerine vâcib kıldın" ifadesi, "ve kad istevcebtü alellâh" ibaresinin karşılığıdır. Amr burada, mezhebinin bir umdesine işâret etmiştir. Ehl-Sünnet akidesine göre Allah, iyiliklere mükâfat, kötülöklere de cezâ vermek zorunda değildir.

¹⁷ Bağdat Mu'tezile ekolünün önderlerindendir. "Bişriyye" adıyla bilinen mezhebin lideridir (bk.el-Bağdadî, el-Fark, s.156 vd.; er-Râzi, l'tikadat,s.36; İbnu'l-Murteza, Tabakat, s.52).

¹⁸ Orijinal metni için bk.el-Beyân, I,135; el-Askerî, es-Sinaateyn, s.140.; İbn Reşîk, el-Ümde, I,186.

olmalıdır. Sarp ve çarpık kelimelerden kaçınmalısınız. Çünkü bu tür kelimeler, sizi ta'kide (anlaşılabilirliğe) düşürür¹⁹. Ta'kid, arzetmek istediğiniz manâyı öldürür ve lafızlarınızın saygınlığına gölge düşürür. Kaliteli tefekkür, aynı oranda lafız ister. Lafızla manânın haklarını koruyunuz.

-Toplumun hangi kesitini (elit, orta, alt tabakalar) hedefliyorsanız, düşüncelerinizi o kesitin rahatça anlayabileceği düzgün bir üslûpla anlatmalısınız. Manânın değeri, hal ve makama uygun olmanın yanında, doğruluğu ve sunulan zümreye sağladığı menfaatla ölçülür. Şayet dil ve kalem gücünüz sayesinde, elit tabakaya ait manâları, vasat lafızlarla tüm halk kesitlerine ulaştırabiliyorsanız, işte o zaman tam manasıyla beğenilmiş bir kişisiniz.

-Şayet kelimeleri teknik düzene göre yerleştirmeyen, kaftiyenin merkez ve ölçüsünü oturtamıyorsanız, onları yer gasbına, kendi vatanları olmayan yerlere göçmeye zorlamayınız. Müsait olmadığınız bir ortamda, şiir veya edebî bir söz söylemediğiniz diye kimse sizi ayıplamaz. Fakat bu eşref saat gelmeden kendinizi zorlar ve bir takım şeyler söylemeye kalkışırsanız, o zaman sizlerden daha kusurlu olan kişiler sizleri ayıplamağa kalkar ve hatta sizlerden daha üstün olduklarını da görmeye başlarlar. Böyle hallerde hiç acele etmeyip, neşeli anınızı bekleyiniz. Yaratışınızda edebî kabiliyet varsa, eşref saat da mutlaka gelecektir.

-Bütün gücünüzü harcadığınız halde edebî söz söyleme gücünüz oluşmuyorsa, zamanını da beklediğiniz halde bir türlü eşref saat gelip çatmıyorsa, o zaman edebiyât ustalığı sevdasından vaz geçip, tabiatınıza uygun olan başka bir sanata dönünüz.

-Hatib iseniz, fikir hamûleniz ile dinleyicilerinizin hal ve seviyeleri arasındaki dengeye dikkat ediniz. Şayet kelâmcı bir hatib iseniz, orta seviyedeki dinleyicilere hitâb ettiğinizde sakın kelâmcılara ait deyimleri kullanmayınız. Çünkü bu deyimler, halk tabakası nezdinde birer bilmece mesabesinde. Ancak muhatabınız sizin gibi kelâmcı ise, o zaman kelâmcıların çok sevdikleri meslek deyimlerini

¹⁹ Ta'kid lûgat anlamı itibarıyla, düğümlemek demektir. Belâgat deyimini olarak "sözden kasdolunan manaya geçişin, ya müşkil veya imkânsız olması" demektir. Şayet problem lafız ve kelâmındaki düzensizlikten doğuyorsa "lafzi", düşünce ve hayal karışıklığından ileri geliyorsa "manevi" ta'kid adını alır. Ders kitabı niteliğindeki belâgat te'liflerinin girişlerinde bu konu, örneklerle birlikte mutlaka anlatılır.

mutlaka kullanınız.

Belâgat ilminin mayası pozisyonundaki belgelerden bir diğeri de, Ebu'l-Eş'as Muammer b. 'Abbâd (ö1.215/830)²⁰ın, Hint hükemâsından naklettiği meşhur belgedir²¹. Muhtevânın özü şöyledir :

-Her şeyden önce belâgata yardımcı olan vasıtaların tam olması lazımdır. Bu vasıtaların en başta gelenleri kariha²² güzelliği ile talâkat-i lisan²³ sahip olmak. Ayrıca kullanılan dilin inceliklerine, kullanılış biçimlerine, lafızların ihtişamlısını düşüğünden ve seçkinini de ayıplısından seçebilme bilgisine sahip olmak; makamları iyi tespit edip ona göre söz söylemek.

-Hatip, psikolojik rahatlık içinde olmalı. Zira dehşet ve huzursuzluk, kişiyi tutukluğa ve hafıza spazmına götürür.

-Kelimeler az ve seçkin olmalı. Çünkü belâgat, seçkin lafızlar üzerinde dönüp dolaşır. Aslında lafızların seçimi, onları toplayıp te'lif etmekten daha zordur²⁴.

-Hal ve makâm, iyi tespit edilmeli. Yüksek yönetici ve seçkin kişilere, sokak laflarıyla, alelâde sözlerle konuşmamalı. Her makamın bir makali (uygun sözü) olduğu prensibini unutmamalı. Sözde aslıolan, maksadı arzettir. Toplum kesitlerine göre konuşmalı.

-Söz ustası, hiçbir cephesinden gafil olmamak üzere, sözün her çeşidini icrâya kâdir ve sözün her alanına mâhir olmalıdır. Meselâ kişi şair ise, şiirin methiyesinde, tefâhur ve mersiyesinde tasarruf sahibi olmalı.

-Derin ve ince manalar arayalım derken anlaşılmaçlığa, özetleştirelim derken de kelimeleri aşırı derecede budayıp, bilmeçeliğe düşmemeli. Şayet dinleyenler, ince manalardan haberdar olan hikmet

²⁰ "Muammeriye" adıyla bilinen Mu'tezile fırkasının lideridir.

²¹ bk.el-Beyân, I,92; el-Askeri, es-Sınaateyn, s.26.

²² Kariha, düşünüp hiçten bir şey meydana koyabilme kuvveti.

²³ Talâkat-i lisan, dil açıklığı, kolayca ve serbestçe söz söyleme özelliği.

²⁴ Mu'tezile gurubu fesahatın özelliklerini genelde lafızda, Eş'ari'ler ise genelde manada ararlar. Temelde başlayan bu lafız-mana çatışması, sonunda "Kur'an'ın i'câzi lafzında mı, yoksa manasında mı? " gibi uzun tartışmalara konu olan soru zincirlerine sebep olmuştur.

sahibi kişiler ile filozoflardan, lüzumsuz uzatmaları sözlerinden düşürmeyi prensip haline getiren yüksek kültürlü kişilerden ve sözün hakkını verip müşterek (= bir kaç manaya gelen) kelimeleri düşürmesini bilen hünerli kişilerden meydana geliyorsa, o zaman söz ve manada sadeleştirmeye gidilmeli.

-Lafızlar manâya ne dar ve ne de bol gelmemek suretiyle, aralarında tam bir ölçü bulunmalı. Bir kaç manâya gelen lafızlardan ve tefsire muhtaç beyânlardan kaçınmalı.

-Konuşmanın başını daima hatırdâ tutup, anlam ve fıkrâlar arası insicâmı muhafaza etmeli.

-Konuşmacı ile dinleyiciler arasında hassas bir denge kurulmalı, anlayabilecekleri uysal kelimeler kullanılmalı. Herkese gücü ölçüsünde anlatmalı ve muhatabın seviyesi gözönünde tutularak yükletilmeli.

-Konuşmacı kendi sözünü takdir edip, belâgatına fazla güvenmemeli. Bu durum onu, daha güzelini araştırmaktan alıkor. Kendine olan güvenini de yitirmemeli. Zira güvensizlik, kişiyi acze ve çeşitli komplekslere sürükler.

İşte ana hatlarıyla sunulan bu belgelerin hemen hemen her cümlesi, bölüm ve fasılları sonradan gelişen belâgat ilminin, özellikle ilm-i meânînin, adeta temel nüvelerini teşkil etmiştir.

KUR'AN'IN İCÂZİ ÜZERİNDEKİ TARTIŞMALARDAN DOĞAN TELİFLER

Kelâmcıların mücadele alanına sürükledikleri en önemli konulardan bir tanesi ve belâgatla direkt ilgisi olanı, Kur'an-ı Kerim'in icâzı konusudur. Nübüvvet ile doğrudan ilgili olması yönüyle Kur'an'ın icâzı meselesi, kelâmcıları birinci derecede ilgilendiren önemli bir mesele olmuştur. Kur'an'ın bir mucize olduğu hususunda ittifak eden alimler, bu mucizenin, Kur'an'ın neresinde olduğu konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Bu ayrılıklarla başlayan ve büyük te'liflere sebep olan yeni bir çığır başlatmışlardır. Aslında bu konu sadece kelâmcıları değil, aynı zamanda dil ve edebiyat bilginlerini de uğraştıran büyük bir problem halini alarak çeşitli te'liflerin zuhuruna

sebepl olmuştur.

Kur'an'ın i'câzi meselesini, Abbasîlerin ilk dönemlerinde kızışan amansız cedel ateşinin alev çemberine çeken ilk kelâmcı alım, yukarda sözü edilen İbrâhîm en-Nazzâm'dır. en-Nazzâm'a göre de Kur'an bir mucizedir; fakat bu i'câz onun fesahat veya belâgatında, nazm veya te'lifindeki özelliklerde değildir. O günün şair ve edipleri Allah tarafından menedilmemiş olsalardı, pekala Kur'an'ın bir benzerini getirebilirlerdi. Buna göre Kur'an'ın i'câzi, henüz meydana gelmemiş olan bazı olayların, haber verdiği tarzda aynen meydana gelmiş olmasındadır²⁵.

Kelâm kitaplarının "nübüvvet" bölümlerinde "Sarfe" adıyla yer alan en-Nazzam'ın bu görüşüne karşı ilk tepki, kendi öğrencisi olan el-Câhiz tarafından gelmiştir²⁶. Hocasına karşı, Kur'an'ın nazm ve üslûbunun harikalığından bahseden "Nazmu'l-Kur'an" isimli eserini telif etmiştir. İlim çevreleri henüz bu esere şahit olmadıklarından, ne yazık ki içeriği hakkında kesin bilgi verilememektedir; fakat bir başka eserinde bu te'lifine işaret ederek : "Kur'an'ın nazmı, garib te'lifi ve bedü tertibi hakkındaki delilleri içeren kitabımı...", "I'câz ile hazfın değerini, fazlalıklar ile istiarelerin farklarını anlatmak için, Kur'an'dan aldığım bazı ayetleri topladım"²⁷ demek suretiyle, bütün te'liflerinde olduğu gibi, bu eserinde de belâgat konularına ağırlık verdiği anlaşılmaktadır.

Önceleri Mu'tezileden olup, sonra da tamamen dinden uzaklaşan İbn er-Râvendî (öl.298/910)²⁸, gerek Mu'tezileye ve gerekse doğrudan doğruya Kur'an'a karşı yazdığı reddiyeler, kavgaya değişik boyutlar kazandırmıştır. Bir yandan en-Nazzam'ı, Kur'andaki fesahat ve belâgati inkârla suçlarken²⁹, öbür yandan yazdığı "ed-Damîğ" isimli te'lifiyle de Kur'an'da nazm fesadı (cümle bozukluğu), tenakuz, tekrar ve benzeri kısımların varlığını iddia etmiştir. Bu tür

²⁵ en-Nazzâm'ın bu konudaki görüşleri ve karşı eleştiriler için bk.el-Hayyat, el-İntisâr, s.28 vd.; er-Râzi, Nihayetü'l-İcâz, s.4 vd.

²⁶ bk.M.Zağlul, Eseru'l-Kur'an, s.71.

²⁷ bk.el-Hayavan, I,9; III,76; ayrıca bk. el-Hayyat, el-İntisar, s.30; ez-Zemahşeri, el-Keşşâf, I,15; er-Rafî'i, I'câzu'l-Kur'an, s.15. el-Bakillâni, bu eser üzerinde bazı eleştiriler yapmaktadır (bk.I'câz, s.6).

²⁸ Hayat ve görüşleri için bk.İbnu'l-Murtaza, Tabakat, s.92; Zirikli, el-Â'lâm, I,252.

²⁹ Kadı Abdulcebbar, ileride temas edileceği üzere, I'câzu'l-Kur'an (el-Muğni, XVI) isimli eseriyle, baştan sona kadar İbn er-Râvendî'yi reddeder.

iddialar, Kur'an'ın i'câzı üzerindeki titizliği kamçulamış ve i'câz konusuna münhasır, müstakıl eserlerin ortaya çıkışını hazırlamıştır. Bu te'liflerin en açık özelliği, i'câzın esrarını kavratılabilmek için şiir ve nesirdeki beşerî belâgatı, mukayeseli bir tarzda ihtiva etmiş olmalarıdır.

i'câz alanında ilk eserin, Mu'tezili kelâmcı Muhammed b. Yezid el-Vasiti (öl.306/918)³⁰ tarafından "*I'câzu'l-Kur'an*" adıyla yazıldığı rivayet olunmaktadır³¹. el-Vasiti Mu'tezili olmasına rağmen, belâgat alanının ragipsiz lideri Eş'arî Abdulkahir el-Cürcânî'nin bu eser üzerine biri büyük diğeri de kaçuk olmak üzere iki şerh yazmış olması, eserin önemini ortaya koyan bir delildir. Gerek metin ve gerekse şerhler, henüz ilm çevrelerinin göremediği kayıp eserler arasında yer aldıklarından, el-Vasiti'nin, el-Cürcânî'ye ne ölçüde tesir ettiği tespit edilememektedir; fakat, el-Cürcânî'nin bu kadar iç içe olduğu bir eserden, özellikle bu paralelde te'lif ettiği "*Delâilü'l-I'câz*" isimli eserinde etkilenmediğini söylemek mümkün değildir.

el-Vasiti'den sonra i'câz alanında görülen en önemli eser, büyük dilci ve kelâmcı Ebu'l-Hasan Ali er-Rummâni (öl.384/994)³² tarafından "*en-Nüket fi I'câzi'l-Kur'an*" isimyle ortaya konan te'liftir. Bu te'lif, kendisinden sonra gelen bütün belâgat müelliflerine büyük çapta tesir ettiği görülmektedir³³. er-Rummâni Kur'an'daki i'câzın

³⁰ Münazara ve cedelde üstün kabiliyetli, Mu'tezilenin onuncu tabakasından (bk.İbnu'l-Murtaza, Tabakat, s.110).

³¹ bk. İbn en-Nedim, el-Fihrist, 1,38; İbnu'l-İmâd, Şezerât, II,299; Keşfu'z-Zunûn, 1,120; M.Zağlul, Eseru'l-Kur'an, s.234.

³² Bağdat'ta doğdu ve orada vefat etti. Mu'tezilenin onuncu tabakasındandır (bk.el-Enbârî, Nûzhe, s.318; İbnu'l-Murtaza, Tabakat, s.110; es-Suyuti, Bûğye, s.344; Selâse resâil, mukaddime, 10).

³³ er-Rummâni'den sonra gelen i'câz ve belâgat müelliflerinin en meşhurları, ona işaret etmeden geçememişlerdir. Ya eleştirdiler veya bazı görüşlerini eleştirip, bazılarını da aynen kabul ederek şerhettiler. Eleştiri ve ictibâsları yaparken, bazen er Rummâni'nin ismini açıkça andılar; bazan da hiç temas etmediler veya imâ yoluyla sadece işarette bulundular. Meselâ bunlardan bazıları şunlardır : Kadî Ebu Bekr el-Bakillâni (öl.403/1012); eserinin bir faslını, er-Rummâni'nin ismini anmadan, "edeb ve kelâm ehlinin bazıları, = belâgatın on kısmından meydana geldiğini söyledi", sözyle başlatmakta ve bu on belâgat faslını örnekleriyle birlikte naklettikten sonra eleştirisini yapmaktadır (bk.I'câz, s.262-286). İbn Reşik (öl.456/1063), er-Rummâni'nin ismine sarahaten atıfta bulunarak "belâgat", "i'câz", "istilâre", "tecânûs" ve "mutabakat" gibi konuları nakletmiştir (bk.el-'Umde, I,162,167,182,227; II,7,11). İbn Sinân el-Hafaci (öl.446/1073), aynı konuları yine isim tasrihinde bulunarak almakta ve konular üzerinde eleştiriler yapmaktadır (bk.Sırrü'l-fesaha, s.91,112,165,197,198,199). Abdulkahirel-Cürcânî (öl.471/1078) 'nin meşhur eseri "Esrâru'l-belâga" yı, er-Rummâni'nin bu eserinden aldığı ilhamla te'lif ettiğini söyleyenler vardır (bk.M.Zağlul, Eseru'l-

yedi yönden ortaya çıktığını anlatırken, bu yönlerden birinin de "belâgat" olduğunu kaydetmektedir³⁴. Belâgatı üç dereceye ayırarak, en yüksek dereceyi Kur'an'ın i'câzına tahsis edip, diğer derecelerin insanlarca mümkün olabileceğini açıkladıktan sonra, belâgatın en güzel tarifini sunmaktadır³⁵. Belâgatı icâz, teşbih, istiare, telâum, fasulalar, tecânüs, tasrif, tazmin, mübalağa ve hüsn-ı beyân gibi bölümlere ayırarak, ayetlerden örnekler vermek suretiyle açıklamaktadır³⁶. İcâz, ihlâl, itnâb ve müsavât gibi konularda yaptığı taksimler ve konuların ızahında kullandığı misaller, kendisinden sonra gelen belâgatçıların eserlerinde aynen yer almaktadır. Kur'an'ın i'câz sebepleri arasına, yukarıda sözü edilen "sarfe" yı de katmış olması³⁷, Eş'ari kelâmcılarının eleştirisine sebep olmuştur³⁸.

er-Rummâni'nin çağdaşı olan Hamd b. Muhammed el-Hattabi (öl.388/999)³⁹ tarafından "*Beyânu l'câzi'l-Kur'an*" isimyle bir eser daha te'lif edilmiştir. Kur'an'ın i'câzı konusunda er-Rummâni Mu'tezilenin görüşünü temsil ederken, el-Hattabi de bu eserle hadis ehlinin görüşünü temsil etmiştir. en-Nazzam tarafından ortaya atılıp er-Rummâni tarafından desteklenen "sarfe" görüşünü tenkit etmiş, lafızları, te'lif düzeni ve bazı tekrarların bulunması cihetiyle Kur'an'a yapılan itirazları, kendisinden sonra gelen müelliflere yön verecek tarzda, pek veciz üdelerle reddetmiştir⁴⁰. Bu görüşü ile el-Hattabi, belîğ kelimenin en önemli üç vasfını ortaya koymaktadır : Lafız, mana ve bu iki unsuru birbirine bağlayan ruh... yani nazm düzeni. Bu mühim tesbitiyle el-Hattabi, el-Câhiz'dan beri süregelen lafız-mana tartışmalarını yeni bir platforma çekmiştir ki, bu da "nazm" düşüncesidir. İ'câzın sırlarını nazm'da aramak suretiyle attığı

=Kur'an, s.266). Bu ilmin en büyük metodizyen olan Fahrüddin er-Razi (öl.606/1209) kaynak zikretmeden, belâgatın tarifini, belâgat derecelerini ve mahsusun mahsusta istiare gibi konuları, söz konusu eserden nakletmiştir (bk.Nihâyetü'l-İcâz, s.9,11,112; krş.en-Nüket, s.75,90 vd.)

34 bk.en-Nüket (Selâse Resâil), s.75.

35 Aynı eser, gös.yer.

36 Aynı eser, s.76.

37 Aynı eser, s.75.

38 Belâgata katkısı hakkında geniş bilgi için bk.Şevki Zayf, el-Belâgatü tatavvur, s.103 vd.; M.Zağlul, ayn. eser, s.234 vd.

39 el-Hattabi, Selef akidesine mensûb, hadisçiliği ile ağır basan ve fakat İslâmî ilimlerin tümünde söz sahibi bir alimdir. Nübüvvetin isbatında en büyük delil olan Kur'an mucizesi hakkında böyle bir eseri ortaya koyması, kanaatimize göre onun kelâmcılığına kâfi bir delildir (hayatı ve ilmi şahsiyeti hk.bk.Selâse resâil, mukaddime, s.8 v. dd.).

40 bk.Selâse resâil, s.23 vd.; 37 v. dd.

tohumların, Abdulkahır el-Cürcânî'de ve Cürcânî'nin ilk telhisçisi olan Fahrüddin er-Razî'de kemâline ermiş ve bir nazariye haline gelmiştir⁴¹. el-Hattabî'nin en önemli tesbitlerinden bir tanesi de Kur'an'ın, her derecedeki insanların ruh ve kalblerine tesir ederek meydana getirdiği değişiklik sebebiyle de muciz olduğunu beyân etmesidir⁴². Bu tespitiyle el-Hattabî, belâgatın psikoloji ile olan münasebetine de işaret etmiştir⁴³.

er-Rummâni ile el-Hattabî'nin eserleri arasında bir karşılaştırma yapıldığında, birincisinde "*beyan*", ikincisinde de "*maani*" konularının ağırlıkta olduğu görülür. Bu iki çalışma ilk plânda Kur'an'ın i'câzı propleminde, ikinci plânda da belâgat ilminin önemli konularında birbirlerini tamamladıklarını söylemek mümkündür. Bu tespitten hareketle yine söylenebilir ki, er-Rummâni'nin eseri, Abdulkahir'in "*Esrârü'l-belâga*" sına, el-Hattabî'ninki ise "*Delâilü'l-i'câz*" isimli te'lifine adeta birer taban ve fikir mayası oluşturmuşlardır.

Kur'an'ın i'câz ve belâgatı üzerindeki te'lif ve tartışmaların süregeldiği bir ortamda, Eş'ari ekolünün en büyük isimlerinden Kadı Ebu Bekr el-Bakillâni (ö.403/1012)⁴⁴, bu çalışmaların en kapsamlısını yine "*I'câzu'l-Kur'an*" adıyla ortaya koymuştur. Gerek kelâmcılar ve gerekse edibler tarafından önceden yapılmış bulunan tüm belâgat çalışmaları, el-Bakillâni'de metodik bir hüviyet kazanmıştır. el-Bakillâni, eserinin birbirini tamamlayan ilk iki faslında Kur'an'ın en büyük bir mucize olduğunu, Hz.Peygamber'in nübüvvetinin bu mucize üzerine kurulduğunu ve mucizenin de kendi nazmıyla kaim olduğunu, çeşitli delillerle izah ederek başlamaktadır⁴⁵. Eserinin muhtelif yerlerinde, ana dili Arapça olmayan (Türk, Fars ve diğer yabancılar gibi) insanlar ile Arapçaya bildiği halde, bu dilin inceliklerine, estetiğine, fesahat ve belâgatına

41 Cürcâni-Râzi belâgat ilişkisine ileride temas edilecektir.

42 Ayn.eser, s.70 vd.

43 el-Hattabî'nin i'câz ve belâgat görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bk.M.Zağlul, *Eserü'l-Kur'an*, s.255 v.dd. Abdülkerim el-Hatib, *el-I'câz fi dirâsati's-sâbikin*, s.179 v.dd.

44 Ehl-i Sünnet'in en büyük kelâmcısı ve yaşadığı devrin Eş'ari ekolu reisidir. Ehl-i Sünnet'in dışında kalan Rafizi, Mu'tezili, Harici ve Cehmi'ler gibi fırkalarla ve elçi olarak gittiği İstanbul'daki Papazlarla yaptığı güçlü münazaralar, hasımlarını iskât ve ilzâmı, ona haklı olarak "İsanü'l-umme=Ümmetin dili" lakabını kazandırmıştır (geniş bilgi için bk.i'câz, mukaddime, s.49-66; Bedevi, Mezahib, s.569 vd.).

45 bk.i'câz, s.10,14,21.

vakıf olmayanların, Kur'an'ın i'câzını idrâk edemeyeceklerini anlatmaktadır. el-Bakillâni'ye göre, tüm edebî sanatların bir veya birden fazla örneğine rastlanabileceğinden, onları iyi bilip zevkini terbiye edebilen, dilin inceliklerine, fesahat ve belâgatına, hitabetin tüm çeşitlerine vakıf olan edîbler ancak Kur'an'ın i'câzını hissedebilirler. Kur'an'ın i'câzını idrâkte belâgatçı olmayı şart koşunca el-Bakillâni, el-Câhuz'a atıfta bulunarak, belâgat ile fesahatın çeşitli tariflerini aktardıktan sonra bir belâgat bazı tayin etme ihtiyacını duymuştur⁴⁶. Ayrıca açtığı uzun bir fasılla⁴⁷, önceki müelliflerin tesbîh ettikleri edebî sanatların büyük bir kısmını ayet, hadis, şîr ve meşhur sözlerden örnekler vererek açıklamış ve bazı sentezler de yapmıştır. Eserin muhtelif yerlerinde "sarfe" görüşünü reddetmiş ve bu meyânda Kur'an üslûbu ile beşer üslûbu arasındaki farkı ortaya koymak için Hz.Peygamber (a.s.), dört Halife, Sahabiler ve diğer meşhur hatiplerin seçkin hitabelerinden zengin örnekler nakletmiştir⁴⁸. Eserinin son kısmına "belâgattan bazı vecihlerin tavsîfi" ünvanıyla eklediği fasılda, yukarıda, dipnotta da işaret edildiği gibi, er-Rummâî'den naklettiği on belâgat sanatını telhis etmiş ve büyük bir Eş'arî edasıyla, bir diğer büyük Mu'tezilîyi nakz ve tenkit etmiştir.

el-Bakillâni, diğer iki önemli te'lîfi olan "Nûketü'l-ittisâr" ve "et-Temhid" adlı eserlerinde zaman zaman i'câz ve belâgat konularına önemli ölçüde yer vermiştir.

Özet olarak denebilir ki el-Bakillâni, Kur'an'daki i'câzın kendi nazmında olduğunu ispatlamak için belâgata ait figürlerin tümünü vasıta olarak kullanmış ve böylelikle kendisinden sonra gelen Abdulkahir el-Cürçâni ve Fahrüddin er-Razî gibi büyük şahsiyetlere tesir eden seçkin eserlerini bırakmıştır⁴⁹. el-Bakillâni ile çağdaş olup kendisinden oniki yıl sonra vefat eden, devrinin en büyük Mu'tezile lideri sayılan Kadı Abdulcebbar el-Esedabadi (öl.415/1024)⁵⁰, yine "İcâzu'l-Kur'an"⁵¹ isimyle değerli bir eser te'lif

⁴⁶ Ayn. eser, s.126 vd.

⁴⁷ Ayn. eser, 66-112.

⁴⁸ Ayn. eser, s.129-249.

⁴⁹ Daha geniş bilgi için bk.M.Zağlul, Eserü'l-Kur'an, s.267-303; Sevki Zayf, el-belâgatu tatavvur, s.107-114; Abdülkerim el-Hatîb, el-l'câz fi dirâsâti's-sabikin, s.194-222.

⁵⁰ Hayatı ve ilmi şahsiyeti hk. geniş bilgi için bk.İbnu'l-Murtaza, Tabakat, s.112 vd.; Bedevî, Mezahib, s.380-481.

⁵¹ Bu eser "el-Muğni" nin 16. cildi olarak neşredildi.

etmiştir. Bu eser, metod bakımından el-Bakillâni'nin İ'câzından oldukça farklıdır. Şöyleki el-Bakillâni, eserini sadece İ'câz ve belâgat konularına hasrederken; Abdülcebbar, mezhebi gereği, çeşitli "Adl" ve "Tevhid"⁵² konularına da önemli ölçüde yer vermiştir. Kur'an'ın İ'câzı ve Resul'ün nübüvvetine olan delâleti üzerinde her ne kadar geniş bilgiler sunmuş ise de, burada bizi ilgilendiren kısım, onun fesahat hakkındaki görüşleridir. Abdulcebbâr, mensub olduğu ekolün seçkin siması Ebu Hâşim Abdüsselâm el-Cübbai (ö.321/933)⁵³ ye atıfta bulunarak : "*Kelâmın fesahatı, lafzındaki cezâlet ile manasındaki güzelliğindedir. Fesahatta aslanan bu iki unsurun bulunmasıdır. Yoksa fesahat, nazm-i mahsusta değildir*"⁵⁴ görüşünü nakletmektedir. Ebu Hâşim bu görüşüyle, Kur'an'ın nazm özelliğine önem vermediği gibi, el-Câhız'ı de bir manada reddettiği imajını vermektedir. Yukarıda sözleri edilen el-Hattabi ile el-Bakillâni'nin, nazm düşüncesini kuvvetli delillerle savunmalarına mukabil el-Cübbai'nin bu iddiası, öyle sanyoruz ki, Abdülcebbar'ı de tatmin etmemiştir. Abdülcebbar, liderinin görüşünü şerh ve te'vil ederek : "*Lafız cezâleti ile mana güzelliğini ihmal edip, İ'câzı sadece nazma tahsis etmenin yetersiz olduğunu*"⁵⁵, söylemek suretiyle hissettiği eksikliği telâfi etmiş, sanki de "*btz de nazm özelliğini kabul ediyoruz; fakat siz, lafız ve mana saygınlığını ihmal ediyorsunuz*"; düşüncesini verircesine, Mu'tezile ile Eş'arî görüşü arasında bir köprü kurmak istemiştir. Eş'arî'lerin görüşüne olan bu yaklaşımıyla Abdulcebbâr, denebilir ki nazm düşüncesini, el-Bakillâni'den daha güzel anlatmıştır. Meselâ Abdulcebbâr'a göre fesahat, tek tek kelimelerde söz konusu değildir. Fesahat, özel bir sivil içinde kelimelerin birbirlerine ekleştirilmesiyle meydana gelen terkipte, kelâmda görülür. Bu ekleşme ile birlikte, her kelimenin bir niteliği olmalıdır. Bu nitelik, kelimenin öz anlamında, İ'rab ve terkiib içindeki özel yeri itibarıyla görülebilir⁵⁶. Abdulcebbâr'ın fesahat hakkındaki görüşü şöyle özetlenebilir :

-Manaya göre kelimelerin seçimi;

⁵² Tevhid ve Adl, Mu'tezilenin beş esasından ilk ikisidir.

⁵³ Ebu Ali el-Cübbai'nin oğlu ve Basra Mu'tezile gurubu şeyhlerindendir. "Behşemiyye" fırkasının imamıdır (bk. el-Fark, s.184; er-Razî, İ'tikadât, s.40; İbnu'l-Murtaza, Tabakat, s.94)

⁵⁴ bk. İ'câz'ul-Kur'an (el-Muğni, XVI), s.197.

⁵⁵ Ayn. eser, s.199.

⁵⁶ Ayn. eser, göst.yer ; Şevki Zayf, el-Belâgatu tatavur, s.117; Abdülkerim el-Hatîb, el-İ'câz fi dîrasati's-sabîkîn, s.224 vd.

-Kelimelerin terkib içindeki vazifeleri, (fail, meful, hal, sıfat veya tenniz gibi);

-Terkib içinde, kelimelere uygun olan yerin seçilmesi, (takdim ve te'hir gibi).

Bu açıklamalarıyla Abdulcebbar, ileride de görüleceği üzere, Eş'ari Abdulkahir el-Cürçani ile tam bir yakınlık arz etmektedir. Aralarındaki fark, birisi nahvi i'rab cihetiyle söz konusu ederken, diğzerinin (Abdulkahir'in) ise nahvi (Arap dil gramerini), ruhu itibariyle gündeme getirmesidir. Kanaatimize göre Abdulcebbar'ın belâgat ilmine en büyük hizmeti, fesahat ve nazm hususunda serdettiği fikrilerin Abdulkahir tarafından net bulunmuyarak, tek tek eleştiriyeye tabi tutulması ve bunun sonucu olarak da, nazm nazariyesinin tekâmülü ile "Delâilü'l-i'câz" gibi seçkin bir eserin meydana gelmesine zemin hazırlamasıdır.

Belâgatta ekol sahibi olarak bilinen⁵⁷ Ebu Muhammed Abdullah b. Sinân el-Hafaci (öl. 466/1073), Kur'an'ın icâzi üzerinde yapılmış bulunan çeşitli tartışmalara "Sırrü'l-fesâha" isimli te'lifiyle çözümler aramıştır. el-Hafaci'nin mezhebi hakkında kesin bilgiye sahip değiliz; ancak, ses ve harflerle ilgili konuları açıklarken, sık sık Mu'tezile liderlerine (meselâ Ebu Ali el-Cübbai, oğlu Ebu Hâşim, Şerif el-Murtaza ve Kadı Abdulcebbar'a)⁵⁸ atıflarda bulunması, onun da bir Mu'tezile olduğu imajını vermektedir. Sarfe görüşünü paylaşması da onun bu mezhebe intisabını kuvvetlendirmektedir. el-Hafaci'nin Mu'tezili olduğuna delâlet eden bir diğzer husus da, fesahat ve belâgatı lafızlarda araması ve ses ile mahrece⁵⁹ fazla önem vermiş olmasıdır. Ehl-i Sünnet, genelde belâgatı kelâmın üslûbunda aradıklarından, tam ihmal etmemekle birlikte, lafızlara fazla önem vermezler. el-Hafaci'nin Halepli olması ve bu nedenle de kelâmcılar çevresinden uzak kalmış olması sebebiyle olacak ki, eserinde fazla taksimata yer vermediği, bablar arasındaki tertib ve düzene riayet etmemesine rağmen, üstün bir edebî güçle konuları işlediği görülmektedir. Eserin giriş kısmında belâgat ilminin önemine işaret ederken, bu ilmin gerek edebiyat ve gerekse din alanında, Kur'an mucizesini ispatlamada, bu mucizeyi fesahatında veya fesahatı dışında arayanların (Sarfe ehli gibi) tümü için öğrenilmesi gereken bir ilim olduğunu tavsiye

⁵⁷ Ekoller hakkında geniş bilgi için bk. N.Hacımüftüoğlu, Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları, Atatürk Ünl. İlähiyat Fak. dergisi, sayı 8, (Erzurum, 1988).

⁵⁸ bk. Sırrü'l-fesâha, s.19.

⁵⁹ Ayn. eser, s.15,23,32.

etmektedir⁶⁰.

el-Hafaci, fesahat ile belâgat arasındaki farkı belirtirken, kendisinden sonraki belâgat müelliflerince adeta istilâh haline getirilen : "*Her belliğ fasıhtır; fakat her fasıh belliğ değildir*"⁶¹, prensibinin ilk koruyucusu olarak bilinmektedir. el-Câhız'da görülen çeşitli belâgat tariflerini eleştirip, kendi tercihini belirttiikten sonra fesahatı, kelime (müfred) ve kelâm (müellef) da olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Kelimenin fesahatını incelediği birinci kısımda⁶² sekiz şart zikreder ki, bu şartlar sonraki müellifler tarafından "*tenâfûr-i hurûf*", "*garabet*", "*sarf kaidelerine muhalefet*" ve "*kulağa hoş gelmeme*" gibi başlıklarla özetleştirilmiştir. Aynı şartlar, kelâmın fesahatı için de öngörülmüş⁶³ ve yine sonraki belâgatçılar tarafından "*ta'kid*", "*nahiv kaidelerine uyumsuzluk*" ve "*tenâfûr-i kelimât*" gibi ayıplardan salım olması şeklinde hülâsa edilmiştir. Kelime ve kelâmın fesahatında ortak olan şartları bol örneklerle açıkladıktan sonra, sadece müellefe, yani kelâma ait olan iki temel esasın izahına geçer. el-Hafaci'ye göre bu iki esastan birincisi, hakikat veya mecâz olsun, terkiib içindeki lafızları yerli yerine oturtmaktır. Bu kısımda incelediği konuların büyük bir bölümü, sonradan "*fesahat-i lafziye*", diğer bir deyişle "*muhessenât-i lafziye*" adı altında toplanmıştır. İkinci esas, terkiibi oluşturan lafızların mana cihetiyle mütenasib olmalarıdır. Bu kısımda incelenen konuların büyük bir bölümü de "*fesahat-i maneviye*", başka bir deyişle "*muhessenât-i maneviye*" adı altında toplanmıştır. Fesahat için lafız ve mana güzelliği şartı, yukarıda da işaret edildiği gibi Mu'tezilî lider Ebu Haşım el-Cübbâi'nin temel görüşüdür. el-Hafaci'nin sistemleştirdiği bu görüş, bilerek veya bilmeyerek, sonradan gelen iki çağdaş Ehl-i Sünnet alimi, Fahrüddin er-Râzî ile İbnü'l-Esir Ebu'l-Feth Nasrullah (ö.637/1256) tarafından takviye edilmiştir.

Kur'an'ın l'câzı üzerindeki çalışmalar, Abdulkahir el-Cürcanî (ö.471/1078)⁶⁴ ile yeni bir veche kazanmıştır. Kendisinden önceki

⁶⁰ Sırrü'l-fesaha, s.13 vd.

⁶¹ Ayn. eser, s.59.

⁶² Ayn. eser, s.63 v dd.

⁶³ Ayn. eser, s.97 v. dd.

⁶⁴ Belâgat ilminin en büyük mîmarı, dil ve edebiyat alimi, Eş'arî kelâmcısı. Hayatı ve ilmi şahsiyeti hk. geniş bilgi için bk. N.Hacımüftüoğlu, Fahrüddin er-Râzî Nihâyetü'l-l'câz fi dirâyet'l-l'câz'ın tahkiki neşri ve Abdulkahir el-Cürcanî'nin belâgat alanındaki eserleriyle mukayesesı, s.96-117; DİA, md. "Abdulkahir el-Cürcanî", I,247

görüşlerden bolca istifade etmiş, tartışmalar yapmış ve yepyeni görüşler ortaya koyarak "nazm" nazariyesine son model bir elbise giydirmiştir. Kur'an'ın i'câzını anlayabilmek için belâgat ilminin bütün teferruatını ortaya koyan Abdulkahîr'in bu alanda üç tane eseri vardır : Esrârü'l-belâga, Delâilü'l-i'câz ve er-Risaletü's-şâfiye. Birincisini ilerde, belâgat te'lifleri faslında yeniden ele almak üzere, diğer ikisini burada ele alalım.

Abdulkahîr, Kur'an'ın i'câzını fesahat ve belâgatında arayan düşüncenin en büyük temsilcilerinden biri, hatta kanaatimize göre en büyüğüdür. Çok ince bir muhakeme gücü ile meydana getirdiği "Delâilü'l-i'câz" isimli eserinden maksat ve gayesi, isminden de anlaşılacağı üzere, i'câz delillerini sergilemektir. Esrar'da belâgatı ilim olarak işlerken, Delâil'de i'câz ile belâgat konularını atbaşı yürütmüş ve ikisi arasında bir kontakt sağlamıştır. Bu kontaktı sağlarken, tabii ki bazı problemleri de gündeme getirmiştir. Meselâ, Kur'an'ın i'câzına ölçü olabilecek ve "fesahat", "belâgat", "berâat" ve "beyân" gibi isimlerle anılan bu ilmin mahiyet ve niteliği ne olmalıdır ? Bu ilim nerede aranacak ve neyin sıfatı olacaktır ? Lafızların mı, yoksa manaların mı sıfatı olacak ? Veya her ikisine birden mi sıfat olacak ? Yoksa bu meşhur nazm'da mı olacak ? Nazm derken kuru bir deyimle mi yetinilecek, yoksa detaylarına inilerek, kapsamlı bir açıklama mı getirilecek ?.. İşte Abdulkahîr bu tür problemler üzerinde fikir imal ederken, sistemli bir belâgat felsefesi ortaya koymuştur. Bu felsefenin ağırlığını, baştan sona kadar "nazm" nazariyesinin isbatına tahsis ettiği Delâil'de göstermiştir. Abdulkahîr'in bu fikir imali, edebiyatçıların belâgat ve benzeri kavramlar hakkındaki görüşleri ile kelâmcıların bu görüşleri uygulamaları etrafında cereyan etmektedir. Belâgatın çeşitli tariflerine çok veciz bir üslupla temas eden Abdulkahîr⁶⁵, yeri geldikçe bu tarifleri şerh, te'vil ve tenkit etmiş⁶⁶, özellikle Mu'tezile kelâmcılarının anlayış ve uygulamalarını şiddetle reddetmiştir. Aynı eserde, kelâmcıların "sarfe" üzerindeki görüşlerine fazla yer vermeyerek, onu yukarıda adı geçen "Risale"sine bırakmıştır⁶⁷. Delâil'deki tartışma, i'câzı belâgatta arayanların bir iç hesaplaşması mahiyetinde cereyan etmektedir. Münakaşada karşı

vd.

⁶⁵ Delâil, s.6 vd.; 59 vd.

⁶⁶ Abdulkahîr, el-Cahız gibi büyük bir edible çatışmaya girmeden, kendi nazariyesine yakın gibi gözükken görüşlerini şerh ve tevil ederek leyhine çevirme ustalığını başarmakta ve hasımlarını da onu (el-Cahız'ı) anlayamamakla itham etmektedir (bk.Delâil, s.251 vd.)

⁶⁷ Bu eserde sadece iki yerde (bk. s.38,390) sarfe'ye işaret var.

taraf, Kadı Abdulcebbar ile şeyhi Ebu Haşım el-Cübbâi ve diğer Mu'tezile şeyhlerinden ibarettir⁶⁸.

Abdulkahir bu eserinde kılı kırk yarararak izaha çalıştığı fesahat, belâgat, mecâz, istiare, kinâye, teşbih, takdim ve tehir, hazif ve zikir, ta'rif ve tinkir, fasl ve vasl, haber çeşitleri, kasr, icâz, itnâb ve müsavât gibi konuları; iki temel iddianın nefyi ve bir görüşün ispatı için yapmıştır. Nefyetmek istediği iki iddia şudur : Fesahat ve benzeri kavramlarla amaçlanan meziyet ve özellikler, hiçbir şekilde müfred (tek tek) kelimelere sıfat olamazlar. Keza bu kelimelerin, sadece manalarına da sıfat olamazlar. Olsa olsa bu meziyet ve özellikler, "nazm" 'da, yani cümle tekniğinde aranabilecek ve bu da ancak Abdulkahir'in anlattığı nazm olacaktır. Bu eseriyte Abdulkahir'in, belâgat ilminin "*İlm-i meânî*" kısmını kurduğu söylenebilir. Bu eserinde zikrettiği ve aslında "*İlm-i beyân*" 'ın konusu olan mecâz, istiare, teşbih ve kinâye gibi konuları, hep nazm nazariyesini izah sadedinde getirmiştir.

Abdulkahir eş-Şâfiye risalesini, belâgat tartışmalarına yer vermeksizin, doğrudan doğruya Kur'an'ın i'câzına tahsis etmiştir. Bu eserde iki temel hedef göze çarpmaktadır : Birincisi, belâgatın zirvesinde bulunan bir topluma Kur'an'ın meydan okuduğunu (tahaddî ettiğini); münazara şartlarını çok iyi bildikleri halde ve karşı koymaya da en çok muhtaç oldukları bir ortamda buna cesaret gösteremediklerini, bu meydan okuyuşun sadece o devre ait olmayıp, her asrın fusaha ve büleğasını kapsamına aldığı, çeşitli delillerle ortaya koymak⁶⁹, ikinci hedef de, "sarfe" görüşüne sahip olanlara, yine çeşitli deliller sergilemek suretiyle layık oldukları cevabı vermektir⁷⁰. Her iki hedefte ortak gaye, Kur'an'ın mu'ciz olduğunu, bu i'câzın da "nazm" ve "te'lif" inde mündemice bulunan fesahatından kaynaklandığını ortaya koymaktır.

Fahrudin er-Razî (öl.606/1209), Abdulkahir'in "*Esrarü'l-belâğa*" ve "*Delâilu'l-icâz*" 'ını telhis ederek, bir nevi "*belâgat-i'câz*" sentezi niteliğindeki "*Nihâyetü'l-icâz fi dirâyetü'l-icâz*" isimli eserini te'lif etmiştir. Müellif bazı eserlerinde bu kitabına işaret ederek : "*İcâz alanındaki tasnifimiz*"; "*İcâz delilleri hakkındaki kitabımız*"; ifadelerini kullandığından⁷¹ bu eser, belâgat te'lifleri arasında değil

⁶⁸ Delâil, s.36,63; kırş. el-Muğni, XVI, 197,199.

⁶⁹ bk. Selâse resail, s.117-145.

⁷⁰ Ayn. eser, s.146 v.dd..

de, i'câz te'lifleri arasında ele almak daha uygundur.

Eserin temelini bir "Mukaddime", iki "Cümle" ve bir "Hatme" ile atmış bulunan Râzî, konuları mukaddime, kısım, kaide, bab, fasıl, rûkûn, taraf, fen, vecih ve nevi gibi yüzlere varan bir taksimat sistemi içinde ele alarak işlemektedir. Parçalamak suretiyle konuları ele alış tarzı, Râzî'nin bütün eserlerinde görülen bir te'lif şahsiyetidir. Abdulkahir'in yukarıda sözü edilen iki büyük eserinin önemlerine işaret ettikten sonra : "*Fakat Cürçânî bu ilmin usulünü, kısımlarını, şart ve hükümlerini çıkarmakla meşgul olurken bab ve fasılların tertibine riayeti ihmal etmiş, sözü de pek fazla uzatmıştır*"⁷² diyen Râzî, bu ifadeleriyle Abdulkahir'in iyi bir teorisyen, kendisinin de bir te'lif ustası, bir metodizyen olduğunu beyân etmiş bulunmaktadır.

İki fasıldan meydana getirdiği "Mukaddime" 'nin birinci faslında, Kur'an'ın i'câzı meselesini ele almış ve Cürçânî gibi o da i'câzı, fesahatında aramıştır. Başta en-Nazzam'ın "sarfe" görüşü olmak üzere, i'câz hakkındaki dört nazariyeyi sıralayıp onlara çeşitli vecihlerle yaptığı reddiyelerin, Cürçânî'nin Delâil'i ile es-Şâfiye risalesinde dağınık halde yer alan görüşlerin bir özeti mahiyetindedir⁷³. Mukaddimenin ikinci faslında, fesahat (belâgat), ilminin şerefinden bahsetmekte, yine Cürçânî'den yaptığı iktibaslarla sözünü sürdürerek bu ilmin hakikatını, mahiyetini, şart ve hükümlerini teferruatlı bir biçimde araştırmanın yüksek dini bir gaye taşıdığını ve Hz.Muhammed (a.s.)'in peygamberliğine delaleti cihetiyle aynı zamanda Kur'an'dan bir bahis olduğunu anlattıktan sonra, fesahatın ya "müfred" kelimelerde veya "terktb" te olabileceğini ve böylece eseri iki "Cümle" de tertiplelediğini anlatmaktadır⁷⁴.

⁷¹ bk. Nihayetü'l-'Ukul, vr. 297^a, 284^a; Tefsiru'l-kebir, 2, 116; Râzî'nin bu istimal tarzı, sonradan gelen bazı müellifler tarafından bu eserin "i'câz" te'lifleri arasında mutalaa edilmesine sebep olmuştur. Meselâ Safiyuddin el-Hillî : "T'câzu İbn'l-Hatîb" (bk. el-İtkân, II, 116; Mu'tereku'l-akran, 1,3); Kâtip Çelebi (bk. Keşf, I, 120) ve M. Sadık er-Rafî'i (bk. T. Adâb'l-'Arab, II, 256) gibi müellifler de bu kitabı, i'câz te'lifleri içinde mutalaa etmişlerdir. Taşköprüzade'nin: "Beyân sahasında maruf bir kitaptır" (bk. Miftahu's-saade, II,117) ifadesi ve yine Kâtip Çelebi'nin "Nihayetü'l-licâz fi 'ilm'l-belân" tarzındaki tespiti (Keşf, II, 1986), eseri i'câz sahasına münhasır kalmaktan kurtarmıştır. Kitabın muhtevâsını inceleyen bazı araştırmacılar (bk. TA, VI,266 vd.) Kâtipçelebi'nin kitabın ismine eklediği "beyân" tabirinin "belâgat" anlamındaki umumî manasını gözönüne almadan eseri, belâgat ilminin üç fenninden biri olan "beyân" kısmına hasretmiş bulunmaktadır ki, bu inhizâr son derece isabetsizdir.

⁷² bk.Nihayetü'l-icâz, s.3.

⁷³ Ayn. eser, s.4-6; krş.Delâil, s.38,385-391; eş-Şâfiye, s.146 v.dd.

⁷⁴ Ayn. eser, s.7 vd.

Abdulkahir'in : "Lafzın zahirinden anlaşılana mana, manadan bir başka mananın anlaşılmasına da mananın manası" dediği hakikat, kinâye, isti'are ve temsil gibi konuları⁷⁵, Râzî çok ince bir zekâ süzgecinden geçirip mantık terminolojisi ile biçimlendirdikten sonra, konuyu "aklı" ve "vaz'î" delâletler tarzında takdim etmiştir⁷⁶. Sonradan gelen belâgat müellifleri, umumiyetle Râzî'nin tesirinde kalarak "Delâlet-i vaz'îye" ve "Delâlet-i aktîye" konularını aynen muhafaza etmişlerdir.

Eş'ari olduğu halde, kimsenin mezheb ve meşrebine bakmadan, planına uygun olan konuları eserine aktaran Râzî, yukarıda da değinildiği üzere, er-Rummâni, el-Hafacî ve K.Abdulcebbar gibi Mu'tezili alimlerle temas kurduğu gibi, meşhur edîb ve kâtib Reşiduddin el-Vatvat (öl.573/1177)'in eseri ile de önemli ölçüde diyalog kurmuştur. Râzî el-Vatvat'ın "Hedaiku's-sihri fi dekaiki's-sür" isimli Farsça eserinden Arapçaya terceme ederek, altmışa yakın edebî sanatı kitabına aktarmıştır⁷⁷. Bu te'lif metoduyla Râzî, belâgatı sadece "İcâzın esrarını idrâk" etmeye değil, aynı zamanda "edebî dereceleri" tesbite yarayan bir ölçü haline getirme gayreti göstermiştir.

Râzî "delâlet-i lafziye" kısmında, lafızcıların görüşüne yakın bir tarzda konuları işledikten sonra, "delâlet-i ma'nevîye" ile ilgili hükümleri ele aldığı ikinci kısımda onaltı fasıl içinde haberin hükümlerini, onaltı fasıl içinde hakikat ve mecâz konularını, dört bab ve çeşitli fasıllar içinde teşbihin kısımlarını, üç bab ve yine muhtelif fasıllar içinde isti'are konularını ve üç fasıl içinde de kinâye çeşitlerini anlatmıştır⁷⁸. İlk onaltı faslı, "Esrâr" ve "Delâil" 'in değişik yerlerinde işlenen konulardan süzerek maddeleştirmiş; geri kalan bab ve fasılların % 90'nını sadece "Esrâr" dan özetlemiştir. Cürcânî'nin 400 sayfaya yakın bu eserini 60 sayfa içinde (56-115) hülâsa etmenin güçlüğüne rağmen Râzî, bu kitabın bel kemiğini teşkil eden mecâz, teşbih ve isti'are gibi konuları karmaşık bir düzenden kurtarıp çeşitli takdim ve te'hirlere onları anlaşılabilir bir intizama sokmada tam bir başarı göstermiştir.

⁷⁵ Delâil, s.262 vd.

⁷⁶ Nihayetü'l-icâz, s.8 vd.

⁷⁷ Ayn. eser, s.25-44,123-132; üzümlere belirtelim ki, Râzî eserinin hemen hemen 30 sayfasını meydana getiren bu edebî sanatları naklederken, ne Vatvat'a ve ne de söz konusu eserine en ufak bir işarette dahi bulunmamaktadır.

⁷⁸ Ayn. eser, s.44-118.

Râzî, eserini meydana getiren iki "Cümle" 'den ikincisini, altı temel babta "nazm" konusuna tahsis etmiştir⁷⁹. Birinci babta çeşitli fasıllar içinde nazm konularını açıklarken, Delâil'in ilgili yerlerinden özetliyerek nakillerde bulunmuş⁸⁰ ve zaman zaman Abdulkahir ile Abdulcebbar arasında da köprü kurmayı ihmal etmemiştir⁸¹. Eş'arî Abdulkahir, Mu'tezilî Abdulcebbar'ın "nazm" anlayışını yerden yere çalarken, ateşli bir Eş'arî olan Râzî'nin, Abdulkahir'in "nazm" görüşünü ızah sadedinde Abdulcebbar'dan, hiçbir eleştiri yapmadan ve isim tasrihinde de bulunmadan nakillerde bulunması, bizce dikkatî çeken önemli bir konudur. Râzî "nazm" konusunu açıklarken, 23 kadar edebi sanatı, yukarıda sözü edilen Vatvat'tan nakletmiştir⁸².

İkinci babta onbir fasıl içinde, takdim ve te'hir konularını ele almış ve burada yine Delâil'den özetliyerek, belâgattan ziyade dil kaidelerini işlemiştir⁸³. Maanî ilminin en önemli bablarından biri sayılan "fasl" ve "vasl" konularını beş fasıl içinde üçüncü babta ele alan Râzî, yine Delâil'in ilgili kısmından telhis etmiştir⁸⁴. Delâil'de 25 sayfaya yakın yer kaplayan bu konuları Râzî, başarılı bir tarzda sekiz sayfa içinde takdim etme maharetini göstermiştir. Yine maanî'nin önemli bablarından olan "icâz", "izmar" ve "hazif" konularını, beş fasıl içinde ele aldığı dördüncü babta özetlenmiştir. İlk dört fasılın tamamını Delâil'den⁸⁵, beşinci fasıl da, Delâil başta olmak üzere er-Rummânî ve el-Hafacî'nin eserlerinden yaptığı nakillerden meydana getirmiştir⁸⁶. Bazı edatların dil ve belâgatla ilgili cihetlerini ele aldığı beşinci babın tamamını, bazı takdim ve tehirlerle, yine Delâil'den aktarmıştır.

Altıncı bab hariç olmak üzere, ikinci "Cümle" 'yi meydana getiren söz konusu beş babta işlenen meseleler, Delâil'de 200 sayfaya yakın yer işgal ettiği halde, Râzî bu konuları 60 sayfa içinde takdim etme ustalığını göstermiştir. Eserinin hatimesi olarak dört fasıldan meydana getirdiği altıncı babı, ez-Zemahşerî (öl.538/1143) ve

79 Nihayetü'l-icâz, s.118 v. dd.

80 Ayn. eser, s.118-121; krş. Delâil, 55,80-84.

81 Ayn. eser, s.121-122; krş. Delâil, 250; el-Muğnî, XVI, 199.

82 Ayn. eser, s.123-131; krş. aynı sayfalardaki dipnotlar.

83 Ayn. eser, s.132-141.

84 Ayn. eser, s.144-153; krş. aynı sayfalardaki dipnotlar.

85 Ayn. eser, s.153-161; krş. Delâil, s.146-170 ve 375-382.

86 Ayn. eser, s.158-161; krş. aynı sayfaların dipnotlarındaki kaynaklar.

Abdulcebbar'dan yaptığı nakillerle meydana getirmiştir⁸⁷.

Sonuç olarak Râzî, müfred (tek tek) kelimelerin mezziyetlerinden bahsettiği birinci "Cümle" 'de, Abdulkahir'in "Esrarü'l-belâga" 'sını; nazm ve te'lif inceliklerine hasrettiği ikinci "Cümle" 'de de, "Detâilü'l-îcâz" 'ını telhis etmiştir. Râzî'nin bu eserle belâgat ilmine yaptığı en büyük hizmet, bu sahanın en büyük müellifi Abdulkahir'in kolayca istifade olunamıyacak kadar uzun, plansız ve methodsuz görülen iki meşhur eserini ele alarak, ilk kez onları belli bir plân ve metod dahilinde telhis ve telifik etmesiyle olmuştur. Benzetmek uygun düşerse diyebiliriz ki Râzî, Abdulkahir el-Cürçânî'nin dokuduğu belâgat kumaşını uygun gördüğü ölçüler müvacehesinde biçmiş ve münasebet hasıl oldukça da, haliyle hep aynı parçaları kullanmıştır. Dikiş esnasında ihtiyaç duyduğu diğer levazımatı da öbür müelliflerden almıştır. Râzî burada, mahir bir usta rolündedir. Bir diğer benzetme ile söylenebilir ki Râzî'nin bu telhisi, kendi öz kaynağıyla birlikte Abdulkahir'de temerkûz eden tüm belâgat sularını, sonraki müelliflere taşıyan bir kanal vazifesi görmüştür. Râzî dil, mantık, belâgat ve kelâm konularını mezcederek yepyeni bir üslup meydana getirmiş, plân ve maksadına uygun gördüğü konuları, fazla ta'assub göstermeden, er-Rummânî, Abdulcebbar, el-Hafacî ve ez-Zemahşerî gibi Mu'tezile önderlerinden, edebi sanatları da Vatvat'tan rahatça nakletmiştir.

Devamı Var

⁸⁷ Ayn. eser, s.175-185.

KUR'AN TİLÂVETİNİN VEYA KİRÂAT İLMİNİN ÖĞRETİLMESİ USULLERİ

Dr.Necati TETİK

İlmi, ehlinden almanın iki yolu vardır : Bunlardan birincisi müşâfehe, ikincisi ise tasnif edilen kitapları mütâlaa etmektir¹. Müşâfehe (ağız ağıza, yüz yüze, karşı karşıya konuşma) usûlünün, diğer usûle nazaran daha faydalı, daha öğretici olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Çünkü müşâfehe usûlünde, hoca ile talebe karşı karşıya bulunmakta ve ilim bu yolla tahsil edilmektedir.

Bazı mes'eleler kitaptan okunduğu halde tam anlaşılabilir. Ama kitapta yazıldığı şekliyle hifzedilebilir. Aynı mes'ele bir kere de hocadan dinlendiğinde, daha önceki bilgide noksanlıkların olduğu ve hatta yanlış anlamının bulunduğu bilinen bir gerçektir.

İlmi tahsil etmenin ikinci yolu, kitapları mütâala etmektir. Bizzat hocanın açıklamasını gerektirmeyen husûslarda, kitaplardan büyük ölçüde istifâde etmek mümkündür. Fakat bu husûs, kırâat ilminin birçok mes'elelerinde, faydalı olmaktan uzaktır. Hatta konuyla ilgili tasnif edilmiş birçok kitapta dahtı; "Bunu hocaların ağzından al, öğren" şeklinde tavsiyelere rastlamak mümkündür².

Kırâat ilminin öğreticisi durumunda olan kimse, bu görevini yürütürken hangi usûlleri takip edecektir ? Bu usûllerin neler olduğunu göstermek, konumuzu açması bakımından faydalı olacaktır. Kırâat ilminin öğretiminde, hocanın ağzından tilâvetin şeklini duymak ve ona dinletmek tarzında, iki usûl şuyû bulmuştur. Bunlar semâ ve arz usûlleridir. Süyûtî (v.911/1505) bu iki usûlün, muhaddisler tarafından da kullanıldığını zikretmektedir³. Daha sonraları bu iki usûl birleştirilerek yeni bir usûl daha tatbik edilmeye başlanmıştır. Bu yeni usûl edâ ismiyle bilinmektedir. Kırâat ilminin öğretilmesinde, başlangıçtan günümüze kadar devam edegelen bu usûlleri sırasıyla ele alacağız.

1 Şâtıbî, el-Muvâfakat fi Usûli'l-Ahkâm, Mısır, tsz. I,55.

2 Paluvî, Zübdetü'l-İrfan, İstanbul, 1312, s.7.

3 Süyûtî, el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an, Beyrût, 1973, I,99.

a) **SEMA'** :

Sema', işitme ve duyma manâsına gelmektedir. Kur'an ta'lîmî, Hz.Peygamberin hayatında sema' ile başlamıştır. Rasûlullâh (s.a.) Kur'an'ı, Cebrâil'den (a.s.) sema' yoluyla ahzetmiş ve aynı yolla ashâbına öğretmiştir.

Zerkânî, Kadr Sûresi'nin ilk âyetindeki (enzelnâhu) dan maksadın ne olduğu husûsunda, Beyhâkî'den (v.458/1066) şu açıklamayı nakletmektedir : "Allah Teâla'nın : "Biz onu Kadr gecesinde indirdik" kavlinin manâsı : (Allah daha iyi bilir ya) Biz Kur'an'ı Melek'e (Cebrâil'e) işittirdik ve ona anlattık, ona işitebileceği şekilde inzâl ettik" demektedir. Zerkânî, açıklamaya devâmla diyor ki: Bunun manâsı şudur : Cebrâil (a.s.) Kur'an'ı Allah'tan semâen almıştır⁴.

Zerkânî'nin bu açıklamasına göre, sema' usûlüyle yapılan ta'lîm, Kur'an henüz Hz.Peygamber'e intikal etmeden önce başlamış, daha sonra Rasûlullâh'ın (s.a.) hayatında devam etmiştir.

Cebrâil'in (a.s.) Hz.Peygamber'e vahyi getirmesi esnâsında, Peygamberimizin acelecilikten uzak kalması gerektiği, Kiyâme Sûresinde (âyet:16) şöyle bildirilmektedir : "Onu acele (kavrayıp ezber) etmen için (Cebrâil vahyi tıyce bitirmeden) dilini onunla beraber depretme". Said b.Cübeyr'in İbn Abbâs'tan nakline göre; vahyin geliş esnâsında Hz.Peygamber dudaklarını hareket ettiriyordu. Bu âyet de bu sebebe binâen inmiştir⁵. Mûfessir Fahrüddin er-Râzî (v.606/1209), Hz.Peygamber'in bu esnâda acele edişinin, unutmaya korkusu ve hıfzetme arzusundan ileri geldiğini kaydediyor⁶. Mûfessir Kurtubî de aynı görüşü ileri sürmüştür⁷.

Sema' usûlüyle yapılan tedrisde, talebenin etrafla ilgisini kesmesi ve hocasını mutlak bir teslimiyetle dinlemesi gerekmektedir. Nitekim Kiyâme Sûresinin 16.âyetinin makabliyle ilgisi yoktur deyin; Kur'an'da fazlalık veya noksanlık iddiasında bulunanlara karşı, Fahrüddin er-Râzî'nin ikna edici cevâbı şöyledir : "Bu mes'ledeki durum şunun gibidir : Hoca talebesine birşey anlatmak istiyor,

⁴ Zerkânî, Menâhîlül-İrfân fi Ulûmül-Kur'an, Mısır, tsz, 1,48.

⁵ Buhârî, Sahih (Kitâbü't-Tefsir) Matbaa-ı Amire, 1315,VI,76.

⁶ Râzî, Mefâtihül-Ğayb (Kiyâme Sûresi) Beyrût, tsz,XXX,223.

⁷ Kurtubî, el-Câmi li Ahkâmül-Kur'an, Kahire, 1387, XIX,106.

*talebe ise sağa sola dönüyor. Hoca ona ders esnâsında sağa sola dönme diyor*⁸. Sonra bu derste ki vakıa, bu haliyle başkasına nakledilince; 16.âyetin kendisinden önceki âyetle manâ bakımından ilgisi olmadığı halde, orada niçin gelmiş olduğu apaçık ortaya çıkar⁹. Râzî'nin bu açıklamasından, Kıyâme Süresinin 16.âyetinin, sema' usûlüyle yapılan tedrise, talebenin pozisyonunun nasıl olması gerektiği ve ne şekilde ders işleneceğine dair büyük ölçüde açıklık getirdiği anlaşılmaktadır.

Süyûti, sema' usûlüne işâretle şöyle diyor : "Kırâatı hocadan dinlemek, üzerinde durulmağa değer bir husûstur. Çünkü Sahâbe-i Kirâm, Kur'an'ı Rasûlullah'dan (s.a.) bizzât almışlardır. Fakat kurrâdan (kırâat imâmlarından) hiçbiri, kırâatı Rasûlullah'dan (s.a.) almamıştır. (...) Kur'an kırâatının edâsında muteber olan harflerin telaffuzudur. Bu konuda Sahâbe-i Kirâm'ın fesâhatı, Arap diline olan hakimiyetleri, Kur'an'ın kendi lugatlarıyla nâzil olması, Rasûlullah'dan (s.a.) duydukları şekilde, kırâatı edâ etmede onları kudretli kılmıştır¹⁰.

Hocanın okuyup talebenin dinlemesi (sema) usûlüne, Sahâbe, Tâblîn ve Etbâu't-Tâblîn devirlerinde başvurulduğu gibi, bundan sonraki devirlerde de zaman zaman başvurulmuştur. Fakat bu usûlün en yaygın olduğu zamanlar, hiç şüphesiz ilk devirler olmuştur. İmâm Şehâvî (v.643/1245) bu konuda şöyle diyor : "Emr-i evvelde, kurrâ Rasûlullah'a (s.a.) uyarak, hocanın talebeye okuması şeklinde tedrisâtı yürütmüşlerdir. Allâh'ın emrettiği şekilde Cebrâil (a.s.) Peygamber'e (s.a.) Kur'an'ı okuyor, Peygamber de, yine Allâh'ın emrettiği şekilde müslümanlara tîlavet ediyordu"¹¹.

İslâmın ilk devirlerinde, kırâatın daha çok sema' usûlüyle yürütüldüğünü, Aliyyü'l-Karî'nin (v.1014/1605) şu ifâdesinden de anlamak mümkündür : "Kırâatı hocalardan alma iki şekilde olur. Bunlardan biri, kırâatı hocaları lîsânından işitmektir. Bu mütekaddimûrunun ihtiyâr ettiği yoldur"¹²

⁸ Râzî, a.g.e.,XXX,222-223.

⁹ Aynı yer.

¹⁰ Suyûti, İtkan, I,99.

¹¹ Şehâvî, Merâtibü'l-Usûl ve Garâibü'l-Fusûl, İst.Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde kısmı, no:2, varak,116/a.

¹² Aliyyü'l-Karî, el-Minehü'l-Fıkriyye, Mısır, 1308, s.18.

Sema' usûlünü ferdi olarak uygulayanlar olduğu gibi, toplu olarak uygulayanlar da bulunmuştur. Ancak bu durumda, talebenin durumu, hoca tarafından bilinmesi icâbeder. Bu usûlû uygulayanlara bir misâl olarak, yedi kırâat imâmından biri olan İmâm Kisâi'yi zikredebiliriz. Onun bir kürsü üzerine çıkararak Kur'an'ı baştan sona okuduğunu, etrafındakiler de, ellerinde Mushaflarla onu dinlediklerini ve ellerindeki Mushaflara vakf ve ibtidâ yerlerini işâretlediklerini, kaynakların naklinden öğrenmekteyiz¹³.

Süyûtî, İbn Cezerî'nin de, Kahire'de toplu ta'lime başvurduğunu kaydediyor¹⁴. Topluca yapılan öğretimde, talebenin çokluğunun rol oynadığı şüphe götürmez bir gerçektir. Aslında talebenin az olması, hocanın herbiritle ayrı ayrı ilgilenmesine imkân sağlamaktadır.

b) ARZ :

Arz lugatta bir şeyi sunma, bildirme ve gösterme, İbrâz ve İzhâr etme mânâsına gelmektedir¹⁵. Kırâat ıstılâhında ise, talebenin hocasına kırâattan takibettiği rivâyet veya tarikî okuması mânâsında kullanılmıştır.

Talebenin okuyup hocanın dinlemesi şeklinde sürdürülen bu usûl de, sema' usûlû gibi, Rasûlullah'ın (s.a.) tatbikatına dayanmaktadır. Süyûtî : "Kırâatı hocaya dinletme adettir, Rasûlullah'ın (s.a.) her sene Ramazan ayında, Kur'an'ı Cebrâil'e (a.s.) arz etmesine dayanır" diyor¹⁶. Bu usûl de, selef ve halef tarafından eskidenberi kullanılmıştır.

Ebû Hüreyre'nin rivâyetine göre, Hz.Peygamber vefat ettiği yıl, yirmi gün itikâfa girmiş ve Kur'an'ı Cebrâil'e (a.s.) iki defa arz etmiştir¹⁷. Bu arzadan maksat, Rasûlullah (s.a.) tarafından yapılan Kur'an zaptının kontrol edilmesidir. Sahâbeden bir kısmı, Kur'an'ı Rasûlullah'dan (s.a.) bizzât işitmiş ve ona arz etmişlerdir. Diğer bir kısmı ise, bizzât Hz.Peygamberden işitmiş olanlara arz etmişlerdir. Bu hal tabaka tabaka devâm etmiştir. Yani Sahâbe

¹³ Zehebi, Ma'rifetü'l-Kurrâil-Kibâr, Mısır, tsz.I,101; İbn Cezerî, en-Neşr fî'l-Kırâatü'l-Aşr, Mısır, tsz.I,172.

¹⁴ Süyûtî, İtkan, I,99.

¹⁵ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, Mısır, 1300, A-R-D md. VII, 168.

¹⁶ Süyûtî, İtkan, I,99.

¹⁷ İbn Mâce, Sünen, tsz.ve ysz. (Siyâm, 58), I,562.

Rasûlullâh'a, Tâblîn Sahâbeye, Etbâu't-Tâblîn Tâblîne arzetmişler ve İslâm ümmetinde bu usûl, varlığını günümüze kadar sürdürülmüştür.

Altyyû'l-Karî'nin bu usûlle ilgili açıklaması ise şöyledir :
"...Kırâatı hocalardan almanın diğer bir yolu ise, onların huzurunda okumaktır. Bu da müteahhîrînin yoludur"¹⁸. Bu usûlün işleyiş tarzı hakkında bir-iki rivâyeti buraya almanın uygun düşeceği kanâatindeyiz. Subkî (v.771/1369), Dârekutnî'nin (v.385/995) ders işleme tarzı hakkında, şu rivâyeti nakletmektedir : "Talebesi ona dersini okur, eğer talebe bir hata ederse, "Subhânallâh" der veya düzeltme maksadıyla bir âyet okurdu"¹⁹. Hocanın bu davranışından maksat, dersin ahengini bozmamak ve talebeyi kendi hazırlığıyla başbaşa bırakmak, daha doğrusu talebeyi kendi problemini çözücü kılmaktır.

Suyûtî, kırâatın vakf ile cem²⁰ edilmiş şartlarını sayarken; dördüncü şart olarak zikrettiği "Ademü't-Terkîb" de şöyle demektedir : "Karî' (Kur'an tilâvet eden) bir kırâatı okuduğunda, ikinci bir kırâata geçmeden önce, ilk okuduğu kırâatta mevcûd olan vecihleri tamamlaması gerekir. Eğer böyle yapmazsa, hoca ona eliyle işaret eder. Şâyet talebe bu işareti anlamazsa niçin geçiyorsun ? diye sorar. Bunu da anlamazsa hatırlayınca kadar bekler. Bununla beraber talebe hatırlamaktan aciz kalırsa, hoca ona unuttuğu vecih hatırlatır"²¹.

Arz usûlüyle kırâat öğrenen talebe, kendi imkânlarıyla başbaşa kalmakta, her türlü istidâdı denemenekte, ancak bundan sonra hatırlatma yapılmaktadır. Suyûtî'nin biraz önce geçen açıklamasından anlaşıldığına göre, ders esnâsında talebe tarafından bir yanlışlık yapılıncaya, şu dört usûl sırayla takip edilmektedir :

- 1- El ile işaret
- 2- Niçin geçtiğini sorma
- 3-Talebenin fevt ettiği vecih, bizzât talebenin kendisi hatırlayınca kadar, hocanın beklemesi
- 4- Bu üç husûsta da aciz kalan talebeye, hocanın hatırlatması.

¹⁸ Altyyû'l-Karî', a.g.e.,s.18.

¹⁹ Subkî, et-Tabakatü's-Şâfiyye, Mısır, 1964, III, 465-466.

²⁰ Kırâatların birarada okunuşu, diğer adıyla İndirâc tariki.

²¹ Suyûtî, İtkan, I,102.

Semâ ile Arz Usûlleri hakkında, "Hangi usûl daha evlâdır ? " şeklinde bazı sualler akla gelmiştir. Aliyyü'l-Karî : "Hıfza daha çok imkân verdiğiinden, arz yolu daha evlâdır"²² diyor. Bu tesbitin yerinde olduğu kanâatindeyiz. Çünkü ta'limde esâs olan, talebeye kırâatı öğretmektir. Bu da talebenin derse hazırlanması ve onun doğrusunu-yanlışını tesbit edip düzelterek olan, hocasına sunmasıyla olacaktır.

Arz usûlünde de semâ usûlünde olduğu gibi, birden fazla talebenin aynı anda ders alması mümkün görülmüştür. Suyûtî bu konuda şöyle diyor : " Şâyet kırâat öğrenenlerin durumu, hoca tarafından biliniyorsa, hocanın birden fazla talebeyi dinlemesi câizdir. Alemüddîn es-Şehâvî, Kur'an'ın muhtelif yerlerinden olmak üzere, kırâat öğrenimi gören iki-üç talebeyi aynı anda dinliyor ve her birine yaptıkları hatayı söylüyordu. Hocanın, kitap istinsâh veya kitap okumak gibi, başka işlerle meşgul iken kırâat dinlemesi de câizdir"²³. Fakat bu usûlün, kırâat bilen herkes tarafından uygulanması pek mümkün gözükmemektedir. Zira Şehâvî gibi kimseler, kırâat, rivâyet ve tarikleri birbirinden ayırdedebilecek seviyeye ulaşmış alimlerdir.

c) EDÂ :

Edâ lugatta, yerine getirme, borç ödeme manâlarına gelmektedir. Kırâat istilâhında ise, tilâvet esnâsında harflerin hakkını vermek, gereği gibi okumak şeklinde mütâlaa edilmiştir. Aliyyü'l-Karî, tilâvetle edâ arasında fark bulunduğunu kaydederek şöyle diyor : "Tilâvet ara vermeksizin Kur'an okumak, edâ ise, kırâat hocanın ağzından çıkar çıkmaz onu hocanın huzûrunda tekrar etmektir"²⁴.

Abdussabûr Şâhin, kırâatın aşere ashâbından alınış yollarını sayarken, arz ve semâ usûlü yanında edâ usûlünü de zikrediyor²⁵. Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre, edâ usûlü daha ilk devirlerde mevcuttur. Biz bu usûlü, biraz daha değişik şekliyle, Hz.Peygamberin taliminde görmekteyiz. Şöyle ki, Rasûlullâh (s.a.) Kur'an'ı Cebrâil (a.s.) den semâen alıyor, sonra da ona arz ediyor. Yani mukabele (karşılıklı

²² Aliyyü'l-Karî, a.g.e.,s.18.

²³ Suyûtî, a.g.e., 1.99.

²⁴ Aliyyü'l-Karî, a.g.e., s.18.

²⁵ Abdussabûr Şâhin, Târihu'l-Kur'an,s.200.

okuma) usûlü uygulanıyor.

Hız Peygamber zamanında uygulanan mukabele usûlüyle, sonradan *edâ* adıyla şüyû bulan usûl arasındaki fark, şundan ibârettir : Rasûlulâh (s.a.) Kur'an'ı Cebrâil (a.s.) den semâen alıyor; sonra ona arz ediyor. *Edâ* usûlünde ise, kırâati hocanın ağzından alma ve ona arz etme işi, kısa fasılalarla gerçekleşiyor. Aliyyü'l-Karî'nin bu konudaki açıklaması şöyledir : "*Edâ kırâat hocanın ağzından çıkar-çıkamaz almak ve onu, hocanın huzûrunda okumaktır. Yoksa kendi kendine almak degîldir*"²⁶. Bu açıklamadan da anlaşıldığına göre *edâ* usûlü, semâ ve arz usûllerinin birarada tatbik edilîşidir.

Edâ usûlünde kısa fasıllar halinde gerçekleşen kırâat alma-verme işi, derse başlanıldığı ilk günlerde, daha etkili bir şekilde yürütülmektedir. Derslerin ilerlediği, talebenin ıstıhlâhlar ve ıstıhlâhların tatbikatına alışkanlık kesbettiği zamanlarda ise, hoca eskisi kadar konuları tekrâr etmemektedir.

Zikri geçen usûller dışında, kırâatin ferden veya cem'an öğretilmesi usûlleri, yani *infrâd* ve *indirâc* usûlleri ayrı ve çok mufassal bir konudur. O usûllere burada temas etmeyeceğiz.

Hangi usûlle, tedrisat yürütülürse yürütülsün, dersin başlangıcında Allah'a hamd, Rasûlüne salat ve selâm getirilmesi, Sahâbe-i Kirâm'a ve onların yolunda olanlara, Allah'ın rızasının talep edilmesi, umûmiyetle uyulan güzel bir adet olarak görülmüştür. Derse başlanırken, önce sesi güzel birisine, Kur'an'dan bir miktar okutturulması, dersi veren hocaya ve dinleyenlere, dersin takrir edildiği beldeye dua edilmesi, hep bu husustaki güzel adetlerden sayılmıştır²⁷.

²⁶ Aliyyü'l-Karî, a.g.e., s.18.

²⁷ Adem Metz, el-Hadaratü'l-İslâmîyye, Beyrût, 1967, I,337.

İSLÂMİN İNSANA TANIDIĞI BAZI TEMEL HAKLAR VE VEDÂ HUTBESİ

Dr. İbrahim BAYRAKTAR

Bu yazımızda İslamiyetin insanlığa bahşettiği bazı temel hakları ve onların veda hutbesinde nasıl özetlendiğini ve bu hutbenin, insan hakları beyannamesi ile mukayesetini mevzu edeceğiz.

Bilindiği gibi insan bir ana ile bir babadan (Adem ile Havva'dan) dünya'ya gelmiştir¹. Ancak insanlar, İslamiyeti kabul etmek ve etmemek bakımından Müslim, Gayri Müslim veya Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle Mümin ve Kafir diye başlıca iki kısma ayrılır². Kafirlerin veya diğer bir tabirle Gayri Müslim'lerin de, Ehl-i Kitâb, Sâbî'ler, Mecûsî'ler, Dehrî'ler, Müşrik'ler, Peygamber'liği inkar edenler ve Mürted'ler olmak üzere yedi kısma ayrıldığını görmekteyiz³.

Bu yedi kısım insanda İslâm'ın kendilerine tatbik ettiği muamele bakımından başlıca üç kısma ayrılabilir.

1- Ehl-i Kitâb :

Semâvî bir Din'e mensup, Tevrat, İncil, Zebur ve Sâhife'ler gibi münzel kitâblara inananlara Ehl-i Kitâb denir. Bir yaratıcıyı kabul edip Adem (a.s.)'in talimleri (Kanzabra) ile amel eden Sâbî'ler ile ışığa ve ateşe tapan, Zerdüş'tün nübüvvetini tasdik eden Mecûsî'ler⁴ de Ehl-i Kitâb'tan sayılır⁵.

1 Kur'an-ı Kerim, el-Hucurât, 13.

2 Kur'an-ı Kerim, et-Teğâbün, 2. İslâm Dini bu taksimâtın dışında ırka, renge, dile vs. dayalı bir taksimât kabul etmemiş, bu hususiyetlere göre yapılacak bir taksimâtı üstünlük vesilesi addetmemiştir. Kur'an-ı Kerim'de "Ey insanlar biz sizi bir erkek, bir dişiden yarattık. Tanışasınız diye milletlere, kabilelere ayırdık. Allâh'ın yanında sizin en şerefliiniz Ondan en çok korkanınızdır..." (el-Hucurât, 13) buyrulur.

3 Abdu'l-Kerim Zeydân, Ahkâmü'z-Zimmiyyin s.11-17.

4 Abudu'l-Kerim Zeydân a.g.e., s.11-17; Eş-Şehristâni, el-Milel ve'N-Nihâlî, 208-210.

5 Et-Tirmizî, es-Siyer, 31 (IV, 147 h. no : 1588)

2- Müşrik'ler :

Allâh (c.c.)'a ortak koşan çeşitli gruplara müşrik denir. Ortak koşulan şeyler maden, bitki, hayvan ve insan olduğu gibi yıldız, güneş, nur, zulmet, melek hatta iblis de olabilir⁶.

Müşrik'lerin içine Dehri'ler⁷, Peygamber'liği inkâr edenler⁸, "Din afyondur" deyip Allâh'a inanmayan Komünistler⁹ de dahil edilebilir.

3- Mürted'ler :

Küfrü gerektiren bir kelimeyi söylemek veya bir fiili yapmakla dinden çıkan kimselere mürted denir¹⁰. Bu grubun içine Zındık, münâfık, Mülhid de girer¹¹.

Bütün bu gruplara İslâm'ın gösterdiği musamaha ve tanıdığı hakları sıra ile izah edelim.

I- BAZI TEMEL HAKLAR

Burada ilk önce "hak" mefhumu üzerinde duralım. Çok çeşitli manalara gelen "Hak" kelimesini, lehde olarak sabit ve vacib olan şeydir¹² şeklinde izah edebiliriz.

Haklar, hayat hakkı gibi ya fitri, tâbli hak olur ya da aslen tâbii olmakla beraber hukuki yönü ağır basan kazanılmış haklar olur. Bu sebeple bu eserde hakları tâbii ve kazanılmış olmak üzere iki kısımda inceleyeceğiz. Önce tâbii haklardan bahsedelim.

A- TABİİ HAKLAR

İlerde kendisinden söz edeceğimiz şeriâtın maksatı sayılan tâbii haklar hususunda ilk defa konuşan el-Gazzâlî'dir. O şöyle demiştir :
"Şeriât'ın insanlardan istediği beş şeydir. Onlar da Dini muhafaza,

6 Elmalılı H.Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, I,116-117.

7 Kur'an-ı Kerim, el-Câsiye, 24; Eş-Şehristâni a.g.e., II,235.

8 İbn Abidin, Reddül-Muhtar, III,286; Eş-Şehristâni a.g.e.,II,236

9 Mustafa Mahmud, Marksizm ve İslâm s.43-45.

10 Abdu'l-Kerim Zeydân a.g.e.,s.11-19.

11 İbn Abidin a.g.e., III,296.

12 Elmalılı H.Yazır a.g.e., I,280; Bilmen Ö.Nasuhî Hukuki İslâmîye, I,12.

nefsi muhafaza,aklı muhafaza, nesli muhafaza ve mali muhafazadır. Bu beş şeyin muhafazasını temin eden şey maslahât, bunlara zarar veren şeyler ise fesattır. Fesatı ortadan kaldırmak ise maslahâttir"¹³.

Vedâ hütbesinde : "... kanlarınız, mallarınız birbirine haramdır...", "... dininizi şeytandan koruyunuz...", "... kadınlar, yataklarınızı yabancılara çığnatmasın..." ve daha başka sözleriyle¹⁴ Hz.Peygamber (s.a.v.) bu beş temel hakka işaret etmiştir¹⁵.

Beş temel haktan ilk sırayı din hakkı alır. Gerçi hayat hakkını tanımadan din hakkından söz edilemez. Bunun için din hakkını tanıyan İslamiyet, ondan önce hayat hakkını da tanımıştır. Ancak biz burada klasik eserlerimizin verdiği tertibe uyarak din hakkının izahını öne aldık.

İkinci sırayı nefsin muhafazası alır. Onu korumak akli korumaktan daha önemlidir. Çaresiz kalındığı bir yerde bedeni helâk olmaktan kurtarmak için -akla zararı bilindiği halde- içki içmek gerekirse içmelidir¹⁶.

Bunlardan sonra önemlerine göre aklın muhafazası, neslin (atlenin) muhafazası ve malın korunması yer almaktadır.

Elhasıl bu çalışma beş temel hak sırası dahilinde işlenecek, daha çok İslâmiyetin bu hakları gayri müslümlere nasıl tatbik ettiğinden söz edilecektir.

1- İnanç Hakkı ve Hürriyeti :

¹³ Es-Şatibi el-Muvafekât IV,27-29, Baktır Mustafa, İslâm Hukukunda Zaruret Hâli S.175

¹⁴ Es-Süheyli, er-Ravdû'l-Ünûf IV,231.

¹⁵ Söz buraya gelmişken şunu zikretmekte fayda mülâhaza ediyoruz. T.C.'nin Anayasalarında hak ve ödevler, kişinin hakları ve ödevleri, sosyal ve iktisadi haklar ve ödevler, siyasi haklar ve ödevler olmak üzere çeşitlerine göre üç kısıma ayrılmıştır. Biz burada ise hakları, doğuştan sahibolunan tabii haklar, hukukun tanıdığı haklar diye iki kısımda mütalaa ettik. Bu doğuştan sahip olunan haklara erkek kadın, hür, köle herkes sahiptir. Kölelerin bir kısmı mülkiyet hakkına sahip değilseler de mükateb denen köleler sahiptirler.

¹⁶ Abdu'l-Kerim Zeydân, Fıkah usûlü (trc.Ruhi Özcan) s.500; Aynı müellif arapça baskısı s.326.

İslâm'ın insana tanıdığı haklardan en önemlisi din hakkıdır. Bu hakkı tanımamak en büyük suç sayılmış, karşı çıkanlar ile savaşmak farz kılınmıştır. Âyet-i kerîmede, "Yeryüzünde bir fitne kalmayuncaya ve din tamamıyla Allâh'ın oluncaya kadar onlarla muharebe edin..."¹⁷ buyurulmaktadır.

"Hak din Allâh'ın indinde ancak İslâmdır..."¹⁸ âyet-i kerîmesinin açık ifadesine rağmen hiç kimseye İslâm'a girmesi için zor kullanılmamış, aksî takdirde onların mevcut inançlarına müsamaha gösterilmiştir.

Daha önce İslama göre gayri müslimlerin başlıca üç kısma ayrıldığından söz etmiştik. Şimdi ise onlara tanınan haklardan derli toplu olarak bahsedeceğiz. Bir kere İslâmiyet zorla kimseyi İslâm'a sokmak istememiştir. Bunun için hiç kimsenin düşüncesine müdahale etmemiştir. Zira "Dinde İkrâh yoktur..." Allâh onu zorla kimseye vermez. Dini ihtiyâr ile dilemek lazım gelir, dinde İkrâh kanunu yoktur. "Doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır"¹⁹ buyurulmuştur. Bu nas mucebince İkrâh (cebretmek) avârızı ehliyettedir (Sorumluluğu kaldıran sebeplerdendir). Dâr-ı İslâm'da İkrâh memnudur. Hatta hiç bir kimse dini İslâm'a girmek için bile cebredilemez. Herkes dininde serbest ve muhtardır. Ahkâm-ı İslâmiye altında müşrik, ehl-i kitâp, Yahudi veya Hıristiyan hepsi hürriyeti diniyeleriyle yaşayabilirler. Mesela bir müşrik dilerse Yahudi veya Nasrânî olabilir. Hiç birine Müslüman ol diye cebredilmez. Ahdinde durmak ve vergisini vermek şartı ile dininde serbest bırakılır. Fakat her kim olursa olsun ahdinde durmayanlar da suçuna göre cezasını görürler²⁰.

Bu konuyu çeşitli gruplara tanınan haklara göre biraz daha tafsilatlı olarak izah edelim.

a) Ehl-i Kitâba Tanınan Dini Haklar :

Bilindiği gibi Ehl-i Kitâba daha çok dini hak tanınmıştır. Bir kere ibadetlerine müdahale edilmediği gibi kiliselerine de dokunulmaz²¹. Bu hususta bir çok vesika vardır. Mîsâl olarak bir

¹⁷ Kur'an-ı Kerim, El-Enfâl, 39.

¹⁸ Kur'an-ı Kerim, Ali İmran, 19.

¹⁹ Kur'an-ı Kerim, el-Bakara, 256.

²⁰ Fahrüddin er-Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr VII, 15; Elmalılı H.Yazır a.g.e., II, 863.

tanmesini zikredelim. Hz.Peygamber (s.a.v.) Necrân hıristiyanlarına şöyle yazmıştı. Necrân ve etrafındakiler için kanları, malları, dinleri, kilise ve ruhbanları, din adamları... Allâh ve Rasulu'nun garantisi ve teminatı altındadır²².

Ayrıca Medîne'li bir adam çocuklarını hıristiyanlıktan çevirip zoral müslüman yapmak istemiş de bundan dolayı "*Dinde zorlama yoktur...*" âyeti nazil olmuştu. Hz.Ömer de, hıristiyan olan kölesinin İslâm'a girmesini istemiş ise de köle diretmişti. Bunun üzerine Hz.Ömer, "*Dinde zorlama yoktur...*" âyetini okuyarak icbardan vazgeçmişti²³.

Ehl-i Kitab'a tanınan din hürriyeti sadece asrî saadete mahsus olarak kalmamış, İslâm târihi boyunca da devam etmiştir. Nitekim bir zamanlar Sırp kralı Yorgi ile Macar kralı, II.Murad'a karşı birleşmişti. II.Murad onları mağlup edince Yorgi aman dilemişti. Kendisine aman verilmişti. O da kızı Mara'yı II.Murad'a vermişti. II.Murad, Mara sultanın vicdanına müdahale edip O'nu, İslâmiyeti kabul etmesi için zorlamamıştı. Tam on iki sene Osmanlı sarayında Ortodoks bir hıristiyan olarak yaşamıştı²⁴. Mabetlere de dokunmayan Osmanlılar kiliselerin günümüze kadar gelmelerine imkan vermişlerdi. Nitekim Sırp kralı Brankoviç, katolik macarlar ile müslüman Türkler arasında sıkışıp kaldığı sırada, Macar kralı Hünyad'a mektup yazarak memleketini ona bırakırsa, mezhepleri hakkında ne gibi bir muamele yapılacağını sorar. Hünyad, Ortodoks kiliselerini yıkacağını söyler. Sırp kralı aynı teklifi Fâtih'e yazar. Fâtih'de cevap olarak, her câminin yanı başında bir ortodoks kilisesinin var olmasına mani olmayacağını, buralarda herkesin kendi dinine göre ibâdet etmesine müsaade edeceğini bildirir. İşte bu hoş görü fetihleri kolaylaştıran bir sebeptir²⁵.

b) Müşriklere Tanınan Dini Haklar :

Arap yarımadasındaki müşrikler taklitçi olup, atalarını taklit etmişler ve onların sapık adetlerine uymuşlardı. Bu sebeble şeriâtin güzelliklerini görmemiş ve hikmetlerini anlamamışlardı. Onların bir

²¹ El-Kâsânî, Bedâtu's-Sanai VII, 113.

²² İbn Saad, et-Tabakâtu'l-Kübrâ I,266, Mezkûr kaynakta çeşitli gruplara yazılan 110 mektupda insan hakları dile getirilmiştir.

²³ İbn Kesir Tefsiru'l-Kur'an'il-Azim I,311.

²⁴ Ünal Tahsin, Osmanlılarda Fazilet Mücadelesi s.40-41.

²⁵ Ünal Tahsin, a.g.e.,s.55.

kısmını İslâm'a getirmek, telkinle değil, ancak kılıçla mümkün olmuştur²⁶. Bundan dolayı Rasulullâh (s.a.v.) onlardan cizyeyi kabul etmemiştir. Cezirenin dışındaki müşrikler ise Ehl-i Kitâb'a ilhak edilir²⁷. Ehl-i Kitâb dinlerinde serbest olduğu gibi onlar da serbesttirler.

Müşrik kelimesi Kur'an dilinde zahir ve hakiki olmak üzere iki manada kullanılır. Zâhiri müşrik, açıktan açığa Allâh'a şerik koşan, taaddudi ilâh'a kail olanlardır. Bu cihetle Ehl-i Kitâb'a müşrik denmez. Hakiki müşrik de hakikaten tevhide ve dini İslâm'a inanmayanlar, yani mümin olmayan gayri müslimlerdir. Bu cümleden olarak ehl-i kitâb olan Yahudi ve Nasarâ dahi müşriktirler. Zira Nasarâ teslise, Yahudiler de Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğuna kâidirler. Mutlak olarak kendilerine müşrik ismi verildiği zaman, imanın mukabili olan küfür anlaşılmalıdır²⁸.

c) Mürted ve Sapıklara Tanınan Dini Hak :

Mürted, genel manasıyla dinden dönen kimseye denir. Onlar Şeriatın güzelliklerini görmüşlerse de, iradelerinin yanlış tercih yapması, karakterlerinin uğursuzluğu neticesinde İslâm'dan dönmüş kimselerdir. Onlarla zimmet akdi (her şeylerini koruma anlaşması) yapılmaz. Cizye (kafa vergisi) vermeleri kabul edilmez. Tevbe etmeleri için mühlet verilir. Müşkilleri çözülür. Tevbe etmezlerse katledilirler. Hadisi şerifte, "Kim dinini değiştirirse onu öldürün"²⁹ buyrulur. Tevbe ederlerse kendilerine İslâmi her hak tanınır³⁰.

Mürtedlere verilen ceza onları zorla müslüman yapmak için değildir. Zira "Dinde zorlama yoktur". Ancak İslâm cemiyetine mensub bir şahsın bilahere bu cemiyetten çıkması ona karşı hasmane bir vaziyet alması ve istihfaf etmesi durumu İslama resmen savaş açmaktan başka bir şey değildir. Bu gibi vasfı olanlar ise her halde katle müstahak olurlar³¹.

Diğer taraftan Zındık, Münafık, Dehri ve Mülhidler de

²⁶ Nurettin el-Haysemi, Mecmeu'z-Zevâid, V, 324.

²⁷ El-Kâsânî, a.g.e., VII, 110-111; El-Merğînânî, el-Hidâye, I, 160, İbn Abidin a.g.e., III, 268.

²⁸ Eimahlî H.Yazır, a.g.e., II, 770.

²⁹ En-Nesâî, es-Sünne, VII, 96-97.

³⁰ El-Kâsânî, a.g.e., VII, 111; İbn Abidin a.g.e., III, 286.

³¹ Bilmen Ö.Nasuhi, Hukuki İslâmiye IV, 14.

küfürlerini açığa vurmasalar bile mürted sayılırlar. Gerçi bu tabirlerin hepsi aynı manayı ifade etmeyip aralarında bariz farklar vardır. Müşterek nokta küfürlerini gizlemeleridir. Zındık, Allâh Taala'yı inkar eden, ona ortak koşan veya Allâh Taala'nın hikmetlerini inkar edene denir. Mûnafık ise Hz. Peygamber'in, Peygamberliğini gerçekten kabul etmemekle beraber, zahiren müslüman görülen kimsedir. Bu ikisi hakkında "Mûnafıklar" bahsinde daha geniş bilgi verilecektir. Dehrî'de; kâinattaki olayları Allah'a değil zamana, tabiata nisbet eden kimsedir. Dehrîler bir yönleriyle de müşrik sayılırlar. Şeriatın herhangi bir şekilde ayrılan ve küfür tarafına meyledene de mülhîd denir. Bu kelime hepsinden daha geniş bir mana ihtiva eder.

Bunlar müslüman iken sonradan zındık, mûnafık, dehrî ve mülhîd'liğe dönmüşlerse mürted sayılırlar. Yok eğer ilk önce bu sıfatlarla mevsuf iseler kendilerine dokunulmaz. Zira kâfirler bir millet sayılır. Ve bu kişiler kâfir muamelesine tabi tutulurlar³².

Bidayeten dinî İslâm'a tabi iken bilâhare alemin yaratıcısını inkâra cüret eden bütün hadisatı dehre, tabiata isnad eden; Mûteaddid yaratıcıların varlığına inanan; Peygamberliği inkâr eden; bazı peygamberleri inkar eden kimseler de irtidad etmiştir. Kendilerine mürted muamelesi yapılır. Esasen dinî İslâm'a mensub olmayan şahısların yukarıda zikredilen inançlardan birine dönmeleri kendilerini mürted yapmaz. Böylece de onlara hiç bir şekilde dokunulmaz³³.

Yine mürted olarak buluşa eren kimsenin öldürülmesi gerekmediği gibi icbar sonucu müslüman görünen kimseden mürtedliğin görülmesi de katledilmesini gerekli kılmaz. Ayrıca Hanefilere göre müslüman iken mürted olan kadınların da öldürülmeleri gerekli değildir³⁴.

2- Hayat Hakkı (Kişi Dokunulmazlığı) :

Hayat hakkı insanların en tabii hakkıdır. Onu korumak için İslâmiyet çeşitli tedbirler almıştır. Hayatın devamı için nesli de korumak lazımdır. Bunun için insan nesli, yeme, içme, giyim, kuşam

³²İbn Abidin a.g.e., III, 298.

³³Bilmen Ö.Nasuhi a.g.e., IV,6.

³⁴İbn Abidin a.g.e., IV,6.

ve mesken haklarıyla da desteklenmiştir³⁵. Yine hayat hakkını korumak için kısâs meşru kılınmış, "sizin için kısasda büyük bir hayat vardır ey akıl sahipleri"³⁶ buyurulmuştur. Kısasda hayatın olması şöylece izah edilir : Bir kimsenin başkasını öldürürse kendisinin de ölüme müstahak olacağını bilir, bunun sonucu olarakta başkasını katletmekten vazgeçerse böylece hem kendisinin hayatını korumuş olur hem de karşısındakının. İkinci olarak kısasta cinayetlerin önüne geçilmesi açısından umumun hayat hakkının teminat altına alınma durumu vardır. Çünkü bu suretle cinayetlerin önüne geçilmesi kolaylaşmış olur³⁷

Bilindiği gibi katilin suçu sabit olduktan sonra onun kısas yapılarak öldürülmesi, maktulun varislerine bir hak olarak tanınmıştır. Vârisler çoksa kısas işinde hepsinin hazır olması gereklidir. Zira onlardan birisi affederse ceza diyete dönüşmüş olur³⁸. Maktulun vârisleri, mevlâsı yoksa velilik hakkı sultana aittir. Velisi olmayan bir maktulun, kâtilini Hz. Osman affetmiş, yerine diyet vermiştir. Eğer öldürülenin varisleri varsa devlet reisinin kâtili affetme salâhiyeti yoktur³⁹. Söz buraya gelmişken şunu da zikrederim ki : "Bir müslümanın kanunun meşru surette dökülmesi ancak üç sebepten biri ile helâl olur. Dul iken zina etmekle, cana karşı canla mukabele edildiğinde (kısasla), dini bırakıp cemaatı terkeder olmakla (yani mürtedlikle)"⁴⁰.

İslâm'a göre, kısas hakkını yerine getirmek ancak müminlerin idaresini üzerine alan devlet reisinin görevidir. Bu sebeble dâr-ı harbde kısas icrâ edilmez. Zira orada İslâm devletinin tam manasıyla hakimiyeti yoktur⁴¹. Eğer ferde yargılama ve ceza verme salâhiyeti tanınırsa, iş kan davası şekline dönüşür. Ancak meşru müdafa salâhiyeti olduğu için canını, malını ve namusunu müdafa edebilir. Düşmanını bir başka tedbirle defedemezse kendi ölecek yerde onu öldürebilir. Yine de meşru müdafa yaptığını isbat etmesi gerekir. İsbatsız, mücerred iddia ile mesuliyetten kurtulamaz⁴².

35 Eş-Şâtibi, El-Muvâfekât IV,27-28.

36 Kur'an-ı Kerim, el-Bakara, 179.

37 Elmalılı H.Yazır a.g.e.,1,608-609.

38 El-Kâsânî a.g.e., VII,243.

39 El-Kâsânî a.g.e., VII,245.

40 El-Buhârî, ed-Diyet VIII,38.

41 El-Kâsânî a.g.e.,VII,132.

42 Bilmen, Ö.Nasuhî a.g.e.,III,125.

Elhasıl hayat hakkı tâbî bir hak olduğu için mümine de kafire de tanınmıştır. Zira küfür mutlaka şahsın kanının akıtılmasını mubah kılmaz. Kanın akıtılmasını mubah kılan şey, ancak harbe sebebiyet veren küfürdür. Zimmî'nin küfrü harbe sebep teşkil etmez. Bundan dolayı kanının akıtılması doğru değildir. Zira kâfir ile müslüman arasında dînî açıdan eşitlik söz konusu değilse de hayat hakkı bakımından eşitlik vardır⁴³. Hadisi şerifte, "*Haksız yere akıtılan kanın mesuliyeti, dünyanın yıkılmasından daha büyüktür*"⁴⁴ buyrulur. "*Müslümanlarla anlaşma yapmış bir kafiri kim öldürürse, cennetin kokusunu bile bulamaz...*"⁴⁵ hadisi de hayat hakkının önemini ortaya koymaktadır.

İslâm'da harp esnasında bile, hayata bir değer verilmiş, zamanımızın harp hukuklarının daht ulaşamadığı prensipler ortaya konmuştur. Bir kere İslâm dîninde düşmanla karşılaşp harp yapmak matlup bir şey sayılmamıştır. Bir hadisi şerifte, "*Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyiniz. Karşılaştığınızda da düşmanın karşısında durun sabredin*"⁴⁶ buyrulur. Harp hukuktı ile ilgili diğer bir hadisi şerifte, "*...Allâh adına, Allâh yolunda savaşın, Allâh'ı trikâr edenlerle dövüşün. Savaşın ama ganîmette hiyanet etmeyin. Ahdinizi bozmayın. Burun kulağı kesmek suretiyle müste yapmayın. Çocukları öldürmeyin. Müşrik bir düşmanla karşılaştığınızda onu üç şeyi kabul etmeye davet et. Hangisini kabul ederse kabul et. Ondan elini çek. İslâma davet et. Kabul ederse sende ondan onu kabul et. Elini çek (ona dokunma). Sonra yurtlarından muhacirlerin yurtlarına hicret etmelerini iste. Ve onlara bildir ki, bunu yaparlarsa muhacirlerin leh ve aleyhtine olan her şey onlar için de geçerlidir. Hicret etmezlerse diğer arap müslümanlarına tatbik edilen muamele kendilerine tatbik edilecektir. Savaşmadıkları müddetçe kendilerine ganîmetten bir şey verilmez. Bundan da yüz çevirtilerse kendilerinden cizye iste. Verirlerse kabul et. Onlara dokunma. Bundanda kaçınırlarsa, Allâh'tan yardım iste ve onlarla savaş...*"⁴⁷ buyrulmaktadır. Yine aynı konudaki bir hadiste ise, "*...İhtiyarları öldürmeyin. Kadınları, çocukları, hastaları rahipleri de öldürmeyin...*"⁴⁸ denilmektedir.

⁴³ El-Kâsânî a.g.e., VII,237.

⁴⁴ El-Münzirî, et-Tergîb ve't-Terhîb III,293.

⁴⁵ El-Münzirî a.g.e., III,298.

⁴⁶ Müslim, el-Cihâd,6 (III,1362 h. no: 1741)

⁴⁷ Müslim, el-Cihâd, 2 (III,1357 h. no: 1731)

⁴⁸ Alauddin el-Hindî, Kenzu'l-Ummâl, IV,474.

Şimdi de çeşitli gruplara tanınan hayat hakkından söz edelim.

a) Ehl-i Kitaba Tanınan Hayat Hakkı :

Ehl-i Kitaba zımmî denir. Zimmîlerin İslâm beldelerinde oturmalarına ve her türlü insan haklarından istifade etmelerine imkan verilmiştir. Zımmî kelimesi "zîmmet" mastarından türetilmiştir.

Zımmet, lugatta, ahd, eman, zeman, hak manalarına gelir. Zımmet akdî, esasen harbî bulunan bir şahsın veya bir cemaatin İslâm ahd ve emanını, yani tabiiyetini kabul etmesinden ibarettir⁴⁹.

Ehl-i Kitâb olanlar (Yahudî ve Hıristiyanlar) zımmete kabul edilebileceği gibi Mecusiler de ehl-i kitaba mulhak sayıldıklarından dolayı zımmete kabul edilirler. Bunlar arap ırkına mensup olsunlar veya olmasınlar durum aynıdır⁵⁰.

Zımmet, bir müebbed emân olduğundan zımmeti kabul eden bir gayri müslim, hilafına hareket etmedikçe daima müslümanların ahd ve emanında bulunur. Müslümanların lehine ve aleyhine olarak tatbik edilen bir kısım dünyevî hükümler, onunda lehine ve aleyhine olarak tatbik edilir. Dâr-i İslâm'da bir müslümanın malı, canı, namusu ne derecelerde masun ise onun da malı, canı, namusu o vechile siyânet altında bulunur⁵¹.

İslâm hükümeti müslümanları siyânet etmekle (korumakla) mükellef olduğu gibi, ehl-i zımmeti de korumakla mükelleftir. Dâr-i İslâm'da ehl-i zımmetten herhangi bir şahsı haksız yere katleden kimse hakkında, katlin mahiyetine göre kısas veya sair cezalar tatbik edilir. Bu ceza müslüman, gayri müslim ve müstemine (pasapotluya) aynen uygulanır⁵².

b) Müşriklere Tanınan Hayat Hakkı :

Hz.Peygamber salallâhu Aleyhi ve Sellem müşrik bir toplum içinde dünyaya gelmişti. O, Peygamberlikle vazifelendirildikten sonra

49 Bilmen, Ö.Nasuhî a.g.e., III,422; İbn Abdîdîn a.g.e., III,229.

50 El-Kasânî a.g.e., VII,110; Alaüddîn el-Hîndî a.g.e., IV,499.

51 El-Kasânî a.g.e., VII 111; Bilmen Ö.Nasuhî a.g.e., III,426.

52 Damat Mecmeu'l-Enhur, II,619; Bilmen, Ö.Nasuhî a.g.e.,III,426.

müşrikleri her çeşit tebliğ metoduyla islâma davet etti. Önce yumuşak bir dille hakka çağırıldı. Onlar Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashâbına çok kötü davrandılar. Buna rağmen müslümanlar 13 sene müşriklerin eza ve cefalarına sabrettiler. Karşı koymadılar. Ancak Medine'ye hicret edildikten sonra artık müşriklerin zulûmlerine dur demenin zamanı gelmişti. Zira müşriklere karşı koyma güç ve imkanı hasıl olmuştu. Bu dönemde dahi müşrikler, müslümanlara saldırı düzenlemek için ticaret kervanları tertip etmişlerdi. İşte böyle bir ticaret kervanını korumak, müslümanlara saldırmak için Medine'nin yakınlarına kadar gelen müşriklerle ilk savaş olan Bedir savaşı yapılmıştı. Bu savaşa izin veren ilâhi fermanında, "Zulme uğramaları sebebiyle kendilerine savaş açılan mümtinlere tarafı ilâhî'den kutale izin verildi..."⁵³ buyrulur. Bundan sonra da mecbur kalınarak müşriklerle bir çok harp yapılmıştır. Ancak hiç bir zaman müşriklerin zorla müslüman yapılması hedef alınmamıştır. Nitekim bir âyet-i kerimede, "Eğer müşriklerden biri eman dilerse ona eman ver, ta ki Allâh'ın kelamını dinlestin, sonra onu emin olduğu yere kadar, selamete ulaştır. Çünkü bunlar gerçeği bilmez bir kavimdirler"⁵⁴ buyrulur. Başka bir âyette ise, "Bunlar size istikamet ettikleri müddetçe siz de onlara müstakim olun"⁵⁵ buyrulur. Yani ahidlerinde durdukları müddetçe siz de ahidinizde durun denilmiş ve kendilerine mühlet verilmişti. Hele tevbe kapısı her zaman açık tutulmuştur.

Bunun yanında müşrik akraba ile de akrabalık haklarının gözetilmesine önem verilmiştir. Nitekim, müşrike annesini ziyaret etmek isteyen Ebu Bekr'in kızı Esmâ'ya "ziyaret et" denilmiştir. İbn Üyeyne'nin beyanına göre bu hususta şu âyet nazil olmuştur. "Allâh Taalâ, sizi şu kimselerden nehyetmez ki onlar sizlerle dinde mukatele etmediler..."⁵⁶ Hz. Ömer'de müşrik kardeşine bir takım elbiselik ipekli kumaş göndermişti⁵⁷.

Bu arada sulh yapılması da istenmiş, onlara barış eli uzatılmıştı. Ayet-i kerimede, "Eğer barışa meylederlerse sen de onlara yanaş, Allâh'a güventp dayan"⁵⁸ buyrulmaktadır. Hatta Cezirenin

⁵³ Kur'an, el-Hac, 39; Mehmed Vehbi, Hulâsâtul-Beyân IX,3546.

⁵⁴ Kur'an-ı Kerim, et-Tevbe,6.

⁵⁵ Kur'an-ı Kerim, et-Tevbe,7.

⁵⁶ El-Buhârî, el-Edebe VII,71; Ayet için bak.el-Mümtehine,8.

⁵⁷ El-Buhârî, el-Edeb, VII,71.

⁵⁸ Kur'an-ı Kerim, el-Enfâl,61.

dışındaki müşriklerle⁵⁹ ve hatta onlardan inanç yönünden daha aşağı derecede olan ateistlerle (Allâh'sızlarla) anlaşma yapmak ve cizye almak caz olacaktır⁶⁰.

"Müşriklert nerede bulursanız öldürün"⁶¹ âyeti anlaşma şartlarını çiğneyenlerle ilgilidir. Daha önce de zikredildiği gibi harbler de dahî müşriklere düşünme imkanı verilmiş, ani baskın yapılmamıştı. Bir defasında davetsiz baskın yapıp esir alındığından dolayı Hz.Peygamber (s.a.v.) çok üzülmüştü⁶². Gerçi şartlar gerektirdiği takdirde İslâm'da taarruzî harp şekli de vardır. Berâe suresinin ilk âyetleri fi sebilillâh taarruzi kitalın dahî meşru ve icabına göre vacib olduğunu göstermektedir⁶³. Müşriklerin içinde mülhaza ettiğimiz diğer gruplar hakkında "mürtedlere tanınan dîni haklar" kısmında malumat verildiğinden burada bilgi verilmeyecektir.

c) Mürted, Mûnafık ve Frakî Dâlleye Tanınan Hayat Hakkı :

Mürtedler hakkında daha önce inanç hakkı kısmında bilgi verilmişti. Burada ilk önce mûnafıklar daha sonra da Frakî Dalle hakkında malumat verilecektir.

1- Mûnafıklar :

Zahiren müslüman görüldüğü halde kalben iman etmemiş olanlara mûnafık denir. Hz.Peygamber (s.a.v.) Medine'ye hicret ettikten sonra bazı kimseler menfaat temin etmek için zahiren İslâmiyeti kabul ettiler. Böylece bunlar müminle kâfir arasında üçüncü bir grup meydana getirdiler⁶⁴.

H.z.Peygamber (s.a.v.), Allâh'ın kendisine bildirdiği bu mûnafıkları tanıyordu. Ancak teşhir de etmemişti⁶⁵. Kendilerine ceza da vermemişti⁶⁶. Halbuki Kur'an-ı Kerim mûnafıkların kâfir

⁵⁹ İbn Âbidîn a.g.e.,III,296.

⁶⁰ İbn Âbidîn a.g.e.,III,296; Önkâl Ahmet, Rasullullah'ın İslâma Davet Metodu, s.113.

⁶¹ Kur'an-ı Kerim, et-Tevbe,9.

⁶² Kandehlevî Hadislerle Müslümanlık (trc.Heyet) I,166-167.

⁶³ Elmalılı H.Yazır a.g.e.,II,688-693.

⁶⁴ Okıç M.Tayyib-Bazı Hadis Meseleleri s.62.

⁶⁵ Müslim, Sıfatu'l-Mûnafıkın, 50 (IV,2143 h.no: 2779). Ashâb-ı Kıram'dan Hûzeyfe hazretleri de mûnafıktan öğrenmişti ama teşhir etmemişti.

⁶⁶ Müslim, aynı bab(IV,2142,h.no:2777).

olduğunu şöyle açıklar : "İnsanların içtinde kıntısı de vardır ki Allâh'a ve ahiret gününe iman ettik derler. Halbuki onlar mûmin değillerdir..."⁶⁷.

Hatta Kur'an-ı Kerim'de müstakıl olarak el-Münafikûn suresi sadece onlardan bahsetmektedir. Daha bir çok âyet ve hadis de onların alametleri zikredilmiştir⁶⁸.

Hz.Peygamber (s.a.v.) Mekke'den Medine'ye teşrif ettiği sırada Hazreçli Abdullâh b.Übey kavmine reis seçilmek üzere idi. Hz.Peygamber'in Medine'ye teşrifi sebebiyle onun reisiği elinden gitti. Makamının elinden gitmesi sebebiyle zahiren müslûman göründü ise de münafıklara reislük yapmadan bir an geri kalmadı. Benî Müstalık savaşından sonra Ensâr ile Muhâcirin arasını bozmak ve Ensârî Medinedeki Mühacirlerin aleyhine kışkırtmak istemişti⁶⁹. Diğer münafıklar da Tebük ve Hüneyn seferlerinden sonra, ganimetlerin taksim edilmesi sırasında hep ihtilaf çıkarmışlardı.

Ancak münafıklar zahirde de olsa daima dinî hususlara riayet etmişlerdi. Ayrıca İslâm dininin insan hayatına değer vermesi, insanların zahirine bakıp, kalblerini Allâh'a havale etmesi ve İslâmın aleyhine olur ihtimali sebeplerinden dolayı onlara dokunulmamıştır⁷⁰.

2- Sapık Fırka ve gruplara Tanınan Hayat Hakkı :

Bilindiği gibi İslâmda en önemli ibadet namazdır. Namaz kılınırken kibleye dönülür. Bu sebeble namaz kılan herkese ehli kible denir. Ancak bunların arasında, Hz.Peygamber'den sadir olduğu sabit olan sünneti seniyeye ittiba edenlere Ehl-i sünnet, buna muhalefet edenlere de ehli bîdat denir. Ehl-i sünnetin dayanağı kitab, sünnet ve bunlara muvafik olan akıldır. Ehli bîdatın dayanağı da kendi arzularına göre tebdil ve tahrif etmektir⁷¹. Ehli Bîdat'a, fırakı dâle de denir. Zira her bîdat dalâlettir. Hak yoldan sapmaktır. Eğer bîdatçı hakkı kasdetmiş, hiç bir vechile kasten Rasulu Ekrem'e muhalefet tasavvurunda bulunmamışsa, hakka isabet edemediğinden dolayı

⁶⁷ Kur'an-ı Kerim, el-Bakara, 8-9.

⁶⁸ El-ʔupâri, el-Edeb, VII, 95; Et-Tirmizî, V, 19.

⁶⁹ Es-Sûheylî, a.g.e., IV, 7.

⁷⁰ Bayraktar İbrahim, Hz.Peygamber'in Şemâillî, s.63. Basılmamış doktora tezi.

⁷¹ İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlmî Kelâm, s.96-97.

mazur olur. Maksudı fesat, nıfak ve ilhada mütevecçih olan ehli bidat ve dalâlet Cenab-ı Hakkın cezasını hak eder. Mazur olmayan ve mutlak manada dalalet ehli sayılan ancak kâfirlerdir⁷².

Bidat ehli tefrikacıdır. Bu sebeble hadisi şerifte, "Ümmetm 73 gruba ayrılacaktır. Biri müstesnâ hepsi cehennemdedir. O bir grub kimdir ? ey Allân'ın Rasulu denildiğinde, benim ve âshâbımın yolunda olanlardır buyurdu"⁷³.

Ashâbın tümünü hayırla yadeden, ve onların hepsini adil kabul edip hadislerini alan ancak ehl-i sünnet mensublarıdır⁷⁴. Sünnete ve ashâba olan tazimlerinden dolayı hadisi şerifteki müjdelenen grup ancak onlardır.

Ehl-i sünnetin dışında olup, fraki dâlleye mensup bulunanlar; mutezile 20, şia 22, hariciler 20, mürchie 5, neccâriye 3, cebriye 1, müşebbihe 1, olmak üzere toplam 72 fırkaya ayrılmıştır⁷⁵. Fraki Naciye olan ehl-i sünnet ise tektir. Yekûn 73 grub olup yukarıda zikredilen hadisin mucize olarak gerçekleştiğini göstermektedir.

Bu fırkaların mensubları arasından, "Allâh'ı inkar etmeyen, O'na ortak koşmayan, Peygamber'i ve zaruri olarak İslâm'dan olduğu bilinen şeyleri de inkar etmeyen Ehl-i Kible'yi tekfir etmeyiz" dusturunu ehli sünnet mensubları koymuşlardır⁷⁶. Tarihte fraki dâllenin bilhassa şia ve hevâricin siyasi mücadeleleri ve fiili taarruzlarına karşı koyulmuşsa da, fiili tecavuzları olmadığı zaman kendilerine dokunulmamış ve hatta onların sıkı olan bir çok şeyhlerinden hadis alınmış ve bu bir zayıflık sebebi sayılmamıştır. Yine mutezilenin devlete dayanarak eza ve cefasına maruz kalan ehli sünnet uleması ve muhaddisleri⁷⁷ sadece sabretmiş, mutezilenin bu tutumunu kusur telakki edip onlardan hadis almadan kaçınmamışlardır⁷⁸.

⁷² İsmail Hakkı İzmirli, a.g.e.,s.116.

⁷³ Et-Tirmizî, el-İmân,18 (V,26 h.no: 2641)

⁷⁴ Es-Suyûtî, Tedribu'r-Râvi II,214; Ramazan Efendi Şerhün alâ Şerhi'l. Akâid, s.305.

⁷⁵ El-İci, Şerhu'l-Mevâkif II,479-491.

⁷⁶ El-İci, a.g.e.,II,493.

⁷⁷ Koçyiğit Talat, Hadisçilerle Kelâmcılar Arasında Münakaşalar s.203-214.

⁷⁸ Koçyiğit Talat, a.g.e., s.262-271. Burada müellif el-Buhâri ve Müslim'de kendilerinden hadis alınan 32 bidatçıdan 28 nin isimlerini birer birer zikretmiştir.

Yukarıda zikredilen dustur gereğince küfrü gerekmeyen fırakı dâllenin katledilmesi mubah olmamış, kendilerine hayat hakkı tanınmıştır⁷⁹. Küfrü gerekli olup kötü örnek olan, bidatını yayan, İslâmı yıkmak ve müslümanları sapıttırmak isteyenlerin katledilmeleri vacip ise de sadece küfre girmekle bu sıfatları taşımayanların öldürülmeleri lazım değildir⁸⁰.

Diğer taraftan bilhassa Abbasiler devrinde çeşitli din ve mezhebe mensup zındıkların katledilmeleri, müslüman iken mürted olmaları, zındıklığı yayarak din ve devleti tehlikeye sokmaları, yüksek makamlara sızıp fesat çıkarmaları sebebiyle olmuştur⁸¹. Dini tahrib etmek maksadıyla hadis uyduranlar da öldürülenler arasındadır⁸².

Hayatı koruma hakkından sonra insanın en önemli uzvu olan aklını koruması hakkında bahsetmeye çalışalım.

3- Akli Koruma (Sağlık Hakkı)

İnsan cısım ve ruh denilen iki cevherden meydana gelmiştir. Onun saadeti ancak vücut sağlığı yanında ruh ve akıl sağlığı ile mümkündür. Bedenin sağlıklı olması, faydalı gıdalarla beslenmesi ve hastalıklardan korunması üledir.

Ruhun ve aklın sağlıklı olması da ona verilecek sağlam, doğru bilgiler, manevi hastalık demek olan rezalet ve kötü alışkanlıklardan korumakla kaimdir.

Burada insanın asıl kemalâtına sebep olan ruhunun sağlığı ve onun en önemli kuvveti olan akıl sağlığı üzerinde duracağız. Diğerleri de mühim olmakla beraber insanı hayvanlardan ayıran en önemli unsur akıldır. İnsanın insanlığı, onunla kaimdir.

Aklın muhafazası için İslâmiyet bir çok tedbir almıştır. Zira insanogluna verilen en büyük nimet akıldır. Bundan dolayı İslâm dini akli gideren, sarhoşluk veren içkileri yasaklamış, içenlere menedici cezalar vermiştir. Bu kişilere maddî bir ceza olarak da 80 değnek

⁷⁹ İbn Âbidin a.g.e., III,297.

⁸⁰ İbn Âbidin a.g.e., III,297-298; El-Kâdi İyâz, eş-Şifâ II, 593-597.

⁸¹ Koçyiğit Talât, Hadis Tarihi, s.117-120.

⁸² Es-Suyûti, a.g.e.,I, 284.

vurdurmuştur⁸³. İçki içmeyi yasaklayan âyeti kerîmedeki içki, "rics" yani pislik ,yani aklın tiksineceği, iğreneceği, pis, murdar bir şey telakki edilmiş⁸⁴, aklın bunlardan korunması istenmiştir.

Zamanımızda dünyayı saran her çeşit uyuşturucuyu da yasaklayan İslâmiyet⁸⁵, böylece de bütün insanlığı korumuştur.

Akil o dur ki, dâima en faziletli ve sonuçları en güzel olan işleri, başlangıçta nefse zor gelse de görüp, tercih eder. Nefs ise bunların zıddını tercih eder. Bu sebeble nefis, sonucunda zarar olsa da ona bakmaz, halî hazırda ki kendisine hoş gelen şeyleri alır⁸⁶. Akıl, baktığı her şeye bir delil ve gerekçe ile bakar, tercih eder. Nefsin tercihi ise şehvetle ve meyil iledir⁸⁷. Bunun için akılı, nefsin tesirinden korumak ve nefisle, arzularla mücadele etmek gerekir. Hadîsde, "Düşmanınızla savaştığınız gibi arzularınızla da savaşın"⁸⁸ buyurulmuştur. Arzularının esiri olanların akıllarını kullanmadıkları, sanki tamamen akılsız olduklarını Cenâbî Hak şöyle beyan eder, "Onlar bir sürü sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bunun için akıllarını kullanmazlar"⁸⁹.

Akil bir tarafa bırakılır da heva ve hevese tabî olunursa her şeyin bozulacağını, hatta çevrenin, yer göğün bile bozulacağını Kur'an-ı Kerim haber vermektedir. "Eğer hak (akılın nuru) onların heva ve heveslerine tabî olsaydı göklerde yer de ve bunların içinde bulunan kimseler muhakkak ki fesada uğrar (nizamından çıkar) dı..."⁹⁰.

Akil ile nakil tearuz ettiği zaman şartlar gerektirirse akla uyulur, nakil tevil edilir⁹¹. Bu da aklın müslümanların nazarında ki değerini ortaya koyar.

4- Nesli Koruma (Allenin Korunması) :

83 Eş-Şâtîbî a.g.e.,IV,29; El-Buhârî, el-Hudûd VIII,14.

84 Elmalılı H.Yazır, a.g.e., III,1804.

85 İbn Âbidîn a.g.e, III,165.

86 El-İsfehânî ez-Zeria İlä Mekâmî's-Şeria s.34.

87 El-İsfehânî a.g.e.,s.35.

88 El-İsfehânî a.g.e.,s.34.

89 Kur'an-ı Kerim, el-Bakara,171.

90 Kur'an-ı Kerim, el-Mûmînun,71. El-İsfehân a.g.e.,s.35

91 El-İcî a.g.e., I,156.

Korunması gerekli olan tabii haklardan birisi de aile ve neslin korunması hakkıdır. Bunun için İslâmiyet zinayı haram, nıkahı helal kılmıştır. Bir hadisi şerifte, "*Çocuk yatak sahibine (kadına) aittir. Zâni (erkek) için taşlanma (veya mirastan mahrumiyet) vardır*" buyrulur⁹². Bu ceza ile aile yuvasının, orada yetişecek çocuğun korunması istenmiştir⁹³. Bunun yanında daha bir çok tedbir alınmış, insanların zinaya düşmemeleri temine çalışılmıştır. Bu tedbirleri kısaca izah edelim.

a) Gözleri Haramdan Koruma :

Gözleri koruma zinayı önlemek için ilk alınacak tedbirlerden biridir. Âyeti kerimde, "*müminlere -yani mümin erkeklere- söyle gözlerini korusunlar*" (gerek hariçte gerek dahilde ve gerek başkalarının evine girerken, çıkarken, otururken, kalkarken gözlerini dikmesinler). "*Ve ferçlerini tamamen hıfz etsinler*", (avretlerini örtüp ırzlarını korusunlar), buyrulur. Aynı emir kadınlara da verilmiştir⁹⁴.

b) Tesettür :

Zinayı önleyecek ikinci bir tedbir de tesettür yani örtünmektir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, "*Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan korusunlar, ırzlarını muhafaza etsinler, zinetlerini açmasınlar, zahır olanı başka ve baş örtülerini yakalarının üstüne vursunlar, zinetlerini açmasınlar...*"⁹⁵ buyrulur.

Bilindiği gibi cahiliye devri kadınları baş örtüsü kullanmaz değillerdi. Fakat yalnız enselerine bağlar veya arkalarına bırakırlar, yakaları önden açılır, gerdanları, gerdanlıkları ve zinetleri görüldü⁹⁶. İşte İslâmiyet bu âyetlerle bu çeşit örtünmeyi de yasaklayıp, baş ve yakaların tamamen örtülmesini temin etmiştir.

Giyim ve kuşam insan bedenini soğuk ve sıcaktan ve her türlü dış etkilere koruduğu gibi onun süslenmesini de temin eder. Nitekim Allah Taala Kur'an-ı kerimde elbiseyi insan için süs unsuru

92 El-Buhâri, el-Hudûd, VIII,22.

93 Sâh Velıyyullah, Hucetullahi'l-Bâliğa, II,143.

94 Elmalılı H.Yazır a.g.e., V,3502-3503.

95 Kur'an-ı Kerim, en-Nur,31.

96 Elmalılı H.Yazır a.g.e.,V,3506.

olarak tavsif etmiştir (el-Araf: 26). Bunun için herşeye bir çeki düzen veren İslamiyet örtünmenin de temel esaslarını ve ölçülerini beyan etmiştir.

Bu arada kadınlar için de örtünmeyi farz kılmış, hatta örtünmenin onlar için "...*(ıffetli) tanınıp da (ahlaksızlar tarafından) eziyet edilmemelerine daha elverişli ...*" (el-Ahzâb: 59) olduğunu beyan etmiştir.

c) Evlenme :

Zinayı önlemek için alınacak en müessir tedbir evlenmektir. Bu, önemine binaen örtünmeyi emreden âyetlerin sonunda "*Bir de sizden olan dulları ve kölelerinizden, cariyelerinizden salihleri evlendirin. Eğer fukara iseler Allâh onlara fazlından zenginlik verir. Allâh'ın lütfu geniştir, üm sahibidir*"⁹⁷ buyurulmuş ve evliliğe teşvik edilmiştir.

Nesillerin devamı için evliliğe teşvik edildiği gibi, zaruret olmayınca her ne şekilde olursa olsun, çocuk yapmayı önleyici tedbirlere de cevaz verilmemiştir. Namus ve ırzı, iftira vs. gibi töhmetlerden korumak için de iftira cezası konmuştur⁹⁸.

Buraya kadar kısaca izah ettiğimiz bu üç tedbir bu mevzuda alınacak en önemli tedbirlere dir. Daha başka tedbirler de vardır. Bu konuda yapılacak başlıca şey, şahsın zinanın kötü olduğuna, haram olduğuna inanması ve ondan uzak durmasıdır. Nitekim âyeti kerimede, "*Zinaya yaklaşmayın, çünkü o pek çirkin, yolca da pek fena bulunuyor*"⁹⁹ buyrulur. Zira zina nesilden maksat olan hikmeti iptal eden çirkin bir şey, aynı zamanda nesli yıkmaya, fitneyi uyandırmaya imkan veren büyük bir sebeptir¹⁰⁰.

Zamanımızda bütün milletleri saran zina belasına karşılık İslamiyet caydırıcı hukuki tedbirler de almıştır. Alınan bu tedbirler de evliler için ölüm cezası, bekârlar için 100 değneğin vurulmasıdır¹⁰¹. Ancak bu cezanın uygulanması çok çeşitli şartlara bağlanmış,

⁹⁷ Kur'an-ı Kerim, en-Nur,32.

⁹⁸ Bakır Mustafa, a.g.e., s.180.

⁹⁹ Kur'an-ı Kerim, el-İsrâ,32.

¹⁰⁰ Mehmet Vehbi Efendi, Hülasâtul-Beyân, VIII,2979.

¹⁰¹ Et-Tirmizî, el-Hudûd,8 (IV,40 h.no:1433).

uygulaması adeta zorlaştırılmıştır¹⁰². Haddi zatında bu cezanın varlığı her zaman caydırıcı, korkutucu rol oynamakta devam etmiş, zinadan korumada tesirli bir tedbir olmuştur¹⁰³.

5- Malı Koruma (Mülkiyet Hakkı) :

İslâmda hayat hakkı gibi mal edinme hakkı da tabii bir hak sayılmış, onu korumak için çeşitli tedbirler alınmıştır. Bu cümleden olmak üzere hırsızlık yasak edilmiş, yapanı karşı el kesme cezası uygulanmış, can gibi mala uzatılan eller kırılmıştır¹⁰⁴. Ayrıca mal ve servetler çeşitli tazminatlarla muhafaza altına alınmıştır¹⁰⁵. Bu arada şahsın hakkının korunması da ihmal edilmemiş, suçun tesbiti için çeşitli tedbirler alınmış, bir yanlışlığa imkan verilmemesi için şartlar konmuştur. Böylece bu ceza da mülkiyet hakkının korunmasında caydırıcı bir role sahip olmuştur¹⁰⁶.

Bu koruma tedbirlerinin yanında malın çeşitli, meşru yollarla, bilhassa ticaretle artırılması teşvik edilmiş¹⁰⁷, onu helâk eden faiz yasaklanmıştır. Nitekim bir âyeti kerimde, "Allâh faiz mahveder de sadakaları nemalandırır. Hem Allâh vebal yüklenici, inat eden kâfirlerin hiç birisini sevmeyiz"¹⁰⁸ buyrulur. Yani Allâh, malı artırdığı zannedilen faizi tedricen eksilte, eksilte nihayet mahveder. Faiz aynı ondördü gibi parlak görülen servetleri, hilal gibi küçülte, küçülte nihayetinde gözlerin göremeyeceği şekle indirir.

Yine Allâh, malı eksiltir zannedilen sadakaları büyütür, nemalandırır. Faiz kurt gibi malı yiye yiye bitirir. Nihayet baş malın batmasına da sebep olur. Halbuki sadakalarda bereket vardır¹⁰⁹.

Bir kimse faizcilikle parasını peşin veya verestiye artırmak imkanı bulunca artık maşetini kazanmak için az veya çok kolay bir yol

¹⁰² Bilmen Ö.Nasuhî a.g.e., III,210-228. Mezkûr kaynaktazînin sübütü için 20 den fazla, tatbiki için de bir o kadardan çok şart aranmıştır.

¹⁰³ Kaydedildiğine göre Osmanlı Devletinin 600 senelik devrinde sadece iki adam zina suçundan dolayı recmedilmiştir. (Topaloğlu Bekir, İslamda Kadın.s.230)

¹⁰⁴ Elmalılı H.Yazır a.g.e., III,1676.

¹⁰⁵ Eş-Şâtibi a.g.e.,IV,28.

¹⁰⁶ Bilmen Ö.Nasuhî a.g.e.,III,278.

¹⁰⁷ Alauddin el-Hindi Kenzu'l-Ummâl,IV,4-8.

¹⁰⁸ Kur'an-ı Kerim, El-Bakara,276.

¹⁰⁹ Elmalılı H.Yazır a.g.e., II,969.

bulmuş olur. Ve o zaman zahmetli olan ticaretler, sanatlar ile kazanmak külfetine tahammül edememeğe başlar. Bu ise yüksek üretim kabiliyetine sahip bir çok şahsiyetlerin atalete sürüklenmeleri sebebiyle çalışma aleminin onlardan mahrum kalmasına ve dolayısıyla halkın umumi menfaatinin kesilmesine sebep olur. Halbuki âlemin maslahatı ancak ticaretler, sanatlarla vucuda gelir¹¹⁰. Demek ki islâmiyet faizi yasaklamakla iş hayatının ve dolayısıyla malın artmasını, korunmasını temin etmiştir.

Buraya kadar izah etmeğe çalıştığımız haklardan din hürriyeti, hayat hakkı, aklın korunması, nesil ve malın muhafazasının izahı daha çok gayri müslimlere göre yapılmıştır.

Bu haklardan müslümanların daha öncelikle ve tafsilatlı olarak istifade edeceği izahıtan varestedir. Zira islâmî kanunlar haddî zatında müslümanlar için teşri edilmiştir. Gayri müslimler ise evvela imanla mükelleftir.

Bundan sonra kazanılmış bazı hakların tafsilatını mevzu emeksizin sadece islâma göre kısa bir izahını yapacağız.

B- BAZI KAZANILMIŞ HAKLAR

Daha önce zikrettiğimiz tabii haklar asil ve gaye olunca burada zikredeceğimiz haklar da onların fer'i ve vasfî durumundadır¹¹¹. Fer'i diye tavsif ettiğimiz bu hakların, sonradan kazanılma, hukukça tanzim edip tanınma, zamanla çoğalma gibi hususiyetleri vardır. Kazanılmış bu haklar çoktur. Çoğu hürriyetlerle ilgilidir. Ancak bu makaledeki yazımızın gayesi tabii hakları izah etmektir. Bunun için sadece hürriyet mefhumu ve onun en çok kısıtlandığı kölelik üzerinde duracağız.

1- Hürriyet Ne Demektir ?

Hür kelimesinden türeyen hürriyet kelimesi köleliğin zıddıdır¹¹². Ancak kelime değişik devirlerde farklı manalar kazanmıştır. "*Başlıca, serbest düşünebilmek, serbest söyleyebilmek, serbest hareket etmek*" manalarına gelmiştir¹¹³.

110 Elmalılı H.Yazır a.g.e.II,966-967.

111 Bak.Baktır Mustafa, İslâm Hukukunda Zaruret Halı s.188.

112 Er-Râğib el-İsfehâni el-müfredât s.111

113 Akseki. A. Hamdi, Ahlâk İlmî s. 317.

Hürriyetin tarifi, kazandığı manalara göre değişik şekilde yapılmıştır. Tercih edilen bir tarifte hürriyet: Fert veya cemiyetin kendi fikirlerine göre düşünmesi, konuşması ve hareket etmesi hakkı olup diğer insanların haklarına zarar vermemesine denir¹¹⁴.

2-Hürriyetin Sınırı:

Hürriyet mutlak serbestlik manasına gelse de bu sınırsız bir serbestlik demek değildir. Gerçi bazı Avrupalı mütefekkirler, yaptıkları tarifleriyle sınırsız bir hürriyeti savunmuşlardır. Filozof Leibnitz, "hürriyet: İstenilen şeyi yapabilmeye ait kudrettir" derken, Voltaire: "İstediyimi yapabilmeye, işte bu benim hürriyetimdir" demiştir¹¹⁵.

Ancak bu tariflerle anlatılmak istenen hürriyet, başkalarının haklarına zarar vereceği için gerçek bir hürriyet değildir. Bizim hürriyetimiz başkasının hürriyetine tecavüz etmemelidir. Bunun için mecellenin külli kaidelerinden 18. maddesinde "zarar ve mukabele-t biz' zarar yoktur" denilerek hürriyetlere sınır çizilmektedir. Bir insan istediği gibi düşünebilir, inanabilir. Fakat her düşündüğünü, inandığını dilediği gibi propaganda edemez. Fikirler ve vicdâni inançlar harice çıkınca, memlekette hükümrân olan hukukî kaideler ve dinî hükümlerle sınırlandırılır¹¹⁶. Hürriyeti bu şekilde sınırlandırmak gerçek hürriyeti tahdit etmek değil, belki onu kuvvetlendirmek demektir¹¹⁷.

3- Kısaca Çeşitli Hürriyetler :

Hürriyetler başlıca dört kısıma ayrılır : a) Şahsî hürriyetler, b) Fikrî hürriyetler, c) İktisâdî hürriyetler, d) Siyasî hürriyetler. Bunlarda kendi aralarında kısımlara ayrılırlar. Kısaca izah edelim.

a) Şahsî Hürriyetler : Bu kendi arasında, seyahat hürriyeti, kişi güvenliği, mesken dokunulmazlığı, postanın gizliliği gibi kısımlara ayrılır.

b) Fikrî Hürriyetler : İnanç hürriyeti, düşünce hürriyeti, fikir açıklama hürriyeti gibi kısımlara ayrılır.

114 Heyet, İnsan Hakları s.85.

115 En-Nebhân M. Faruk, İslâm Anayasa ve İdâre Hukukunun Genel Esasları (trc. Servet Armağan s.181)

116 Akseki A.Hamdî a.g.e.,s.318.

117 Akseki A.Hamdî a.g.e.,s.319.

c) İktisadi Hürriyetler : Çalışma ve kazanma hürriyeti, mülk edinme hürriyeti gibi kısımlara ayrılır.

d) Siyasi Hürriyetler : Seçme seçilme, eşitlik vs.dir¹¹⁸.

Tabii haklarda bu hürriyetlerin bazısından bahsedildi. Ancak daha önce zikredildiği gibi onlar asıl hak ve hürriyetlerdi. Burada zikredilenler ise onların feridir, tafsilatıdır.

4- İslâmın Kölelere Bakışı :

Kölelik, harpler neticesinde alınan esirler sebebiyle ortaya çıkmış bir müessesedir. İslâm daha önce var olan bu müesseseye çeki düzen vermiştir. Nitekim, Bedir savaşının sonunda alınan her esirin ya mal, veya 10 gence okuma yazma öğretmesi karşılığında salıverilmesi temin etmiştir. Başka savaşların sonunda da ya karşılıksız bırakılmış, ya da değiştirmeye tabi tutulmuştur¹¹⁹.

Esirler bazen de gazilere dağıtılmıştır. Gazilere dağıtılan esirlere güzel muamele yapılmış, güzel terbiye verilmiş ve böylece de bunların arasından büyük insanlar çıkmıştır. Köleler arasından çıkan büyüklere bir misâl verelim. Hz.Peygamber'in azat ettiği Zeyd ve oğlu Usâme büyük komutan idiler. Hz.Peygamber kendilerini çok severdi. Tâbiun'un ileri gelenlerinden Mekhul, aslen bir köle idi. Bilahere azat edilmiş, büyük bir âlim olmuştur¹²⁰. Yine Tâbiun'dan Nâfi, Abdullâh b.Ömer'in kölesi idi. Onu azat etmişti. İbn Ömer, "*Nâfi bize Allâh'ın lütfudur*" derdi¹²¹. Nâfi büyük bir âlimdi.

Azath köleler arasından âlimler çıktığı gibi devlet adamları da çıkmıştır. Nitekim Hindistan'da birer müslüman devlet kuran Kutbuddin, Meşhur Mahmud Gaznevî vs. ya birer azath köle ya da kölenin oğlu idiler¹²².

Kölelere iyi muamele yapılmasını emreden İslâm, onlara yediginizden yediriniz, giydiğinizden giydürünüz ve ancak güçlerinin yeteceği işi kendilerine teklif ediniz emrini vermiştir. Ebu Zer hazretleri

118 En-Nebhân M.Faruk a.g.e.,s.186-201.

119 Es-Sûheyli a.g.e.,III,83-84; a.g.e.,IV,166.

120 Sübhî Sâlih, Ulumu'l-Hadis,s.54.

121 M.Accâc el-Hatib, es-Sünne Kablet- Tedvin,s.516 : Canan İbrahim, İslâm'da Çocuk Hakları, s.119-124.

122 Gürkan Ahmet, İslâm Kültürünün Garbi Medenileştirmesi, s.216.

de giydiği kumaştan kolesine giydirmekle mezkûr emrin tatbikatını ilk önce yerine getirenlerden olmuřtur¹²³.

İslâmda sözden ziyade tatbikat önemlidir. Bunun için köle azad etmede ilk tatbikat Hz.Peygamber ve ashabından görölmüştür. Bunun için Rasul-i Ekrem'in 63, Hz.Aişe'nin 67, Hz.Abbas'ın 70, Hz.Hakım b.Hüzâm'ın 100, Hz.Abdullâh b.Ömer'in 1000, Hz.Nedel-Kelâh el-Hümeyrî'nin 8000, Hz.Abdurrahman b.Av'ın 30 bin köleyi azad ettiği bilinmektedir¹²⁴.

İslâm'ın köleliği tedrici olarak kaldırmasının yollarını kısaca izah edelim :

1- Gönüllü azad etmek,

2- Devlet bütçesinden kölelerin azad edilmesi için belirli bir para ayırmak. Nitekim zekâtla ilgili âyette, zekâtın sarf yerlerinden birisinde kölelerin azad edilmesine sarfedilmesidir¹²⁵.

3- Her türlü keffaretin yapılmasında ilk iş köle azad etmektir. Yeminden dönme keffareti, ramazan orucunu bozma keffareti, hataen adam öldürme keffareti, vs... Bunların yanında kölesini dövenin bu günahahtan kurtulması için onu azad etmesinin gerekli oluşu gibi azad etme yolları da vardır¹²⁶.

Günümüzde kölelik tarihe karışmıştır. Ayrıca köle edinme şartlarının da mevcut olmadığı bir gerçektir. Ancak bir nevi kölelik yapturan sömürü düzenleri insanları sömürerek köleleştiriyor.

İslâma göre köleliğin asıl kaynağı harplerdir. Yapılan harbin meşru olmasıyla ancak köle edinilebilir. Daha önce harplerden bahsedilirken zikredildiği üzere harp islâmı yaymak, tebliğ için yapılır. El-Kasâni, harbin, 1-İslâma davet, 2-Onu yüceltmek, 3-Kâfirlerin şerrini defetmek gayestyle farz olduğunu zikreder¹²⁷. Ed-Dehlevî de, harp hastaya acı ilacı içirmek gibidir. İlaç acı olsa da hastanın yeniden sıhhate kavuşmasına sebep olur. Savaş da geçici olarak acı olsa da ızdırap verse de, şahsı imana kavuşturduğu için onu yeniden diriltmiş demektir¹²⁸.

123 El-Buhâri, el-İmân,22,1,13.

124 Gûrkan Ahmet a.g.e.,s.215.

125 Kur'an-ı Kerim, cf-Tevbe,60.

126 Abdullah Dıraz, Dirâsâtu İslâmiyye,s.41.

127 El-Kasâni, a.g.e.,VII,98.

128 Ed-Dehlevî a.g.e., II,170.

Günümüzde Allâh kelâmını yüceltmek gayesiyle savaşın yapıldığına nadiren şahit oluyoruz. Yapılan savaşların çoğu iktisadi sebeplerle yapılmaktadır. Ayrıca yapılan savaşlarda süper güçlerin ve Avrupa'nın tesirini inkar etmek mümkün değildir. Bu durumlar muvacehesinde islâmiyet, köleliğin yapılacak bir savaş sonunda yeniden ihyasına imkan vermez. Esasen islâmiyet köleliğin ihyasına taraf olmayıp hürriyet taraftarıdır.

II- İnsan Hakları ve Vedâ Hutbesi

Buraya kadar işlediğimiz konuları sünnet de dahil islâm kültürü muvacehesinde işledik. Bu kısımda da aynı meseleleri ve ilgili oldukları diğer konuları derli toplu olarak bir hadisi şerif olan Vedâ hutbesi çerçevesinde beyan edecek, bu arada kısa da olsa insan hakları beyannamesi ile mukayese yapacağız.

Bilindiği gibi batı da ilk yazılı insan hakları sözleşmesi olan "Magna Charta" 1215 tarihinde imzalandı. Ancak uzun ömürlü olmadı. Daha sonraları 1789 tarihinde Fransa'da "Hukuku Beşer" kabul edildi. 1948 tarihinde ise daha mütekamil olan Cihansumül İnsan hakları beyannamesi yayınlandı.¹²⁹ Halbuki islâm aleminde ise bunlardan asırlar önce Hz.Peygamber (s.a.v.) hicretin ilk yıllarında, Medine'de Müslümanlarla Yahudiler arasında ki hakları düzenleyen antlaşma metnini hazırlayıp yürürlüğe koydu. Bu aynı zamanda yeryüzünde yürürlüğe giren ilk anayasadır. Yahudilerle, müslümanların dinleri, kan ve mallarının himayesini teminat altına alan bu belge 47 maddeden ibarettir. Daha çok harp hukuku niteliğinde olan bu metnin¹³⁰ insan haklarıyla mukayesesini başka bir kaleme bırakıyor, bundan daha muhtevalı ve çeşitli hadis mecmualarında yer alan vedâ hutbesini mevzu ediniyoruz.

A, Vedâ Hutbesi :

Vedâ hutbesi, Hz.Peygamber'in kendi devrinde en kalabalık bir topluma karşı söylediği, sıhhat (doğruluk) derecesi yüksek, kıyamete kadar geçerli temel prensipleri ihtiva eden bir konuşmasıdır. Vedâ hutbesinin metni değişik hadis mecmualarında farklı metinler şeklinde yer almıştır. Biz onları birleştirmek ve maddeleştirmek

¹²⁹ Gürkan Ahmet a.g.e.,s.344; BulacAll, İslâm ve İnsan Hakları, s.34, Kitap Dergisi, Ocak 1989,sayı.23.

¹³⁰ Es-Sûheyli a.g.e.,ve maahu es-Sire Libni Hisâm, II,240-242.

suretiyle bir araya topladık. En başa Müslim'in sahihindeki metnini alıyoruz :

Câbir b.Abdillâh'ın bildirdiğine göre, "...Hicretin 10. yılında (Mîladi Mart 632) Hz.Peygamber (s.a.v.) hac yapacağını ilan etti". Onunla hac yapmak için Medine'ye çok halk toplandı. Hepsi de Rasulullâh'a ittiba etmenin çaresini arıyor ve onun gibi amelde bulunmayı arzuluyordu. Böylece sefere çıktık. Zül-Hüleyfe'ye geldik. Bu sırada Esmâ binti Umeyys, Muhammed isimli çocuğunu doğurdu. Rasulullâh'a ne yapayım diye haber gönderdi. Rasulullâh'da, "guslet, bir elbise ile sarın ve ihrama gir" dedi. Müteakiben Rasulullâh (s.a.v.) mescidde namaz kıldı. Sonra el-Kasvâ isimli devesine bindi. Devesi kendisini el-Beydâ düzüne çıkardığı vakit onun önünde gözümün görebildiği kadar binekli ve yaya şahıs gördüm. Bir o kadar sağında, bir o kadar solunda, bir o kadar arkasında vardı. Rasulullâh aramızda bulunuyordu. Kur'an ona iniyor, tevilini de o biliyordu. O ne yaparsa biz de onu yapıyorduk.. Bilahere Arafata vardı. Ve Nemire denilen yerde çadırın kurulduğunu göreyek oraya indi. Güneş zevâle gelince Kasvâ'nın hazırlanmasını emir buyurdu. Ve hayvana semer vuruldu. Müteakiben Urane vadisine geldi. Cemaata hutbe okuyarak¹³¹ şöyle buyurdu :

1- Şüphesiz ki sizin kanlarınız ve mallarınız şu beldenizde, şu ayınızda, şu gününüzün hürmeti gibi birbirinize haramdır.

2- Dikkat ediniz, cahilliyyet işlerine ait her şey ayaklarımın altına konmuştur.

3- Câhiliyyet devrinin kan davaları sakıttır. Bizze ait olan kan davalarından ilk iskat ettiğim dava İbni Rabia İbn el-Hâris'in kan davasıdır. İbn Rabia, Beni Said kabilesinde süt anadaydı. Onu Hüzeyl kabilesi öldürdü.

Devamı Var

¹³¹ Hz.Peygamber (s.a.v.) bu hutbesini, devrinde bir araya gelen en büyük bir topluluğa karşı söylemişti. Bu topluluğun sayısı 114 bine ulaşmıştı. (İbnu's-Salâh Ulümü'l-Hadis s.268). Bu hutbenin râvileri çoktur. Sadece el-Kütübü's-Sitte'nin dışındakilerin sayısı 22 den fazladır. Hutbenin en büyük metni Müslimde yer almıştır. Hatta bazı cümleleri mütevâtir'dir. Meselâ, "Hazır olan gaib olana tebliğ etsin". (El-Kettâni Nazmü'l-Mütenasir, s.25. 10 sahâbi rivâyet etmiştir); "Müslüman elinden, dilinden kimseye zarar gelmeyen kimsedir". (El-Kattâni a.g.e.,s.29,12 sahâbi rivâyet etmiştir); "Çocuk kadına aittir. Zaniye muhrumiyet vardır". (El-Kattâni a.g.e.,s.105.27 sahâbi rivâyet etmiştir); "Vârise vasiyyet yoktur". (aynı eser, s.108. 15 sahâbi rivâyet etmiştir). Buhutbenin râvilerinin sıkları olduğu gibi zayıfları da vardır. Bunlara yer yer işaret edilecektir.

MEMLÜKLÜLERDE SALTANAT DEĞİŞİKLİĞİ USULÜ

Öğr.Gör.Dr.Ali AKTAN

Kelime anlamıyla memlûk "*efendisinin tasarrufu altında bulunan esir*" demek olup, "*erkek köle*" anlamına gelen "*abd*" kelimesinden bazı farklarla ayrılır. Şöyle ki : "*abd*" kelimesinden, ev işlerine bakmakla yükümlü bir hizmetçi anlaşıldığı halde "*memlûk*" kelimesi yukarıdaki kelime manasının yanısıra istilahta : "*harplerde esir düşerek veya tüccarlardan satın alınarak köle olan beyaz insan*"ı ifade etmeye başlamıştır¹. Memlûkler, hükümdar ve emirlerin muhafız birliklerine bağlı olup, meziyetleriyle kendilerini göstermiş ve efendileri tarafından azad edilmiş bir çeşit ücretli askerlerdir. IX. asrın ilk yarısından XIX. asrın başlarına kadar muhtelif değişikliklerle İslâm âleminde mevcudiyetini bildiğimiz memlûkler², Mısır'da kendi isimleriyle anılan Memlûklü Devletini (1250-1517) kurmak suretiyle bu müesseseye çok geniş bir boyut kazandırmışlardır.

Eski Türk hâkimiyet anlayışı hükümdarda Tanrı bağışı bazı vasıfların bulunduğunu ve idare etme hakkının kendisine Tanrı tarafından verilmiş bir hak olduğunu kabul eder. Başka bir deyişle hükümdar Tanrı tarafından kendisine kut (devlet, baht, iyi talih) ve ülüg (kısmet) verildiği için hükümdardır. Buna göre hâkimiyetin kaynağı ilâhî olup, Türk kağanı âdeta göğün yeryüzündeki temsilcisi gibidir. Asya Hun İmparatorluğu zamanından itibaren, bu anlayışın asırlarca Türk devlet idaresinin temel unsuru olarak kaldığı bilinmektedir³.

1 K.Yaşar Kopruman, "Memlûkler" (Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Çağ Yayınları, İstanbul 1987, C.VI,s.433-543), s.433.

2 M.C.Şehâbeddin Tekindağ, "Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı", İ.Ü.Ed.Fak.Yayını, İstanbul 1961, s.21.

3 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. : Bahaeddin Ögel, "Türk Kültürünün Gelişme Çağları", 2bs.,Kömen Yayınları, Ankara 1979, s.220; Osman Turan, "Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi", 3 bs.,Nakışlar Yayınevi, İstanbul 1979, C. I-II,s.168-176; İbrahim Kafesoğlu, "Türk MillîKültürü", Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1983, s.237-238; Reşat Genç, "Karahanlı Devlet Teşkilatı", Kültür Bakanlığı Yayını, İstanbul 1981, s.66-75.

"Kut" un babadan oğula geçip geçmediği hakkında kesin bir şey söyleyemeyeceğiz. Reşat Genç, kendisine "kut" verildiği için hükümdar olan bir kimsedeki bu üstünlüğün irsi olarak çocuklarına da geçtiği görüşündedir⁴. Bahaeddin Ögel ise kut ve devletin hakanlara doğuşla verilmiş olduğunu düşünebilmenin çok zor olduğunu ifade ediyor⁵. "Kut" un babadan oğula geçip geçmemesi bir yana, eski Türk hukûkî kurallarına göre "devlet hanedânın ortak malı" olarak kabul ediliyordu⁶. İslâm öncesi Türk devletlerindeki bu gelenek Karahanlılarda⁷, Büyük Selçuklularda⁸, Türkiye Selçuklularında⁹, İlhanlılarda¹⁰, Anadolu Beyliklerinde¹¹, Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletlerinde¹², kısacası Osmanlılardan önceki bütün müslüman Türk devletlerinde devam etmiştir¹³.

- 4 Reşat Genç, a.g.e.,s.69. "Kut" un irsi olarak babadan oğula geçtiği inancından ötürü, öldürülmeleri halinde hanedân üyelerinin kanlarını dökmek yasaktı. Bkz. : M.Fuad Köprülü, "Türk ve Moğol sülâlelerinde Hanedan Azasının İdamında Kan Dökmenin Memnûyetü", Türk Hukuk Tarihi Dergisi, Ankara 1944, C.I, s.1-9.
- 5 Bahaeddin Ögel, "Türk Devlet Anlayışı", Başbakanlık Basımevi, Ankara 1982, s.223.
- 6 Osman Turan, "Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi", 2 bs., Nakışlar Yayınevi, İstanbul 1980, s.200; Aydın Taneri, "Türk Devlet Geleneği", 2 bs. Töre-Devlet Yayınevi, Ankara, 1981, s.43; Bahaeddin Ögel, "Türklerde Devlet Anlayışı", s.66-67.
- 7 Reşat Genç, a.g.e.,s.194 ve 293; Osman Turan, "Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi", s.334-335.
- 8 Râvendî, "Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr", çev : Ahmed Ateş, TTK Yayını, Ankara 1957, C.I, s.102-103; M.Altay Köymen, "Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi", TTK Yayını, Ankara, 1984, C.II, s.174.
- 9 Osman Turan, "Selçuklular Zamanında Türkiye", 2bs., Nakışlar Yayınevi, İstanbul 1984, s.216.
- 10 Bertold Spuier, "İran Moğolları", çev: Cemal Köprülü, 2 bs., TTK Yayını, Ankara 1987, s.274.
- 11 Osman Turan, "Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi", s.60 ve 201; İ.Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal", 3 bs., TTK Yayını, Ankara 1984, s.132-133.
- 12 İ.Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e.,s.269-270.
- 13 Devletli hanedânın ortak malı sayan bu feodal devlet anlayışı ancak Osmanlılar zamanında değişmiş ve XV. yüzyıldan itibaren merkezîyetçi devlet nizamı, yani paylaşılması asla kabul edilmeyen hâkimiyet anlayışı yerleşmeye başlamıştır. Söz konusu asrın başında Yıldırım Bayezid'in oğulları arasında cereyan eden egemenlik mücadelesi on yıldan fazla sürmüş, sonlarında ise II. Bayezid, kardeşi Cem'in : ülkeyi aralarında iktise bölerek Anadolu'nun kendisine bırakılması yolundaki teklifini şiddetle reddetmiştir. (Merkezîyetçi devlet nizamını sağlayabilmek için Osmanlı sultanlarının her çâyeye başvurduklarını biliyoruz. Daha geniş bilgi için bkz.: Ali Aktan, "Osmanlı Hânedânı İçinde Saltanat Mücadelesi ve Kardeş Katli", Türk Dünyası Tarih Dergisi, Sayı 10, s.7-18; Sayı 11, s.45-56).

Memlûk sultanlarına gelince : bunların saltanata gelmeleri, diğer Türk devletlerindeki gibi irsiyetle ilgili değildir ¹⁴. Çünkü bunların hükümdar ailesine mensub olmak gibi bir üstünlükleri yoktur. Aksine küçük yaşta şu veya bu şekilde satın alınmış olup, kışlada tâlim ve terbiye gördükten sonra uzun yıllar asker olarak görev yapmışlardır. Dolayısıyla bir memlûklü sultanının, askerî ve siyasi başarıları sayesinde, diğer memlûklü emîrleri arasında temâyüz etmiş olmaktan başka bir özelliği yoktur. Başka bir ifade ile Memlûklü sultanları, köklü bir aileye mensub olmadıkları için güçlerini kendilerinden almak zorunda idiler. Saltanatın, hükümdar ailesine ait tabî bir hak olduğu şeklindeki bir kanaatin Memlûklülerde yerleşmemesinde bu özel durumun herhalde büyük tesiri vardır¹⁵.

Memlûklüler saltanatın verâsetle intikaline inanmadıkları için, herhangi bir sultanın vefatından sonra, hükümdarlık makamının nasıl doldurulacağı husûsu çoğu zaman münakaşa konusu olmuştur. Bu sebeble askerî görevlerde ve saray hizmetlerinde yetişerek emîrlîğe kadar yükselmiş olan nüfuz sahibi kişiler, bir memlûklü sultanı öldüğü zaman toplanırlar ve genellikle ilk planda sultanın yerine oğlunu tayin ederlerdi. Ancak bunu, saltanatın miras yoluyla geçtiğine inandıkları için değil, kendi aralarından en kuvvetli olanın ortaya çıkarak rakiplerini etkisiz hâle getirmesine kadar geçici bir çâre olarak gördükleri için yaparlardı. Böyle bir emîr ortaya çıktığı zaman, oğul sultanı azleder ve kendisi sultan olurdu¹⁶.

Kimin hükümdar olacağını tayin etmede merkezde bulunan ümerânın rolü büyüktü. Ancak, Kahire'deki emîrlerin yaptıkları seçimi tanımayıp taşradan muhalefet edenler de çıkabilirdi. Bunlar genellikle Suriye'deki nâib-i saltanalar olup, buradaki bütün nâiblerle

¹⁴ Makrizî, "Kitâbü's-sülûk", C.I/2 (nşr.M.Mustafa Ziyâde), 2 bs., Kahire 1957, s.656, dipnot 2; C.II/1(nşr.M.Mustafa Ziyâde), Kahire 1971, s.65, dipnot 4.

¹⁵ Memlûklü sultanları ile bunların çağdaşı olan Delhi Türk Sultanları arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Çünkü Delhi sultanları da bir hânedânın üyesi olmayıp, iktidara kendi kabiliyet ve gayretleri sayesinde yükselmişlerdir. Tahtta hak iddia edebilmelerinin tek sebebi, kendilerini rakiplerine karşı koruyabilecek güçte olmalarıydı. Her ne kadar Sultan İltutmuş ve Balaban, sultanlığı kendi ailelerinin tekeline sokmak istemişler ise de bunu tam olarak gerçekleştirememişlerdir. Ortaçağ Hindistan'ında tahta geçme belli bir kurala bağlanmamıştı. Sultanın veliahd tayin etmesi âdeti ama, bu arzuya bazan uyulmaz ve başa geçecek kişiyi komutanlar tayin ederlerdi (M.Aziz Ahmet, "Siyasi Tarihi ve Müesseseleriyle Delhi Türk İmparatorluğu", çev: Tansu Say, İstanbul ts., Tercüman 1001 Temel Eser, s.305).

¹⁶ K.Yaşar Kopruman, a.g.e.,s.451.

ve Türkmen beylikleriyle birleşmeleri halinde işi zorlaştırır ve hatta tersine çevirebilirlerdi¹⁷. Meselâ Haleb Nâibi Karasungur, Hama Nâibi Kıpçak ve Trablus Nâibi Esendemür, Baybars el-Çaşnigîr'in (1309-1310) sultan olmasını gönülden tasvib etmediler. Nitekim bir süre sonra diğer ümerâyı da yanlarına alarak isyan etmişler ve Nâsır Muhammed'e tahtını iade etmeye muvaffak olmuşlardır¹⁸.

İlk Memlûklü Sultanı Aybek'in (1250-1257) öldürülmesinden sonra oğlu Nureddin Ali, el-Mansûr lakabıyla sultan ilan edilmişti¹⁹. Fakat henüz onbeş yaşında bir çocuk olan Ali'nin emirlere karşı direnebilmesi ve bu sırada yaklaşmakta olan Moğol tehlikesine karşı ülkeyi koruyabilmesi mümkün değildi. Nitekim bunu bahane eden Nâibü's-saltana Kutuz²⁰, Mısır âyân ve ümerâsının rızasını aldıktan sonra Nureddin Ali'yi hal' etmiş, annesi ve kardeşi Kagan ile birlikte önce Kahire'de bilâhare Dimyat'ta hapsedirmiş, daha sonra da Bizans İmparatoru Laskaris'in ülkesine sürdürmüştür²¹. Kendisi de el-Muzaffer lakabını alarak Memlûklü tahtına çıkmıştır (1259). Buna göre Kutuz, efendisinin oğlunu hal' ederek yerine geçen ilk Memlûklü sultanı olmuştur.

Bir sulkast sonucu Kutuz'u öldürerek yerine geçen Sultan I.Baybars (1260-1277)²² memleketi yirmi yıla yakın idare etmiş, ölümünden sonra yerine geçirilen oğulları Berke (1277-1279) ve Sülemiş'in (1279) saltanatları ise çok kısa sürmüştür. Sülemiş'in yüz günlük saltanatı zamanında Atabeğ Kalavun iyice güçlenerek idareyi ele almış ve bir süre sonra Ümerâyâ sekiz yaşındaki Sultanın yaşının küçüklüğünden bahisle²³ "memleketin, ancak kâmil bir adamla katm olabileceğini"²⁴ söyleyerek tahtı ele geçirmiştir.

Verâset usûlüne inanmadıkları halde, ilk zamanlardan itibaren Memlûklü sultanlarının, herhalde babalık duygusuyla olacak, kendi

17 İ.Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s.296.

18 Makrîzî, a.g.e., C.II/1, s.56 vd.; İbn Tagrıbirdî, "en-Nücumü'z-Zâhire", Kahire ts., C.VIII, s.237-242.

19 Makrîzî, a.g.e., C.I/2, s.405; İbn Tagrıbirdî, a.g.e., Kahire ts., C.VII, s.41.

20 Nâibü's-saltanalar, gördükleri iş bakımından Osmanlılardaki veziriazamlara benzeyip, idâri ve askerî sahada, sultandan sonra en çok yetki ile mücehhez devlet adamlarıdır.

21 Makrîzî, a.g.e., C.I/2, s.417-418; İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C.VII, s.55, 72-73.

22 Makrîzî, a.g.e., C.I/2, s.435-436; İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C.VII, s.102.

23 İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C.VII, s.287.

24 Makrîzî, a.g.e., C.I/2, s.658.

oğullarını vellaht tayin ettiklerine şahid oluyoruz. Sultanın vasiyetine ve vellaht tayini ile ilgili olarak önceden ettikleri yeminlere sadık kalmak için, Memlûklü emirlerinin bunları hükümdar yaptıkları görülüyorsa da bu yolla hükümdar olanların saltanatları uzun sürmemiş ve bir müddet sonra yerlerine büyük emirlerden birisi geçmiştir.

Üç defada toplam 45 senelik saltanatı sırasında, Haçlıları Suriye'den kovmak ve İlanlı tehlikesini bertaraf etmek suretiyle içte ve dışta hürmet kazanmış olan Kalavun'un oğlu Melik Nâsır Muhammed²⁵ Memlûklü sultanları içinde her bakımdan bir istisna teşkil eder²⁶. Muhammed b.Kalavun'un uzun ve başarılı geçen hükümdarlığı, kendisinden sonra 12 Memlûklü sultanının kendi oğul ve torunlarından olmasını sağlamıştır. Bu dönemi Nâsır Muhammed'in oğulları ve torunlarının devri olarak isimlendirmek mümkündür. Burcî memlûklerin kuruluşuna (1382) kadar devam eden bu dönemin en belirgin özelliği, Nâsır Muhammed'in neslinden gelip tahta çıkan sultanların çoğunun çocuk yaşta olmalarıdır. Bu yüzden Ümerânın nüfuzu iyice artmış²⁷ ve sık sık değiştirilen sultanlar emirlerin ellerinde âdeta birer oyuncak durumuna düşmüşlerdir. Nâsır Muhammed'in tek başına 45 yıl sultanlık yapmasına karşılık oğulları ve torunlarından 12 sultanın bu süreyi bile dolduramamış olmaları, Ümerânın ne kadar çok müdahalede bulduklarını göstermeye yeter. Bahrî Memlûkler döneminde (1250-1382) istisnâ olarak hükümdarlık eden Çerkes asıllı tek sultan Baybars el-Çaşnığîr'dir. Kalavun Hânedânına ve Türk Memlûkleri Devletine son veren Sultan Berkuk (1382-1389) ile birlikte saltanat makamı kesin olarak Çerkeslerin eline geçmiştir²⁸.

Bahrî Memlûklerde olduğu gibi, Burcî Memlûklerde de saltanatın babadan oğula geçmesi usûlü yoktu. Buna rağmen ölen sultanların yerine, vasiyetlerine uygun olarak oğullarının saltanata

²⁵ Melik Nâsır Muhammed'in birinci saltanatı 1293-1294, ikinci saltanatı 1299-1309 ve üçüncü saltanatı 1310-1341 yılları arasındadır.

²⁶ İ.Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s.296-297; K.Yaşar Koprıman, a.g.e., s.489.

²⁷ K.Yaşar Koprıman, a.g.e., s.491 Nâsır Muhammed'in oğulları ve torunları, kesintisiz olarak 41 yıl saltanat sürmüşlerdir. Bu süre zarfında Muhammed'in Ebû Bekir, Kûçûk, Ahmed, İsmail, Şaban,Hacı, Salih ve Hasan adlarında 8 oğlu ile (Makrîzi, a.g.e., C.II/2, nşr.M.Mustafa Ziyâde, Kahire 1942, s.546) Muhammed, Şaban, Ali, Hacı adlarında 4 torunu hükümdarlık yapmışlardır.

²⁸ Berkuk hakkında geniş bilgi için bkz.: M.C.Şehâbeddin Tekindağ, "Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı".

getirildikleri görülmektedir. Ancak, babası Sultan Berkuk'tan sonra, iki defada toplam 12 sene saltanat süren Sultan Ferec hariç, bu suretle tahta çıkan diğer memlûklü sultanlarının hemen hepsi birer sene bile tahtta kalamamışlardır. Meselâ Şeyh el-Mahmudî'nin (1412-1421) oğlu Ahmet 7.5 ay²⁹, Zahir Tatar'ın (1421) oğlu Muhammed 4 ay³⁰, Barsbay'ın (1422-1438) oğlu Yusuf 3 ay³¹, Zahir Çakmak'ın (1438-1453) oğlu Osman 1.5 ay³², Aynal el-Alâî'nin (1453-1461) oğlu Ahmet 4 ay³³ sultanlık yaptıktan sonra hal' edilmişlerdir. Sultan Kayıtbay'ın (1468-1496) oğlu Muhammed ise 2 yıl 3 ay dayanabilmiştir³⁴.

Sultan Ferec'in ilk saltanat devresi (1399-1405), Timur'un Suriye seferine rastlar. İkinci saltanat devresi ise (1405-1412) tamamen iç isyan ve karışıklıklarla doludur. Ferec, ümerâ arasındaki rekâbeti önleyebilmek için babasının sağlığında, kendisiyle birlikte sıra ile vellaht tayin edilen kardeşleri Abdülaziz ve İbrahim'i öldürmüştür ise de bu bir işe yaramamış ve ülkenin dört bir yanında karışıklıklar artmaya devam etmiştir. Nihayet, Dimaşk Nâibli Nevruz ile Trablus Nâibli Şeyh el-Mahmûdi birleşerek Ferec'e karşı ayaklanmışlar ve O'nu öldürmüşlerdir³⁵. Daha sonra bu iki emir kendi aralarındaki durum açıklık kazanıncaya kadar, zamanın halifesi el-Müstain Billâh'ı sultan ilan etmişlerdi (1412)³⁶. Nitekim altı ay sonra Şeyh el-Mahmûdi, el-Müstain'i hal' ederek kendisi saltanata geçmiştir³⁷.

Bu örneklerden anlaşılacağı üzere, Burcî Memlûkler devrinde saltanatın irsen babadan oğula geçmesine, Bahrî Memlûkler devrindeki kadar müsamaha gösterilmemiştir. Memlûklülerin son zamanlarında sultanın azledilmesi ve yerine yeni hükümdarın

29 İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C.XIV (nşr.C.Muhammed Muharrız, F.Muhammed Şeltût), Kahire 1971, s.197.

30 İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C.XIV, s.235.

31 İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C.XV (nşr.İbrahim Ali Tarhan), Kahire 1971, s.254.

32 İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C.XVI(nşr.Cemâleddin eş-Şeyyal, F.Muhammed Şeltût), Kahire 1972, s.46.

33 İbn Tagrıbirdî, a.g.e., C.XVI, s.252.

34 İbn İyâs, "Bedâiu'z-zuhûr", C.III (nşr.Muhammed Mustafa), 3 bs., Kahire 1963, s.403.

35 K.Yaşar Koprıman, a.g.e.,s.516.

36 Makrizî, a.g.e., C.IV/1 (nşr. Said Abdülfettah Aşûr), Kahire 1972, s.214; İbn Tagrıbirdî, a.g.e.,C.XIII (nşr.F.Muhammed Şeltût), Kahire 1971s.146-147, 189-190.

37 Şeyh el-Mahmudî hakkında geniş bilgi için bkz.: K.Yaşar Koprıman, "Mısır Memlûkleri Tarihi, el-Melik el-Müeyyed Şeyh el-Mahmudî Devri(1412-1421)", Ankara 1980. (Basılmamış doçentlik tezi).

seçilmesi emirlerin olağan işleri arasına girmişti. Hal'edilecek olan hükümdarın hal' sebepleri hakkında bir hüccet yazılıp imzalandıktan sonra sultana arz edilir ve yenisine biat edilirdi³⁸. Bu dönemde azledilen sultanların çoğu tahtlarının yanısıra hayatlarını da kaybetmişlerdir.

Seyfeddin Kayıtbay'ın eceliyle vefatından sonra yerine geçen oğlu Nâsır Muhammed (1496-1498) iki yıllık bir saltanattan sonra katledilmişti³⁹. Bunun halefi Zâhır Kansu da (1498-1500) sefeği gibi iki seneye yakın hükümdarlık etmiştir. Çıkan bir isyan sırasında kalede muhasara edilince kaçıp gizlenmek zorunda kalmış ve yakalandığında İskenderiye'de hapsedilmek suretiyle öldürülmekten kurtulmuştur⁴⁰. Bilâhare sultanlık eden Canbolat ve Tomanbay, sırasıyla ancak altı ve üç ay iktidarda kaldıktan sonra hem sultanlıklarından hem de hayatlarından olmuşlardır⁴¹.

Belki bundan dolayı tecrübeli emirler hükümdarlık makamına gelmekten çekinmeye başladılar. Mesela Kansu Gavri emirlerin en güçlüsü olmasına rağmen, sultan olmamakta direnerek ağlamış, fakat emirler kendisini âdeta sürükleyerek tahta çıkarmışlardır (1501)⁴².

Yavuz Sultan Selim'e karşı Merc-ı Dâbık'ta çok ağır bir yenilgiye uğrayan Sultan Gavri savaş alanında hayatını yitirmiş, hazine ve ordunun ağırlıkları Osmanlıların eline geçmişti. Suriye'deki Memlûklü hâkimiyeti sona erdiği gibi Yavuz Mısır'ı fethetmeye hazırlanıyordu. Bu şartlar altında kimse Memlûklü tahtına çıkmayı istemiyordu. Nitekim kendisine sultanlık teklif edilen Tomanbay, hazinede askere maaş verecek kadar bile para bulunmadığını, Osmanlılar Mısır'a saldırmaya hazırlandıkları halde Memlûklü komutanlarının yeni bir sefere istekli görünmediklerini, sultan olduğu takdirde bir süre sonra ümerânın kendisini tahttan indirip İskenderiye'de hapsedeceklerinden korktuğunu söyleyerek bu teklifi kabul etmedi⁴³. Ülke 50 gün kadar sultansız kaldı. Nihayet, zamanının sözü dinlenir kişilerinden olan Şeyh Suûd Ümerâya, her konuda

38 İ.Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e.,s.298, dipnot 1.

39 İbn İyâs, a.g.e., C.III, s.401.

40 İbn İyâs, a.g.e., C.III, s.436, 441-442.

41 İbn İyâs, a.g.e., C.III, s.463,477.

42 İbn İyâs, a.g.e., C.IV (nşr.Muhammed Mustafa), 2 bs., Kahire 1960, s.4.

43 İbn İyâs, a.g.e., C.V (nşr.Muhammed Mustafa), 2 bs., Kahire 1961, s.103.

Tomanbay'a itaat edip yardımcı olacaklarına dair Kur'an'a el bastırmak suretiyle Tomanbay'ı sultan olmaya razı etti⁴⁴. 11 Ekim 1516 tarihinde Memlûklü tahtına çıkarılan Tomanbay'ın, sultan olmak istememekte ne kadar haklı olduğunu zaman göstermiştir. Zira Tomanbay 267 senelik Memlûklü devletinin yıkılışını durduramadığı gibi kendisi de idam edilerek ortadan kaldırılmıştır (13 Nisan 1517).

Sonuc :

Bahrî Memlûkler zamanında (1250-1382) 24 sultan hüküm sürmüş olup bunlardan 17 tanesi Kalavun Hânedânındandır. Bu dönemde ülke bir asır boyunca Sultan Kalavun, oğulları ve torunları tarafından idare edilmiştir. Ancak bu durum memlûklerin, saltanatın miras yoluyla geçtiğine inanmalarının bir sonucu değil, o günkü şartların ortaya çıkardığı istisnâî bir durumdur. Nitekim Melik Nâsır Muhammed hâriç, Kalavun'un oğulları zamanında Ümerânın etkinliği çok fazla idi. Burcî Memlûklerde ise (1382-1517) 23 sultandan, babalarından sonra bu makama gelenlerin sayısı sekizdir. Öteki sultanlar arasında önemli bir kan bağı yoktur. Başka bir ifade ile saltanat makamı herhangi bir sultanın ailesinin tekeline girmemiştir. Buna göre Memlûklülerde saltanatın bir miras konusu olarak kabul edilmediğini söyleyebiliriz. Bizce bunun en önemli sebebi, sultanın köken itibarıyla Memlûklü komutanlarıyla aynı olmasıdır.

Memlûklü Sultanları (*)

A. Bahrî Memlûkler

1. 1250 İzzeddin Aybek
2. 1257 Nüreddin Ali
3. 1259 Seyfeddin Kutuz
4. 1260 Rükneddin Baybars el-Bundukdârî
5. 1277 Nâsırüddin Muhammed Berke Han
6. 1279 Bedreddin Sülemiş
7. 1279 Seyfettin Kalavun
8. 1290 Selahaddin Halil
9. 1293 Nâsırüddin Muhammed b.Kalavun (birinci saltanatı)

⁴⁴ İbn İyâs, a.g.e., C.V, s.104.

(*) İsimleri italik harflerle yazılmış olan sultanlar bir önceki sultanın oğlu veya kardeşidir.

10. 1295 Zeyneddin Ketboğa
11. 1297 Hüsameddin Lâçin
12. 1299 Nâsirüddin Muhammed b.Kalavun (ikinci saltanatı)
13. 1309 Rükmeddin Baybars el-Çâşnigir
14. 1309 Nâsirüddin Muhammed b.Kalavun(Üçüncü saltanatı)
15. 1340 Seyfeddin Ebü Bekir
16. 1341 Alâaddin Küçük
17. 1342 Şihâbüddin Ahmed
18. 1342 İmâdeddin İsmail
19. 1345 Seyfeddin Şaban
20. 1346 Zeyneddin Haç
21. 1347 Bedreddin Hasan (birinci saltanatı)
22. 1351 Selahaddin Salth
23. 1354 Bedreddin Hasan (ikinci saltanatı)
24. 1361 Selahaddin Muhammed
25. 1363 Zeyneddin Şaban
26. 1376 el-Mansür Ali
27. 1382 Zeyneddin Haç (birinci saltanatı)

B. Burci Memlûkler

1. 1382 Seyfeddin Berkuk (birinci saltanatı)
2. 1389 Zeyneddin Haç (ikinci saltanatı)
3. 1390 Seyfeddin Berkuk (ikinci saltanatı)
4. 1399 Zeyneddin Ferec (birinci saltanatı)
5. 1405 İzzeddin Abdülaziz
6. 1405 Zeyneddin Ferec (ikinci saltanatı)
7. 1412 Müstâin Billâh el-Abbâs (aynı zamanda Abbasi Halifesi)
8. 1412 Seyfeddin Şeyh el-Mahmudi
9. 1421 Ebu's-sâdât Ahmed
10. 1421 Seyfeddin Tatar
11. 1421 Nâsirüddin Muhammed b.Tatar
12. 1422 Seyfeddin Barsbay
13. 1438 Cemâleddin Yusuf
14. 1438 Seyfeddin Çakmak
15. 1453 Fahreddin Osman
16. 1453 Seyfeddin Aynal
17. 1461 Şihâbüddin Ahmed
18. 1461 Seyfeddin Hoşkadem
19. 1467 Ebu'n-nasr Yelbay

20. 1467 Ebû Said Temürboğa
21. 1468 Seyfeddin Kayıtbay
22. 1496 *Nâsrüddin Muhammed b.Kayıtbay*
23. 1498 Ebû Said Kansu
24. 1500 Ebu'n-nasr Canbolat
25. 1501 Ebu'n-nasr Tomanbay I.
26. 1501 Ebu'n-nasr Kansu el-Gavri
27. 1516 Ebu'n-nasr Tomanbay II.

ME'ALİMÜT - TENZİL¹ ve TEFİRUL - KUR'AN-İL - 'AZİM²
TEFİRLERİ ÜZERİNE BİR MUKAYESE

Dr. Ali EROĞLU
Atatürk Üni.
İlahiyat Fakültesi
Tefsir Öğr.Gör.

İnsanların değişik mizaç ve kabiliyetlerde yaratıldığı bir gerçektir. Bilgi, kültür ve kazandıkları tecrübeler de aynı seviyede değildir. İmkanları da aynı değildir. Bu sebeple, yazarak meydana getirdikleri eserler birbirinden farklıdır. Eserlerini vücuda getirirken de değişik metodlar uygulamışlardır. İşte aynı konuda telif edilen iki eserin mukayesesi bu bakımdan önemlidir. Belki böylece metod farkları ortaya çıkacak ve orjinal tarafları daha iyi anlaşılacaktır. Biz de bu maksatla başlıkta isimlerini verdiğimiz iki tefsirin mukayesesini

¹ Bu eserin yazarı, Ebü Muhammed Hüseyin İbn Mes'ud el-Bağavi el Ferrâ veya İbnü'l-Ferrâ'dır. Bağavi, Hicri 433'de Horasan'ın Bağ veya Bağşür adı verilen küçük bir kasabasında dünyaya gelmiştir. Bu kasabaya nisbetle kendisine Bağavi denmiştir. Şerhu's-sünne adlı eserini yazdıktan sonra da Muhy'l-sünne lakabıyla meşhur olmuştur. Diğer meşhur bir lakabı da el-Ferrâ'dır. Çocukluğu ve ilk tahsili hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımız Bağavi, muhtemelen doğduğu Bağşür kasabasında yetişmiş devrin ilim merkezlerinden biri olan Merverrüz'a göçmüş, daha sonra ilim tahsili için Horasan'ın bir çok şehrini dolaşmış, zamanın meşhur alimlerinden tefsir, fıkıh, hadis ve emsali bir çok ilmi tahsil etmiştir. Kendisini yettiren Bağavi, Merverrüz'da bir tedaris meclisi kurmuş, tefsir, hadis ve fıkıh okutmuştur. Tefsir, hadis, fıkıh ve kiraat konularında bir çok eser telif etmiştir. Eserlerinde Arapça ve Farsça olmak üzere iki ayrı dil kullanmıştır. Eserlerini pek sade ve anlaşılır bir dille kaleme almıştır. Bağavi, muttaki, zahid, ilim aşığı, inancı düzgün, itikatta ehl-i sünnet fıkıhta Şafii mezhebine mensub büyük bir alimdir. Hicri 516 yılında vefat etmiştir. (Geniş bilgi için bkz. Eroğlu, Ali, el-Bağavi, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu, (Basılmamaşı Doktora Tezi) Erzurum-1987, s.21-86.

² Bu eserin yazarı İmadu'd-Din Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesir el-Kureşî, ed-Dımaşki (H.701-774/M.1301-1372) Şafii fakihlerinden büyük bir alimdir. ez-Zehabi, el-Mizzî (ö.H.742/M.1341), İbn Teymiyye gibi meşhur alimlerden ilim tahsil etmiştir. Tefsir, hadis ve tarih ilimlerinde mütehasıs olmuş ve bu arada bir çok eser telif etmiştir (Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hacer Ahmed İbn Ali el-Askalani, ed-Dürrü'l-Kamîne, Tahkik, Muhammed Seyyid Câdu'l-Hak, Mısır-1966, Cilt 1/394-400; İbnü'l-İmâd Abduhayyel-Hanbeli, Şezârâtü'z-zeheb, Kahire-1350 h., IV/231-232, eş-Şevkânî, Muhammed İbn Ali, el-Bedru't-Tall, Kâhire-1348, I/153, ed-Dâvûdi, Şemsü'd-Din Muhammed İbn Ali, Tabakatü'l-Müfessirin, Kahire-1932 (1972), I/110-112).

maksatla başlıkta isimlerini verdiğimiz iki tefsirin mukayesesini yapacağız. Konunun daha iyi anlaşılmasını sağlar düşüncesiyle, önce her iki tefsirde uygulanan tefsir metodlarını özlü bir şekilde sunmaya çalışacağız.

Me'limu't-tenzil'in Tefsir Metodu

Me'âlim meşhur rivayet tefsirlerinden biridir. Bu eser, başta Ebû İshâk es-Sa'lebi (ö.h.427/m.1035)'in el-Keşf ve'l-Beyân'ı olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh, kıraat, siyer, sarf, nahiv ve lügata dair te'lif edilen bir çok eserden istifade edilerek, vücuda getirilmiştir. Akli ve nakli tefsir bir araya cem edilmiştir. Nakledilen görüşler, olduğu gibi kabul edilmeyip tenkid ve tercihlere, zaman zaman, yer verilmiştir. Görüşler arasında tercihler yapılmıştır. Kur'ân ayetleri, kelime kelime, cümle cümle ele alınıp tefsir edilmiş, Kur'ân'ın Kur'ân'la, Kur'ân'ın sünnetle tefsirine önem verilmiştir. Mümkün mertebe haberlerin sihhatine dikkat edilmiş, daha ziyade sahih haberlere yer vermeye çalışılmıştır. Gerek tefsirin mukaddimesinde ve gerekse ayetlerin tefsiri yapılırken verilen isnatlar hemen hemen sahih ve sağlamdır. Bunun yanında Muhammed İbn Sâib el-Kelbi (ö.h.146/m.763)'nin tefsiri başta olmak üzere, bazı zayıf isnatlı haberlerin bu tefsirde yer almış olması da, bir hakikattir. Ancak bazan bu haberlerin zayıflığına dikkat çekilmiştir. Bazan da sihhat durumları açıkça belirtilmemiştir. Ancak isnad zincirleri verilmiştir. Bu durum bir bakıma müellifini sorumluluktan kurtarmıştır. Ebû İshâk es-Sa'lebi ve el-Vâhidi (ö.h.468/m.1076)'nin tefsirlerinde, her sûre'nin fazileti ile ilgili nakletmiş oldukları Übeyy İbn Ka'b'a nisbet edilen mevzu hadisler bu kitaba alınmamıştır. Yer yer tenkid edilip red edilen isrâîlî haberler mevcut ise de, bu haberlerin sadece bir kısmı tenkide tabi tutulmadan nakledilmiş, diğer bir kısmı ise kitaba alınmamıştır. Müteşabih ayetler te'vil edilmekten sakınılmış bu konuda selef'in görüşü benimsenmiştir. Daha çok mütevatir kıraatlara yer verilmiş ve kıraatların tevcihati yapılmıştır. Fıkıh meseleler Şâfi mezhebine göre ele alınmış, mezheb taassubu güdülmemiştir. İtikadda ehl-i sünnet mezhebi, bilhassa Allah'ın sıfatları konusunda selef mezhebi'nin görüşleri benimsenmiştir. Kur'ân kelimelerinin lügat manaları ve ayetlerin t'rabları üzerinde teferruata dalınmamış, ihtiyaç hasıl oldukça lügata ve nahve başvurularak, bu yönden ayetlerin durumu t'zaha çalışılmıştır³.

³ Bkz.Eroğlu Ali, a.g.e., s.86-270.

Ibn Kesir'in Tefsir Metodu

Bu eser de rivayet tefsirlerinin en meşhurlarından biridir. Bu konuda, et-Tâberî (ö.h.310/m.)'nin "*Câmi'u'l-Beyân'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*" adlı eserinden sonra ikinci tefsir olarak kabul edilir⁴.

Ibn Kesir, tefsirine rivayet tefsirinin önemi gibi konuları ihtiva eden bir mukaddime yazmıştır. Bu mukaddimenin mühim bir kısmını hocası İbn Teymiyye (ö.h.728/m.1328)'nin, "*Mukaddime fi Usûl't-Tefsir*" adlı eserinden aynen nakletmiştir⁵.

Ibn Kesir, bu mukaddimede anlattığı usûle göre, âyetlerin tefsirini yapar. Tam mana ifade eden âyet veya âyetleri yazdıktan sonra, veciz ve kolay ibarelerle âyetleri tefsir eder. Şayet mümkünse, tefsirini yaptığı âyeti ve âyetleri başka âyetlerle açıklamaya çalışır. İmkân nisbetinde murad olan mana ortaya çıkuncaya kadar, âyetler arasında mukayeseler yapar, yaptığı bu uygulamaya Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri denir ki bu konuya en fazla ehemmiyet veren, tefsirlerden biri olduğunda şüphe yoktur. Kur'an'la Kur'an'ın tefsirini bitirdikten sonra, ilgili merfû hadisleri sıralar, delil olabilecek veya olamayacak olanları gösterir, müteakiben selef müfessirlerinin izahlarına yer verir.

Ibn Kesir, naklettiği her haberi, her görüşü olduğu gibi kabul etmez. Naklettiği haberleri tahrir eder, değerlendirmesini yapar. Sahih olup olmadıklarını belirtir. Bütün bu hususlarda titizlik gösterir. Kendinden önce gelen müfessirlerden nakiller yaparak, rivayet tefsirine giren israilî haberlere dikkat çeker; bazan kısa keserek, mezkûr haberlerden sakındırmağa çalışır. Bazan da akla ve nassa uyup uymadıklarını açıkça belirtir. Zaman zaman da fihhi münakaşalara girdiği ahkâm âyetlerini tefsir ederken müctehidlerin görüş ve delillerini açıkladığı, ama mezhep taassubuna sahip olmadığı görülür⁶.

⁴ ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, et-Tefsir ve'l-Müfessirün, 1/244.

⁵ Karşılaştırınız: İbn Teymiyye Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin İbn Abdî'l-Halîm, Mukaddime fi Usûl'd-Tefsir, Kuveyt-1972, S.93-119; İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, Mısır-Tarihsiz, 1/3-6.

⁶ ez-Zehebî, a.g.e., 1/244-245; Cerrahoğlu, İsmail, İbn Kesir ve Tefsiri, Ankara Ünl. İlahiyat Fak.Dergisi, Ankara-1981, XXV/45-71.

Bu Mukayesenin Amacı

Bu tefsiri incelediğimizde, İbn Kesir'in kendisinden önce tefsirde, özellikle rivayet tefsirinde temayüz etmiş müfessirlerin eserlerini incelediğini; bu eserlerden istifade ettiğini; araya giren zaman fasılası boyunca, gelişen ilmi usullerin ışığı altında, önceki müfessirlerin yapmış oldukları ilmi hatalara dikkat çektiğini de⁷ açık seçik bir şekilde müşahade ettiğimizi söylemeliyiz. İşte İbn Kesir tefsirini Me'âlim ile mukayese etmemizin başlıca sebebi, müellifin iyi bir tarihçi ve muhaddis olması; haberleri dikkatli ve titiz bir şekilde tenkid süzgecinden geçirmiş olması; geçmiş müfessirlerin yaptıkları ilmi hatalara dikkat çekmesi; ayrıca zamanına kadar gelişen rivayet tefsirinin durumunu aksettirmesidir.

Bu mukayesenin bir başka sebebi de, her iki tefsirin daha ziyade nakli tefsire ehemmiyet vermiş olmasıdır. Ancak İbn Kesir Tefsiri, yukarıda belirttiğimiz gibi, zamanına kadar gelişen ilmi tecrübenin bir sonucu olarak, daha sağlam ve daha tertipli bir tefsirdir. Çünkü İbn Kesir kendinden önce yazılan tefsirlerden nakillerde bulunmaktadır. Yaptığı bu nakiller, o eserleri tetkik ettiğini, gelişen ilmi usullerin ışığı altında, değerlendirmeler yaparak daha önce yapılan ilmi hataları tesbite çalıştığını göstermektedir. Bu bakımdan onun tefsiri Me'âlim'den daha farklı özelliklere sahiptir.

Yaptığımız bu kısa açıklamadan sonra, genel hatlarıyla her iki tefsirin mukayesesini yapmağa çalışalım :

A- KAYNAKLARI BAKIMINDAN

Her iki tefsirin müşterek kaynakları olmakla birlikte, İbn Kesir daha muahhar olduğu için farklı kaynaklardan istifade etmiştir. Bir kere başta el-Bağavî olmak üzere, İbn Attıyye (ö.h.542)⁸, ez-Zemahşerî (ö.h.538/m.1143)⁹, er-Razî (ö.h.610)¹⁰, el-Kurtûbî (ö.h.671/m.1272)¹¹ gibi müfessirlerin tefsirleri, İbn Kesir'in istifade ettiği kaynaklardandır. Halbuki, yukarıda belirttiğimiz gibi, el-Bağavî İbn Kesir'den yıllar önce yaşamıştır. O bakımdan daha farklı

7 Yaptığı tenkidler için bkz.İbn Kesir, Tefsir, I/46,61,89,98,151; III/25; IV/250,307,574.

8 İbn Kesir, Tefsir, I/49,107,291.

9 İbn Kesir, a.g.e., I/28,37,38,39,46,100,101.

10 İbn Kesir, a.g.e.,I/61,62,89,94,98.

11 İbn Kesir, a.g.e., I/49,61,72,89,94.

kaynaklardan istifade etmiştir.

İbn Kesir, el-Bağavi'den yaptığı nakillerin çoğunu benimsemiş¹² pek az bir kısmını da "bu bakımdan, bu hadis'in isnadı zayıfır"¹³, "Allah daha iyi bilir ya, bu haberin sihhati tartışılabilir"¹⁴ ve "(bu haber), bu lafızla bilinmemektedir"¹⁵ şeklinde ifadelerle tenkidî ihmal etmediğini tesbit ettiğimizi söylemeliyiz. Şunu da belirtelim ki, el-Kelbi ve es-Sa'lebi, her iki tefsirin müşterek kaynaklarıdır. Ancak el-Bağavi, mezkûr müfessirlerden daha ziyade yararlanmışır¹⁶. Halbuki İbn Kesir, hemen hemen her âyetin tefsirinde, et-Taberi'den¹⁷ nakillerde bulunmaktadır. Onun için diyebiliriz ki en çok istifade ettiği müfessir et-Taberi, görüşlerine en az yer verdiği müfessirler ise el-Kelbi¹⁸ ve es-Sa'lebi'dir¹⁹.

B- RİVAYET TEFSİRİ BAKIMINDAN

Daha önce belirttiğimiz gibi, İbn Kesir tefsirinin mukaddimesinde, tesbit ettiği usûle sadık kalıp, önce tam mana ifade eden âyet ve âyetleri yazarak, kısa ve kolay ifadelerle tefsir eder. Ardından varsa, manalandırdığı âyeti veya âyetleri diğer âyetlerle açıklamaya çalışır. Daha sonra ilgili merfu hadisleri ve selef tefsirlerini nakleder. Bu uygulamayı imkân nisbetinde yapmağa çalışır. Kuvvetli ve zayıf görüşleri belirtir, tercihlerde bulunur. Yaptığı bu uygulama, el-Bağavi'den daha tertipli ve düzenlidir. Yapılacak mukayesede görüleceği gibi, zaman zaman el-Bağavi'den daha ziyade haberlere yer vermektedir :

Misal 1- Bakara sûresinin "Ey İsrailoğulları size verdiğim nimetimi ve sizi âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın" meâlindeki 47. âyetini tefsir ederken şöyle der :

"Yüce Allah (bu âyet-i kertmede), İsrailoğullarına, daha önce atalarına verdiği nimetleri, ayrıca onları, Peygamberler gönderip,

¹² İbn Kesir, a.g.e., I/291; III/230,468,565; IV/18,464,471,497.

¹³ İbn Kesir, a.g.e., IV/307.

¹⁴ İbn Kesir, a.g.e., IV/250.

¹⁵ İbn Kesir, a.g.e., aynı yer.

¹⁶ Eroğlu, Ali, el-Bağavi, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu, s.91-103.

¹⁷ İbn Kesir, a.g.e., I/17,18,20,21,22,23,36,37,40; I/3,8.

¹⁸ İbn Kesir, a.g.e., I/291,516,573; III/223; IV/507,510.

¹⁹ İbn Kesir, a.g.e., I/396; IV/508,574.

Kitaplar indirerek, muasırları satır ümmetlere üstün kıldığını hatırlatmaktadır. Nitekim Yüce Allah diğer bir âyette : "Andolsun biz, onları bilerek, âlemlere üstün kıldık"²⁰, bir başka âyette de : "Hani Musâ kavmine şöyle demişti : Ey kavmin Allah'ın size olan nimetini hatırlayın; Zira O aranızda peygamberler var etti, sizi krallar yaptı ve size dünyalarda hiç kimseye vermediğini verdi"²¹ buyurmaktadır. Ayrıca Ebû Ca'fer er-Razî, Rebî İbn Enes'den, o da Ebu'l-Âlîyye'den, Yüce Allah'ın "Biz sizi âlemlere üstün kıldık" sözü hakkında, Ebu'l-Âlîyye'nin şöyle dediğini nakleder : Muasırlarına üstünlükleri, kendilerine kitap ve peygamber (gönderilmesi) ve hükümlerlik verilmesi sebebiyledir. Çünkü her devrin bir devranı vardır. Bunun benzeri bir rivayet de Mucâhid, Rebî İbn Enes, Katâde, İsmâ'il İbn Ebî Hâlid'den yapılmıştır. Bu âyetin de, mezkûr manaya yorumlanması gerekir. Yoksa bütün insanlardan üstün olmaları söz konusu değildir. Çünkü bu Ümmet (Hz. Muhammed'in ümmeti), İsrailoğullarından daha faziletlidir"²².

Görüldüğü gibi, İbn Kesir, âyeti kısaca tefsir etmekte ve verdiği manayı takviye etmek, âyetin manasını daha da vuzûha kavuşturmak maksadıyla diğer iki âyeti delil olarak irâd etmektedir. Böylece tefsir ettiği âyette geçen "Nimet" in nelerden ibaret olduğunu tesbit etmektedir. İsrailoğulları'nın muasırlarından üstün olmalarına, verilen nimetleri sebep göstermektedir. el-Bağavî ise, aynı âyeti tefsir ederken başka âyetlerden delil getirmez, sadece âyetle ilgili kendi tefsirini verir, selef müfessirlerinden nakillerde de bulunmaz²³.

Misal 2- يا بني اسرا، هل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم
علي العالمين. و اتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعه
ولا يوخذ منها عدل ولا هم ينصرون.

"Yüce Allah (bu âyet'de) İsrailoğullarına önce nimetini sonrada kıyamet günü başlarına gelecek ebedî azabı hatırlatarak şöyle buyuruyor : "Öyle bir günden korkun ki -kıyamet gününü kastediyor- (o günde) hiç bir kimse, hiçbir kimseye fayda vermiyecek". Nitekim Yüce Allah "Günahkâr hiç bir kimse, bir başkasının günahını yüklenmez"²⁴," O gün bunlardan her birinin kendine yeter bir işi

²⁰ Duhan sûresi : 32.

²¹ Maide sûresi : 20.

²² İbn Kesir, a.g.e., 1/88-89.

²³ Karşılaştırmak için bkz. el-Bağavî Hüseyin İbn Mes'ud el-Ferra, Me'âlimu't-Tenzil (Me'âlim) Bombay-1926, 1/25.

²⁴ Fatır sûresi : 18.

(derdi, belası) vardır"²⁵, "Ey insanlar Rabbiniz'den korkun. Ne babanın evladına, ne de bizzat evladın babasına hiç bir fayda vermeyeceği günden sakının"²⁶ diye buyurmaktadır. İşte bu, baba ile oğulun bir birine fayda sağlamıyacağını en açık bir şekilde anlatan yerlerden biridir.

"(Ogün) kimsenin şefâati kabul edilmez". Yani kâfirlerin şefâati kabul edilmez. Nitekim Yüce Allah : "Artık onlara şefâatçıların şefâati fayda vermez"²⁷ diye buyurmaktadır. Ayrıca Yüce Allah, bir başka âyette Cehennem ehlinde hikâye ederek "Şimdi artık bizim ne şefâatçımız var, ne de samimi bir dostumuz"²⁸ diye buyurmaktadır²⁹.

İbn Kesir, burada âyetin tefsirine kısaca işaret ettikten sonra, âyeti cümle cümle ele alarak diğer âyetler ile tefsir etmektedir. Âyetin ilk cümlesini, delil olarak getirdiği diğer üç âyetle takviye, ayrıca hiç bir kimsenin bir başkasının günahı ile sorumlu olmayacağı ve kendi derdi ile başbaşa kaldığından başkasına faydası dokunmayacağı manalarını da taşıdığını göstermeye çalışır. Âyetin diğer cümlesine "İnkârcuların şefâati kabul edilemez" manasını verir. Verdiği bu manayı, diğer âyetleri delil getirerek, açıklamaya çalışır. Halbuki el-Bağavî aynı âyeti kelime kelime tefsir eder, yaptığı bu tefsir için diğer âyetlere müracaat etmez³⁰.

Misâl 3- Bakara sûresinin "Böylece sizi orta bir ümmet yaptık ki, insanlara şahit olasınız. Peygamber de size şahit olsun" meâlindeki 143. âyetini şöyle tefsir eder :

"Yüce Allah, bu âyette buyuruyor ki, şüphesiz sizi İbrahim'in kiblesine döndürdük. Onu, sizin için kible olarak seçtik. Çünkü sizi, ümmetlerin en hayırlısı kılacağız. Sonunda diğer bütün ümmetlere şahitler olacaksınız. Zira onların hepsi sizin üstünlüğünüzü kabul edecektir".

"(Bu âyette geçen) الوسط , "en ıyt" ve "en üstün" manasındadır.

²⁵ Abese sûresi : 37.

²⁶ Lokman sûresi : 33.

²⁷ Müddesir sûresi : 48.

²⁸ Şu'ârâ sûresi : 100-101.

²⁹ İbn Kesir, Tefsir, I/89.

³⁰ Krş. için bkz. Me'âlim, I/25.

Nitekim "Kureyş, nesep ve yurt bakımından Arapların -avsatı- en üstünüdür" denilir ki, bu en üstünü demektir. Şu da söylenir : Hz.Peygamber (S.A.V.) kavminin içinde "vasat" idi. Bu, kavminin nesepce en şerefli idi, demektir. Ayrıca bir çok sahih hadiste mevcüd olduğu gibi, en faziletli namaz olan Salat-ı Vusta³¹-ki ikindi namazıdır- da aynı manaya gelmektedir (Yani namazların en faziletlisi).

"Allah (C.C.), bu ümmeti, en üstün kılmıştır. Onun için de, dinlerin en mükemmelini, yolların en açığını ve en doğrusunu ona nasib etmiştir. Nitekim Yüce Allah, "O, sizi seçti ve babanız İbrahim'in dini gibi, dinde size hiç bir güçlük yükledi. O (Allah) bu Kur'an'dan önce (ki kitaplarda) da, bu (Kur'an) da da size "müslümanlar" adını verdi ki, peygamber size şahit olsun, siz de insanlara şahit olasınız"³² diye buyurmaktadır.

Ayrıca Hz.Peygamber ve ümmetinin şahitlik yapacağına dair diğer bir delil de şudur : İmam Ahmed der ki, bize Veki', A'meş'ten o da Ebû Sâlih'ten, Ebû Sa'id'in şöyle dediğini haber verdi : Resûlullâh (S.A.V.) buyurdu ki : Kıyamet gününde Nuh (A.S.) çağrılacak ve kendisine risâletini tebliğ ettin mi diye sorulacaktır. O da, tebliğ ettim diye cevap verecektir. Sonra Nuh'un kavmi çağrılıp, Nuh size tebliğde bulundu mu diye sorulacak, onlar da cevaben bize hiç bir uyarıcı gelmedi, kimsede bir şey getirmedi diyecekler. Tekrar Nuh'a, sana kim şahitlik edecek diye sorulacak. O da Muhammed (A.S.) ve ümmeti, diye cevap verecektir. Hz.Peygamber, işte "Sizi böylece orta bir ümmet yaptık" âyetinin tefsiri budur, buyurur ve ilave eder : "Vasat", adlı demektir. Sonra sizler çağrılırsınız, risâletini tebliğ ettiğine dair Nuh (A.S.)'a şahitlik edersiniz. Ardından ben de sizin (doğru söylediğinizde) şahitlik ederim. Bu hadisi, el-Buhari, et-Tirmizi, en-Nesei, İbn Mâce çeşitli tarıklarla A'meş'ten rivayet etmişlerdir³³.

Burada kısaca âyet tefsir edilmiş ve "Vasat" kelimesinin manası tesbit edilmiştir. Sonra da yapılan tefsiri, takviye için bir başka âyet ile farklı tarıklardan sekiz ayrı merfu hadis delil olarak getirilmiştir. Delil olarak getirilen haberlerin ayrı ayrı tahriri yapılmıştır. Biz sadece bir tanesini misâl olarak aldık. Halbuki Me'âlimde, aynı âyetle ilgili 'Ata'nın tefsiri verilmekte, âyette bahsedilen şahitliğin nasıl olacağı

³¹ Bakara sûresi : 238.

³² Hac sûresi : 78.

³³ İbn Kesir, Tefsir, I/190-191.

temsili bir şekilde izah edilmektedir. Yapılan bu izahı te'yd etmek için Ebû Sa'id el-Hudri'den bir hadis³⁴ nakletmektedir³⁵. Değişik bir lafızla rivayet edilen bu haber, İbn Kesir tefsirinde yoktur.

İbn Kesir, Rahman sûresinin "İylligin karşılığı yalnız tyilik degil midir ?"³⁶ meâlindeki âyetini tefsir ederken de, aynı metodu uygulamaktadır³⁷. Yalnız burada naklettiği hadisi aynen el-Bağavi'den nakletmiştir. Fakat el-Bağavi, aynı âyeti tefsir ederken İbn Kesir'den farklı olarak âyetlerden şahit getirmez. Sadece İbn Abbas'ın âyetle ilgili tefsirini nakleder³⁸.

Misâl 4- انا ارسلناك بالحق بشيرا ونذيرا

"Şüphesiz biz seni müjdeleyici ve korkutucu olarak hak ile gönderdik"³⁹ âyetini tefsir ederken şöyle der :

"İbn Ebi Hatim der ki... İkrime, İbn Abbas'tan Hz.Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivayet etti : "Şüphesiz biz seni müjdeleyici ve korkutucu olarak hak ile gönderdik" âyeti bana indirildi. Yani Cennet'le müjdeleyici, Cehennem'den korkutucu olarak"⁴⁰.

İbn Kesir, burada âyetin tefsiri ile ilgili sadece bir hadis nakletmekle yetinir. Bu hadis, ayette mutlak olarak zikredilen بشيرا ve نذيرا kelimelerini Cennet ve Cehennem ile kayıtlamaktadır.

Halbuki el-Bağavi, ayette geçen بالحق kelimesinin hangi manalara geldiğini İbn Abbas, İbn Keysân ve Mukâtil'den nakiller yaparak tesbite çalışır⁴¹.

İbn Kesir Âl-ı İmrân sûresinin "Kim ki Cehennem ateşinden kurtarılır da Cennet'e sokulursa, işte o kurtuluşa ermiştir" meâlindeki 185. âyetini tefsir ederken de, âyetin tefsiri ile ilgili merfû

34 el-Buhâri, Muhammed İbn İsmâ'il, el-Câmiu's-Sahih (Sahhu'l-Buhâri) l'tisâm, 19, İstanbul-1975, VII/156.

35 Me'âlim, 1/54,55.

36 Rahmân sûresi : 60.

37 İbn Kesir, a.g.e., IV/278.

38 Bkz.Me'âlim, IV/116.

39 Bakara sûresi : 119.

40 İbn Kesir, Tefsir, 1/162.

41 Me'âlim, 1,47,48.

hadisleri nakletmekle yetinmiştir⁴². el-Bağavî ise, aynı âyeti tefsir ederken, el-Hasanu'l-Basrî ve Katâde'nin tefsirleri yanında, bir kısmını el-Buhârî⁴³ ve Müslim'in⁴⁴ ittifakla, et-Tirmizî'nin⁴⁵ tamamını naklettiği, bir hadis nakleder⁴⁶. Ancak İbn Kesîr, Sahîheyn'de böyle bir haberin mevcut olduğuna işaret etse de, haberi nakletmez.

Abese sûresinin "*Onları karanlıklar bürümüş*" mealindeki 41. âyetini tefsir ederken de İbn Kesîr, aynı usûlü uygulamaktadır⁴⁷. el-Bağavî ise, aynı âyetin tefsirinde, İbni Abbas ve İbn Zeyd'in görüşlerini nakletmekle yetinmektedir⁴⁸.

Misâl 5- "Allah Taâla'nın *يُحَافِظُونَ عَلَيْهِمْ صَلَاتِهِمْ*"⁴⁹ sözü, vaktinde namazlarına devam edenler, demektir. Nitekim, İbn Mes'ûd der ki, Peygamber (S.A.V.)'e; ey Allah'ın Resulü, Allah'a en sevimli amel hangisidir ? diye sordum. "*Vaktinde kılınan namazdır*" buyurdu. Sonra hangisi ? diye sordum. "*Ana ve babaya iyilik etmektir*" buyurdu. Bu hadisi, el-Buhârî ve Müslim tahrîc etmişlerdir. el-Hâkîm'in el-Müstedrek'inde de, hadisin "*İlk vaktinde kılınan namazdır*" kısmı vardır. İbn Mes'ûd ve Mesrûk da "*Onlar ki namazlarını korurlar*" = *يُحَافِظُونَ عَلَيْهِمْ صَلَاتِهِمْ* ayetinde, namaz vakitlerinin kastedildiğini söylemişlerdir. Ebu'd-Duhâ, 'Alkame, İbn Kays, Sa'id İbn Cübeyr ve İkrime de aynı görüştedirler. Katâde ise "*Vakitlerine, rükûuna, secdeste riayet edenler*" şeklinde tefsir eder⁵⁰.

Burada da İbn Kesîr, âyeti manalandırıp, verdiği manayı teyit etmek üzere, iki ayrı hadisi delil getirdiği ve hadisleri tahrîc ettiği, ardından selef müfessirlerinin görüşlerine yer verdiği görülmektedir. Halbuki el-Bağavî aynı âyete "*Namazlarına devam edip, (namaz) vakitlerine riayet edenler*" manasını vermekle yetinir⁵¹.

Ayrıca İbn Kesîr, Neml sûresinin "*Doğrusu onların ahtret*

42 İbn Kesîr, a.g.e., I/435.

43 Sahih-i Buhârî, K.Tefsir, Süre 32, VI/30.

44 Sahih-i Müslim, K.Cennet, IV/2175.

45 et-Tirmizî, K.Tefsir Bab 57, V/400.

46 Me'âlim, I/194.

47 İbn Kesîr, a.g.e., IV/474.

48 Me'âlim, IV/205.

49 Mu'minûn sûresi : 9.

50 İbn Kesîr, Tefsir, III/239.

51 Me'âlim, III/49.

hakkındaki bilgileri, ardarda gelip bir araya toplandı" mealindeki 66. âyetini de aynı şekilde tefsire çalışırken⁵², el-Bagavî, âyetle ilgili kuraatları ve lügatları vererek âyeti tefsire çalışmaktadır⁵³.

Kasas sûresinin "O'nun zatından başka herşey helak olacaktır" mealindeki 88. âyetini de İbn Kesir, aynı metotla ele alıp tefsir etmektedir⁵⁴. Halbuki el-Bagavî, sadece selefin görüşlerini nakletmekle yetinmektedir⁵⁵.

Misâl 6- Bakara sûresinin 170-171. âyetlerini şu şekilde tefsir etmeye çalışır :

"Yüce Allah şöyle buyurur : Müşriklerden olan şu inkârcılara; Allah'ın Resûlüne indirdiğine uyun ve içinde bulunduğunuz cehaleti ve sapıklığı terk edin dense, onlar verdikleri cevapta, hayır biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz putlara tapma gibi adetlerimize uyarız, derler. Yüce Allah da onları ayıplayarak şöyle buyurur : Pekli ama, uyacakları, yollarını takip edecekleri ataları hiçbir şeyi düşünmeyen, doğru yolda olmayan kimseler olsalarda mı ? (onlara uyacaklar)."

"Ayrıca İbn İshâk, Muhammed İbn Muhammed'den, o da İkrime'den veya (Muhammed İbn Muhammed), Sa'îd İbn Cubeyr'den, o da İbn Abbas'dan şöyle rivayet etmiştir : Bu âyet, Yahudilerden bir gurup hakkında nazıl olmuştur; Resûlullah (S.A.V.), Yahudiler'i İslâm'a davet edince, hayır biz atalarımızın dinine uyarız demişlerdi. Derken Yüce Allah

وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا الْفِينَا عَلَيْهِ آهَاتِنَا

âyetini inzal buyurmuştu. Sonra da bir başka ayette, "Ahirete inanmayanların kötü sıfatları vardır"⁵⁶ buyurduğu gibi, Yahudiler'in kötü sıfatlarını bir temsil ile şöyle anlatır : Küfredenlerin durumları, tıpkı söylenen anlamayan başı boş yayılan hayvanlara benzer. Çoban bağırıp çağırdığında, hayvanlar, sadece onun sesini duyar, söylediğini anlamaz. İbn Abbas, Ebu'l-Âltyye, Mücâhid, İkrime, 'Atâ, el- Hasan el-Basri, Katâde, 'Atâ el-Horâsârî ve er-Rebi' İbn

⁵² İbn Kesir, a.g.e., III/373.

⁵³ Me'âlim, III/105.

⁵⁴ İbn Kesir, a.g.e., III/403.

⁵⁵ Me'âlim, III/121.

⁵⁶ Nahl sûresi : 60.

Enes'ten de benzeri tefsir nakledilmiştir. Ayrıca bu âyet'in, işitmeyen, görmeyen, düşünmeyen cansız putlara (onların), yalvardıklarına dair verilen bir temsil olduğunu söyleyenler de vardır ki, İbn Cerir, bu görüşü tercih etmiştir. Halbuki birinci görüş daha doğrudur. Çünkü putlar, hiçbir şeyi ne işitir, ne görür, ne de anlar. Ne güçleri vardır, ne de hayatları (canları) vardır"⁵⁷.

Görüldüğü gibi, İbn Kesir, sadece selefden nakiller yaparak, ayetleri tefsir etmekte; İbn Cerir'in tercih ettiği görüşün zayıflığına işaret ederek, zayıflık sebebini belirtmektedir.

el-Bagavî ise, aynı ayete, dört ayrı mana verip, bu manaları diğer ayetlerden ve arap kelâmından şahitler getirerek, izah etmektedir. Yaptığı bu tefsirlerin, kime ait olduğunu ise, belirtmemektedir. Ancak yaptığı tefsirden, İbn Kesir'in tercih ettiği görüşü, daha doğru bulduğu anlaşılmaktadır⁵⁸.

İbn Kesir'in ayetin tefsiri ile ilgili olarak ayet ve hadis bulamayınca, ayet'in izahını selef tefsirlerine dayandırmaya çalıştığına dair pek çok misal verilebilir⁵⁹.

Burada İbn Kesir'in tefsirinin şu önemli hususiyetini de belirtmeden geçemeyeceğiz. İbn Kesir, naklettiği haberlerin kaynağını vermekte, sahih olup olmadıklarını da belirtmektedir. Yani cerh ve tadilde bulunmaktadır. Bunun, onun tefsirinin en bariz özelliklerinden biri olduğunu ve bu hususa el-Bagavî'den daha ziyade önem verdiğini, daha önce, belirtmiştik. O bakımdan burada bir mukayese yapmadan İbn Kesir'in bu yönünü tesbit edebilecek misaller vermekle yetineceğiz.

İbn Kesir, İstifade ettiği haberlerin kaynağını verirken muhtelif usuller uygulamaktadır :

قال ابو داود الطيالسي حدثنا فلان عن فلان ⁶⁰

şeklinde, hangi müelliften naklediyorsa, onun isnadını vererek nakilde bulunur. Bazan da naklettiği müellife ait isnadı vermeden, hadisi kimsenin naklettiklerini, zaman zaman eserlerinin isimlerini de

⁵⁷ İbn Kesir, Tefsir, I/204.

⁵⁸ Me'âlim, I/64.

⁵⁹ Misaller için bkz. İbn Kesir, Tefsir, I/84,85,92,93.

⁶⁰ İbn Kesir, a.g.e., I/102,112.

tasrih ederek vermektedir : *وقد اخرجته البخاري في صحيحه* (Bu hadisi), *el-Buhari Sahih'inde tahric etmiştir*⁶¹, "Bunu, Ebü Davüd, Sünen'inde rivayet etmiştir" = ⁶² *وقد رواه ابو داود في سننه*

كما رواه مسلم⁶³ = *"tıpkı Müslim'in Sahih'inde rivayet ettiği gibi"* *Bunu, Müslim, Ebü Davüd ve en-Nesei rivayet etmişlerdir* = ⁶⁴ *رواه مسلم و ابو داود و النسائي في صحيحه* *Imam Ahmed, Et-Tirmizi* *رواه الامام احمد و الترمذي* = *رواه ابن ماجة, bu hadisi rivayet etmişlerdir* = ⁶⁵ *وابن ماجة*

و في موطا مالك, *Kimi kez, sadece kitapların ismini tasrih ederek,* *"Bu hadıs Malik'in el-Muvatta'ında (vardır)"*⁶⁶ *"(Bu hadıs) Müslim'in Sahih'inde, Ebü Davüd'un Sünen'inde (vardır)"*⁶⁷ *وفي الصحيحين* *"Sahihейn'de (şöyle bir hadıs vardır)"*⁶⁸ ve benzeri şekillerde de verdiği olur.

رواه ابن ماجة و في استاده ضعف *Ibn Kesir, hadisleri değerlendirirken de* *"Bu hadisi, İbn Mâce rivayet etmiştir. İsnadında zaaf vardır"*⁶⁹ *هذا حديث غريب*⁷⁰ *"Bu haberin sıhhati tartışılabilir"* *وفي صحة هذا الاثر نظر* *Bu* *هذا منقطع*⁷¹ *bu vechten garib bir hadistir* *هذا الوجه munkati' (bir hadıs) tir"*⁷² ve benzeri ifadeler kullanarak hadislerin sıhhat durumlarını belirtir.

لا يصح هذا الحديث لخال عمر بن عبد الله هذا فانه مجمع *Cerih ve ta'dil içinde* *"Buhadis, Ömer İbn Abdillah'ın durumundan dolayı, sahih değildir. Çünkü onun zayıf bir ravi olduğunda icma' vardır. Bir de şarap içtiğini naklederler"*⁷³ *قلت وفي استاده*⁷⁴ *"Ebü Hâtim, o şeyhtir, demiştir"* *قال ابو حاتم هو شيخ*

61 İbn Kesir, a.g.e., 1/144.

62 İbn Kesir, a.g.e., 1/122.

63 İbn Kesir, a.g.e., 1/143,473.

64 İbn Kesir, a.g.e., 1/473.

65 İbn Kesir, a.g.e., 1/469.

66 İbn Kesir, a.g.e., 1/534.

67 İbn Kesir, a.g.e., 1/467.

68 İbn Kesir, a.g.e., 1/119,122.

69 İbn Kesir, Tefsir, 1/457.

70 İbn Kesir, a.g.e., 1/459.

71 İbn Kesir, a.g.e., 1/462,544,560.

72 İbn Kesir, a.g.e., 1/471.

73 İbn Kesir, a.g.e., 1/89.

74 İbn Kesir, a.g.e., 1/461.

ضعف وفيه من لم يسم ومثله لا تقوم به الحججة "Ben de derim ki, (bu hadis'in) isnadında zaaf vardır. Ayrıca senedde meçhul bir kişt vardır. Bunun gibisi ile delil getirilmez"⁷⁵, فانه حديث ضعيف لا يثبت فان سالما هذا متروك, شيخه عطية ضعيف olmamıştır. Çünkü bu, zayıf bir hadistir. Sihhatti sabit olmamıştır. Çünkü isnaddaki Salim, metruk (bir ravidir). Şeyhi Atiyye ise zayıftır"⁷⁶ ve benzeri bir çok ifade kullanmaktadır.

C- İSRÂİLİYYAT BAKIMINDAN

İbn Kesir, isrâili haberler konusunda, son derece tiziz davranmış; Tefsirinin mukaddimesinde, yaptığı sınıflamaya göre , isrâili haberleri değerlendirmiştir. Bir kısmını ayıklamış, uydurma ve asılsız olduklarını belirtmiştir. Diğer bir kısmını, tasdik veya tezkib edilemeyeceğini, yeri gelince açıklamıştır. Onun bu çeşit haberleri ayıklamasında, muhaddis olmasının yanında, tarih ilminde mütehasıs olmasının da önemli rolü olduğu muhakkaktır. İşte isrâili hikayeleri, haberleri tenkit etmesi bakımından el-Bağavi'den daha dikkatli davrandığını aşağıda vereceğimiz mısaller çok açık bir şekilde gösterecektir.

Misâl 1- Mâide suresinin "Dediler ki: "ey Musa orada zorba bir millet var"⁷⁷: قالوا ياموسي ان فيها قوما جبارين âyetini tefsir ederken şöyle der :

"Müfessirlerden birçoğu, bu ayeti tefsir ederken, (ayette bahsedilen) zorbalardan birinin Adem (A.S.)'ın kızı Unk'un oğlu Uc olduğu; Uc'un boyunun üçbinüçyüzotuzüç zira ölçüsünde olduğuna dair, isrâil oğullarının uydurması birçok haber naklederler. Halbuki bu çeşit haberleri insan nakletmekten haya duyar. Ayrıca (burada anlatılan haber), Sahihayn'de mevcut olan şu hadise de aykırıdır: Resulullah (S.A.V.) şöyle buyurur: "Allah Adem'i almış zira boyunda yarattı. Sonra (Adem'den bu tarafa) insanlar, durmadan kısalmaktadır". Yine Müfessirler, Uc'un kâfir olduğunu, fahişe bir kadının çocuğu olduğunu; Nuh'un gemisine binmediğini; Tufanda suların diz kapağına dahi ulaşmadığını da anlatırlar ki bütün bunlar tamamen uydurma ve yalandan ibarettir. Çünkü Yüce Allah, Nuh (A.S.)'un yeryüzündeki bütün inkârcılara beddua ettiğini ve şöyle dediğini haber vermektedir : "Ey Rabb'um yeryüzünde

⁷⁵ İbn Kesir, a.g.e., I/467.

⁷⁶ İbn Kesir, a.g.e., I/501.

⁷⁷ Mâide sûresi 22.

kafirlerden tek kişî bırakma"⁷⁸. Ayrıca Yüce Allah "Biz onu ve onunla beraber bulunanları, dolu gemi içinde, kurtardık. Sonra ardından geride kalanları boğduk"⁷⁹ buyurmakta ve Nuh'un "Bu gün Allah'ın emrinden koruyacak hiç bir şey yoktur. Ancak (Allah'ın) merhamet ettiği insanlar (kurtulur)"⁸⁰ dediğini haber vermektedir. Netice şu ki, Nuh'un inkârcı oğlu bile boğulmaktan kurtulamamıştır. Öyle ise hem inkârcı ve hem de fahişe bir kadının oğlu olan Uc nasıl kurtulacaktır ? Bu, akıl ve mantık dışı bir şeydir. Ayrıca Uc diye birisinin olup olmadığı da tartışma konusudur. Allah daha iyisini bilir"⁸¹.

Halbuki el-Bagavî, aynı haberi Malde suresinin 12. ayetini tefsir ederken daha geniş bir şekilde nakleder ve hiçbir tenkitte bulunmaz⁸².

Misâl 2- Kehf sûresinin "Nihayet güneşin battığı yere ulaştınca, onu, kara balçıklı bir gözede batar buldu" mealindeki 86. ayetini tefsir ederken şöyle demektedir: "(Nihayet sonunda güneşin battığı yere ulaştınca), yani Zülkarneyn bir yol tutup, nihayet dünyanın batı tarafında gidebileceği en son noktaya ulaşır ki burası güneşin battığı yerdir. Gökyüzünde güneşin battığı yere ulaşmak ise imkânsızdır. Kıssacı ve tarihçilerin, Zülkarneyn'in yer yüzünde bir müddet yürüdüğü ve arkasından güneşin battığı şeklinde anlattıkları şeyler gerçek değildir. Bunların çoğu Ehl-i Kitap'ın hurefelerinden zındık ve yalancılarının uydurduğu şeylerdendir"⁸³.

el-Begavî, bu konu ile ilgili isrâilî hiç bir haber nakletmemektedir⁸⁴.

Misâl 3- Yine Kehf suresinin 94. ayetinde geçen Ye'cüc Me'cüc'un Adem (A.S.)'in toprağa karışan menisinden yaratıldığına dair bir haber nakleder ve bu haberin asılsız olduğuna şu şekilde dikkat çeker: "Bu ne aklı, ne de nakli hiçbir delille dayanmayan tuhaf bir sözdür. Ehl-i Tîta'dan bazılarının naklettiği bu kabil habere güvenmek doğru değildir. Çünkü Ehl-i Kitap'ın yanında,

⁷⁸ Nüh sûresi : 26.

⁷⁹ Şu'arâ sûresi : 120-121.

⁸⁰ Hüd sûresi : 43.

⁸¹ İbn Kesir, Tefsir, II/37-38.

⁸² Me'âlim, I/272.

⁸³ İbn Kesir, Tefsir, III/102.

⁸⁴ Me'âlim, II/224.

pek çok uydurma haber mevcuttur⁸⁵.

Halbuki aynı haberi nakleden el-Bagavi, hiçbir tenkide yer vermez⁸⁶.

Misal 4- Enbiya sûresinin "Andolsun ki biz daha önce İbrahim'e rüşdünü vermiştik"= *أتينا إبراهيم رشده*⁸⁷ tefsir ederken de şu açıklamada bulunur :

"Yüce Allah, dostu İbrahim'e küçüklüğünden itibaren, gerçeği ve kavmine karşı delil getirmeyi ilham buyurduğunu haber vermektedir". Nitekim Yüce Allah, bir başka ayette, "İşte bunlar kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz hüccetlerimizdir"⁸⁸ buyurmaktadır.

"O bakımdan, İbrahim, henüz süt emen bir çocuk iken, babası onu bir mağaraya sokmuş ; günlerden sonra onu çıkarmış; İbrahim (mağaradan çıktıktan sonra), yıldızlara ve diğer yaratıklara bakarak, onlar üzerinde düşünmüştür, şeklinde bazı müfessirlerin nakletmiş oldukları (hikâyelerin) bir çoğu, İsrailoğullarının sözlerinden ibarettir. Bu haberler içinde, Hz.Peygamber'den rivayet edilen sahih haberlere uygun olanı bulunursa, (elimizdeki) sahih habere uygun olduğu için, kabul ederiz. Aksi takdirde reddederiz. Ama Hz.Peygamber'in sünnetine muvafık veya muhalif olmayanı bulunacak olursa, o vakit ne tasdit ne de tezkib ederiz. Hakkında hiç bir hüküm vermeyiz. Selefin ekseriyeti, bu kabil haberlerin nakledilmesine ruhsat vermişlerdir. Halbuki bu haberlerin bir çoğu, dini bakımdan ne bir mana ifade eder, ne de bir fayda sağlar. Eğer mükelleflere bir fayda sağlayacak olsaydı, tam ve mükemmel olan İslâm dini, bunu beyan ederdi. İşte bizim, bu konuda takib edeceğimiz yol şudur : Zaman kaybına yol açtığı ve bir çoğuna revaç bulmuş yalanlar karıştığı için, bu tip İsraili haberlerin pek çoğunu nakletmekten sakınmak gerekir. Çünkü bu tür haberleri nakledenler, ciddi ve muhakkak alimlerin yaptığı gibi, sahihini zayıfından ayırmamışlardır"⁸⁹.

Halbuki el-Bagavi, tefsirinde, aynı kıssaya işaret etmekle yetinir. Normal bir tefsir olarak nakleder. Hakkında herhangi bir fikir

85 İbn Kesir, a. g. e. , III/103.

86 Me'âlim, II/225.

87 Enbiyâ sûresi : 51.

88 En'âm sûresi : 83.

89 İbn Kesir, Tefsir, III/181.

yürütmez⁹⁰.

Misâl 5- İbn Kesir, Lokman sûresinin 27.âyetinde "söz konusu edilen *سبعة أبحر* "yedi deniz" ifadesi mübalağa için zikredilmiştir. Burada hasır söz konusu değildir. Çünkü tasdik veya tekzib edilemeyecek cinsten israilî haberleri, telakki edenlerin söylediği gibi, kâinatı kuşatan "yedi deniz" diye bir şey mevcut değildir" demektedir⁹¹.

el-Bağavî ise, bu âyetin tefsiri ile ilgili olarak, her hangi bir israilî habere yer vermemektedir⁹².

Misâl 6- İbn Kesir, Kaaf sûresinin 1. âyetini tefsir ederken, âyette geçen "Kaaf" hakkında şu bilgilere yer verir :

ج. sûrelerin başlarında bulunan *ص. طس. حم. ن* ve benzeri hece harflerinden bir harftir. Bu görüş, Mücâhid ve daha başka selef alimlerinin görüşüdür. Biz bu hususu, Bakara sûresinin baş tarafını tefsir ederken açıklamıştık. Bu sebeple bir daha tekrar etmeyeceğiz. Ancak bazı selef alimlerinin şöyle dedikleri de rivayet edilmiştir : "Kaaf, bütün yer yüzünü kaplayan, Kaaf adı verilen bir dağdır". Bana öyle geliyor ki, bu haber, -Allah daha iyisini bilir- bazı insanların tekzib veya tasdik edilemeyecek şeyler cinsinden addettikleri ve israiloğullarından nakletmiş oldukları haberlerdendir...⁹³

el-Bağavî, İkrime ve ed-Dahhâk'tan "Kaaf"ın bütün yeryüzünü kuşatan, zümrütten bir dağ olduğunu nakletmekle yetinir ve fakat hiç bir tenkitle bulunmaz⁹⁴.

D- LÜGAT VE NAHİV BAKIMINDAN

Her iki tefsirde de lügat ve nahiv derinlemesine işlenmemektedir. Buna rağmen, el-Bağavî, İbn Kesir'e göre, bu konulara daha çok yer vermektedir. Aşağıda vereceğimiz misaller bunu açıkça göstermektedir.

⁹⁰ Me'âlim, III/25.

⁹¹ İbn Kesir, a.g.e., III/451.

⁹² Me'âlim, III/138.

⁹³ İbn Kesir, Tefsir, IV/221.

⁹⁴ Me'âlim, IV/89.

Mısâl 1- İbn Kesir, Nûn sûresinin *فأصبحت كالصريم* âyetinde⁹⁵ geçen *الصريم* kelimesinin lûgavî manasına dair hiç bir şey zikretmemektedir⁹⁶. Halbuki el-Bağavî, Me'âlim'de, bu kelimenin lûgat manası üzerinde durarak, şöyle demektedir : "*el-Ahfeş, (o bahçe), tıpkı geceden ayrılan gündüz gibidir*", demiştir. *الصريم* in aslı, *مصروم* dur. Tıpkı *مقتول* ve *قتيل* gibi (Yani Sarım, fa'il veznindedir. Fakat ismi mef'ul manasındadır). (Bir bîrinden) ayrılan her şeye "*sarım*" denilmiştir. Öyle ise geceye de "*sarım*" denir, gündüze de. Çünkü gece ile gündüz, biri diğerinden ayrılmaktadır⁹⁷.

Mısâl 2- İbn Kesir, *أحصى كل شيء عددا* âyetini⁹⁸ sadece tefsir etmekle yetinirken⁹⁹ el-Bağavî, mezkûr âyette geçen kelimesinin hâl veya mahzûf bir fiilin masdarı olarak mensup olabileceğini belirtmektedir¹⁰⁰.

Mısâl 3- İbn Kesir, tefsirinde, *وما تقدموا لأنفسكم من خير نجده عند الله* *أيته*¹⁰¹ ile ilgili nahiv bilgilerine yer vermemektedir¹⁰². el-Bağavî ise, âyette geçen *خير* ve *اعظم* kelimelerinin *نجده* fiilinin ikinci mef'ulü olduğunu; çünkü, *وجد* fiili ruyet manasında kullanıldığı zaman iki mef'ul aldığını belirtir. Aradaki *زამير*in ise Basralılara göre, fasıla zamiri; Küfeliler'e göre ise "*Zamiru'l-l'mâd*" olduğunu ve irabdan mahalli bulunmadığını kaydeder¹⁰³.

E- KIRÂAT BAKIMINDAN

Daha önce belirttiğimiz gibi, el-Bağavî, Me'âlim'in mukaddimesinde, kîrâatla ilgili kaynaklarını vermiştir. Âyetleri tefsir ederken kîrâat vecihlerini izah etmiştir. Kîrâat vecihlerine göre âyetleri manalandırmağa çalışmıştır. Şaz kîrâatlara çok az yer vermiştir. Halbuki İbn Kesir, zaman zaman kîrâat imamlarının isimlerini verse de, hangi kaynaklardan istifade ettiğini belirtmemiştir. el-Bağavî'ye

95 Nûn sûresi : 20.

96 İbn Kesir, a.g.e., IV/406.

97 Me'âlim, IV/173.

98 Cîn sûresi : 28.

99 İbn Kesir, Tefsir, IV/433.

100 Me'âlim, IV/184.

101 Müzeemmil sûresi : 20.

102 İbn Kesir, a.g.e., IV/439.

103 Me'âlim, IV/187.

nisbetle, mütevatır kıraatlara daha az, şaz kıraatlara daha ziyade yer vermekte olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebepten el-Bağavî'nin kıraat bakımından İbn Kesîr'den daha güvenilir olduğunu ifade edebiliriz. Şimdi her iki müfessirin, âyetlerle ilgili kıraatları veriş tarzlarını tesbite çalışalım.

Misâl 1- İbn Kesîr, Fatıha sûresinin مالك يوم الدين âyeti¹⁰⁴ ile ilgili kıraatları aşağıdaki şekilde vermektedir :

و قرأ بعض القراء ملك يوم الدين و قرأ آخرون مالك

"Bazı kurra, مالك يوم الدين diğerkleri de ملك şeklinde okumuşlardır. Her iki kıraat ta sahihtir ve mütevatırdır. Kıraat-ı Seb'a'da mevcuttur. Bu kelime, Lâm'in esresi ve sükûnu ile ملك ve ملك diye de söylenmiştir. Nafi, kâf'ın kesresini işba' etmiş ملك يوم الدين şeklinde okumuştur. Her iki kıraattan birini tercihte bulunanlar, mana bakımından tercih etmişlerdir. Yoksa her iki kıraat ta sahihtir. ez-Zemahşeri, ملك kıraatını tercih etmiştir. Çünkü bu kıraat, Mekkelliler'in ve Medineliler'in kıraatıdır. AyrıcaYüce Allah لمن الملك اليوم¹⁰⁵ ve قوله الحق وله الملك¹⁰⁶ diye buyurmaktadır. Ebû Hanife'nin de ملك şeklinde okuduğu rivayet edilmiştir. Bu şaz bir kıraattır. Gerçekten de çok tuhaftır"¹⁰⁷.

el-Bağavî ise, kıraat imamlarından Asım, el-Kisâi ve Yakub'un ملك diğerklerinin ملك şeklinde okuduklarını kaydettikten sonra, bu kelimelerin manaları üzerinde durmakta, ardından Ebû Amr'ın الرحيم ملك şeklinde iki harfi birbirine idğam ederek okuduğunu belirterek şöyle demektedir :

"Tıpkı bunun gibi, Ebû Amr ister harekeli olsun, ister sakin olsun, cins ve mahreçleri aynı veya mahreçleri birbirine yakın iki harfi birbirine idğam eder. Şu kadar var ki (idğam edilen) birinci harf şeddeli, tenvinli, menkus, meftûh veya kendisinden önce aynı cinsten olmayan sakin bir harf bulunan muhatap "ta'sı" olmayacak. Şayet bunlardan birisi olursa, idğam yapmaz. Harekeli harflerin idğamı, "idğam-ı Kebîr"de olur. Hamza,¹⁰⁸ بيت طائفة و الصافات صفا فالزاجرات

104 Fatıha sûresi : 4.

105 Gâfir sûresi : 2.

106 En'âm sûresi : 73.

107 İbn Kesîr, Tefsîr, I/24.

108 Nisâ sûresi: 81.

109 زجرا فالتاليات ذكرها 110 والذاريات ذروا âyetlerindeki harekeli harflerin idğamında da Ebû Amr'a muvafakat eder. Ebû Amr, "Tâ" harfini kendinden sonra gelen harflere idğam eder. Hamza ise Ebû Recâ'nın rivayetinde, Halef ve Kisâi de bu konuda Hamza'ya muvafakat ederler. Ancak "lâm"ı, "râ"ya; "dâl"ı, "Cim"e idğam etmezler. Hamza aynı şekilde, "dâl"ı, "sin", "sâd" ve "zâ"ya idğam etmez. Diğer kırâat imamları da sadece belirli bazı harflerde idğam uygularlar..."¹¹¹

Yukarda sunduğumuz mısallerde, görüldüğü gibi, el-Bağavî kırâatlara daha geniş yer vermekte, hususen mütevatır olanlarını nakletmektedir. İbn Kesîr ise, mütevatır kırâatların yanında şaz kırâatlara da yer vermektedir. Bazan verdiğimiz misalde olduğu gibi, verdiği kırâatların hangi kırâat imamlarına ait olduğunu belirtmemektedir. Fakat Ebû Hanife'den nakledilen kırâatın şaz olduğunu söylemektedir. Halbuki Ebû Hanife'ye nisbet edilen kırâatların şaz değil, uydurma olduğu söylenmektedir. Çünkü bu kırâatları, Ebu'l-Fadl Muhammed İbn Ca'fer el-Huzâi (Ö.H.408/M.1017), bir araya toplamıştır. Talebeleri tarafından nakledilen bu kırâatların uydurma olduğunu, el-Huzâi'nin talebesi Ebu'l-A'lâ el-Vâsıtî (Ö.H.431/M.1039), ifade etmektedir¹¹².

Misâl 2- İbn Kesîr, Nisâ sûresinin 1. âyetinde geçen الرحام kelimesi ile ilgili kırâatları şu şekilde verir :

"Kırâat imamlarından birisi الرحام kelimesini تستلون به üzerine atfederek, mecrur okumuştur. Mücâhid ve diğerlerinin dediği gibi, bunun manası "Sizler, Allah hakkı için, akrabalık hakkı için (diyerek), birbirinizden dilekte bulunursunuz" demektir"¹¹³.

el-Bağavî ise aynı kelime ile ilgili kırâatları şu şekilde vermektedir : "Kırâat imamlarının çoğunluğunun kırâatı nasb ile الرحام tarzındadır. Buna göre mana şöyle olur : "Akrabalık bağlarını koparmaktan sakınız". Hamza ise üzerine atıf yaparak, cerr ile okumuştur. (Bu catzdır). Nitekim Araplar şöyle derler :

سنتك بالله و الرحام Allah hakkı için, akrabalık hakkı için reca ederim". Ama birinci kırâat daha fasihtir. Çünkü Araplar, harf-i cerrî

109 Saffât sûresi : 1-3.

110 Zaruyât sûresi : 1.

111 Me'âlim, 1/9-10.

112 İbnü'l-Cezerî, en-Neşr fi Kırâatü'l-'Aşr, 1/16.

113 İbn Kesîr, Tefsîr, 1/448.

tekrar etmeden zahîr ismi, zamîr üzerine atfetmezler. Meselâ şöyle derler : صورت به و يزيد Ancak harf-i cerra tekrar etmeksizin yapılan atif, az kullanılmakla birlikte, cazzdır¹¹⁴.

Verdiğimiz bu misallerde de, İbn Kesîr, sadece cerra kırâatına yer vermektedir. el-Bağavî ise, iki ayrı kırâatı da vermekte ve ikinci kırâatın kime ait olduğunu belirterek, kırâatın tevcihini yapmaktadır.

Ayrıca İbn Kesîr, yeri geldikçe bir kısım şaz kırâatlara yer vermektedir. Meselâ, Arâf sûresinin يذبحون الجنة حتى يبلغ الجمل ayeti¹¹⁵ ile ilgili İbn Abbas'a nisbet edilen يذبحون الجنة حتى يبلغ الجمل şeklindeki şaz kırâatı, nakleder ki¹¹⁶ el-Bağavî, bu kırâatı tefsirine almamıştır¹¹⁷.

Yine İbn Kesîr, Fatır sûresinin 1.âyetinde geçen يزيد في الخلق cümlesindeki الخلق kelimesinin şaz bir kırâatta الخلق şeklinde noktasız ح ile okunduğunu nakleder¹¹⁸. Halbuki el-Bağavî, bu kırâata da tefsirinde yer vermez¹¹⁹.

Bu konuda verilebilecek daha çok misâl vardır. Ancak söz uzamasın diye her iki tefsirdeki yerlerine işaretle yetineceğiz. el-Bağavî, Bakara sûresinin 13.¹²⁰ Al-i İmrân sûresinin 13.¹²¹ ve 45.¹²² âyetleri ile ilgili kırâatlara ve bu kırâatların tevcihatına yer verirken, İbn Kesîr mezkûr âyetlerle ilgili hiç bir kırâata yer vermez.

F- AKAİD BAKIMINDAN

İbn Kesîr de, tıpkı Bağavî gibi, akaid konusunda Ehl-i Sünnet'in görüşlerini benimsemekte, ehl-i bid'at'ı redde çalışmakta, ancak itikadi konuları genişçe işlememektedir. Allah'ın sıfatları konusunda da daha ziyade selefın görüşlerini benimsemediğini bizzat kendisi ifade etmektedir. Nitekim Arâf sûresinin ثم استوي على العرش ayetini¹²³ tefsir ederken, selef mezhebini benimsediğini çok açık bir şekilde şöyle

114 Me'âlim, I/206.

115 Arâf sûresi : 40.

116 İbn Kesîr, Tefsir, II/214.

117 Me'âlim, II/6.

118 İbn Kesîr, a.g.e., III/546.

119 Me'âlim, III/172.

120 Me'âlim, I/15, krş. için bkz. İbn Kesîr, a.g.e., I/49.

121 Me'âlim I/148-149, krş. için bkz. İbn Kesîr, a.g.e., I/350.

122 Me'âlim, I/157, krş. için bkz. İbn Kesîr, a.g.e., I/361.

123 Arâf sûresi : 54.

dile getirmektedir :

"Gerçekten bu konuda (Allah'ın sıfatları konusunda), alimlerin muhtelif görüşleri vardır. Fakat burası, bu görüşlerin genişçe ele alınacağı yer değildir. Şu kadarını belirtelim ki, bu konuda, eski ve yeni müslüman bilgünlerden Mâlik, es-Sevrî, el-Leys İbn Sa'd, eş-Şâfi, Ahmed İbn Hanbel, İshak İbn Râhûye ve benzerleri Selef-ı Sâlihîn'in yoluna uyarız. O da, (Allah'ın sıfatlarını), keyfiyetini araştırmadan, teşbih ve iptal etmeden olduğu gibi kabul etmektir. Onun için müşebbihe'nin zihinlerine doğan zahiri mana, Allah hakkında, söz konusu olamaz. Çünkü yaratıklarından hiç bir şey, Allah'a benzemez: "O'nun benzeri hiç bir şey yoktur. Ve O, işiten ve görendir"¹²⁴. Öyle ise durum müçtehit imamların dediği gibidir. Onlardan birisi de, Buharî'nin şeyhi Nuaym İbn Muhammed el-Huzâî'dir. O der ki : Kim Allah'ı yaratıklarına benzetirse, kâfir olur. Kim de Allah'ın zat'ını vasfettiği sıfatlarını bile bile inkâr ederse, o da Allah'ı inkâr etmiş olur. Durum şu ki, ne Allah'ın, ne de, Resûlu'nun, Allah'ı vasfetmelerinde, teşbih diye bir şey yoktur. Âyetlerde ve sahih haberlerde varid olan sıfatları, Allah'ın zat'ına uygun bir şekilde isbat edip, Allah'ı noksanlıklardan tenzih eden kimse , hidâyet yoluna girmiş olur"¹²⁵.

Ayrıca Ra'd sûresinin 2.¹²⁶, Taha sûresinin 5.¹²⁷, Secde sûresinin 4.¹²⁸ ve Hadid sûresinin 4.¹²⁹ âyetlerini tefsir ederken de Araf sûresinde, yaptığı tefsire atıfta bulunarak, kısaca aynı görüşünü tekrarlamaktadır.

Ancak Maide sûresinin 64.âyetindeki بل يدها مسوطان cümlesini "O'nun lutfu geniş atası boldur. Her şeyin hazinesi O'nun katındadır..."¹³⁰ şeklinde, Halef uleması gibi, yorumlamaktadır.

Ayrıca Fetih sûresinin 10.âyetinde geçen يدالله فوق أيديهم cümlesini de "Allah, onların yanında hazırdır, sözlerini işittir, buldukları yerleri görür, gizli-aşıkâr her şeylerini bilir..."¹³¹

124 Şûrâ sûresi: 11.

125 İbn Kesir, Tefsir, II/220.

126 İbn Kesir, a.g.e., II/449.

127 İbn Kesir, a.g.e., III/146.

128 İbn Kesir, a.g.e., III/456.

129 İbn Kesir, a.g.e., IV/304.

130 İbn Kesir, a.g.e., II/75.

131 İbn Kesir, a.g.e., IV/185.

şeklinde te'vil etmektedir.

G-FIKİH BAKIMINDAN

Her iki müfessir de Şafî mezhebine mensuptur. Diğer fikhî mezheplerin görüşlerini nakledeken asla taassub göstermemeleri ortak yönlerinden birini teşkil eder. Ancak İbn Kesîr'in fikhî ihtilâflar konusunda farklı kaynakları vardır. Bu kaynaklardan biri, dört büyük fikhî mezhebin ihtilâflarını ihtiva eden¹³² el-İşrâf 'Alâ Mezâhibi'l-Eşrâf'¹³³ adlı eserdir. Bu eserin müellifi, Bağavî'den yaklaşık yarım asır sonra yaşayan el-Vezîr Ebu'l-Muzaffer Yahyâ İbn Muhammed İbn Hubeyre (Ö.H.560/M.1164)'dir.

İbn Kesîr de Bağavî gibi, diğer mezhep imamlarının görüşlerine hürmet etmektedir.

Nitekim Besmele'nin Fatıha'dan bir âyet olup olmadığına dair fakahanın görüşlerini ve konuyla ilgili delillerini naklettikten sonra, sözünü, hürmet ifade eden şu cümlelerle bitirir :

"Bütün bunlar, müctehid imamların رحمه الله = -ki Allah hepsine rahmet etsin- görüşleridir. Bunlar birbirine yakın görüşlerdir. Çünkü bu alimler, namazda besmeleyi açıktan okuyanın da, gizli okuyanının da namazının sahih olacağı hususunda ittifak etmişlerdir"¹³⁴.

Ayrıca yeri gelince mensubu bulunduğu mezhebin kurucusu İmam-ı Şafî'nin kimi görüşünü delillere dayanarak zayıf olduğunu belirtmiş olması da mezhep taassubu gütmediğinin bir alâmetidir.

Nitekim Nisâ sûresinin ان لا تعولوا ¹³⁵ âyetini Zeyd İbn Eslem, Süfyan İbn 'Uyeyne ve İmam-ı Şafî'nin "Bu, çocuklarınızın çoğalmamasına daha uygundur" diye manalandırdıklarını, oysa o bu mananın tartışılabileceğini söylemektedir. Bu bakımdan "Bu, zulmetmemenize daha uygundur" şeklinde verilen mananın alimlerin çoğunluğuna ait olduğunu, doğru mananın da bu

132 Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, I/103.

133 İbn Kesîr, Tefsir, I/147.

134 İbn Kesîr, a.g.e., I/16-17.

135 Nisâ sûresi : 3.

olabileceğini delilleri ile birlikte belirtmektedir¹³⁶.

Sonuç olarak, İbn Kesir Tefsiri de rivayet tefsirlerinin en önemlilerinden biridir. Bu konuda, daha önce belirttiğimiz gibi, et-Taberi'nin tefsirinden sonra, ikinci tefsir olarak kabul edilen bu eserde, Me'âlim'de olduğu gibi, rivayet tefsirine önem verilmektedir. İbn Kesir, el-Bağavi'den daha muahhar olduğu için zamanına kadar gelişen ilmi tecrübenin bir sonucu olarak, gelişen ilmi usûllerin ışığı altında, daha tertipli ve daha düzenli bir tefsir vücuda getirmiştir. Haberlerin kritiğine daha çok yer vermiştir. Ravileri cerh ve ta'dile tabi tutup, isnadları daha dikkatli bir şekilde incelemiştir. İsrailî haberleri çok sıkı bir şekilde tenkid süzgecinden geçirmiş, bir kısmını ayıkladığını bildirmiştir.

Her iki müfessir de itikat bakımından ehl-i sünnet mezhebini, bilhassa selef mezhebini benimsediklerini bildirmişlerdir. Ancak İbn Kesir selef mezhebini benimsediğini söylemesine rağmen, müteşabih âyetlerin yorumunu yapmıştır.

el-Bağavi'nin kırâat bakımından İbn Kesir'den daha dikkatli ve titiz davrandığı, mütevatir kırâatlara daha ziyade yer verdiği anlaşılmıştır. Çünkü İbn Kesir'in bazı uydurma kırâatları, şaaz diye vasıfladığı tesbit edilmiştir. Ortak bir hususiyet olarak her iki müfessir de sûrelerin fazileti ile ilgili Ubeyy İbn Ka'b'a nisbet edilen bir kısım uydurma hadisleri tefsirlerine almamışlardır.

Bilindiği gibi, Me'âlimu't-Tenzil İbn Kesir'in kaynaklarından. O bakımdan diyebiliriz ki belki de İbn Kesir haberlerin sıhhatini araştırması, bir kısım İsrailî haberleri ve mevzû hadisleri ayıklaması yönünden el-Bağavi'nin tefsirinde kalmıştır.

Ayrıca, bu mukayese, bir bakıma hicri altıncı asırdan sekizinci asra kadar rivayet tefsirinin ne derece bir gelişme gösterdiğini ortaya koymuştur.

¹³⁶ İbn Kesir, a.g.e., 1/451.

ÇİNDE İSLÂM TARİKATLARI (x)

Joseph Fletcher

Fransızca'dan çeviren :

Doç. Dr. Osman TÜNER

Milâdi XIII. asrın başında müslüman devletler tıpkı bugünkü gibi, "zâhiri" İslâm'ın (Islam exotérique) hakim olmasına (mistik İslâm'ın hilafına) müsait durumda idiler. Fakat daha o asır sona ermeden, bu devletlerden önemli birkaçı Moğollar tarafından ele geçirildi. Moğollar Orta Asya ile Orta Doğu'nun büyük bir kısmını müslümanlardan almak suretiyle, zâhiri İslâm'ın son derece geniş bir şekilde dayandığı siyasi dayanakları yıkmış ve böylece sûfi tarikatların görülmedik bir rol oynamasına fırsat hazırlamıştır. Gerçekten bu tarikatlar için islâmî bir siyasi nizamın mevcut olması pek önemli değildi.

İşte bu suretle Moğollar kontrolleri altında bulundurdıkları müslüman toplumların başında, sûfilerin yükselmelerini kolaylaştırmış ve islâmî yayılışın ikinci büyük dalgasının yolunu açmıştır. Bu ikinci yayılma dalgası birincisinde olduğu gibi silâhlı güç tarafından desteklenmemiş, buna karşılık tarikatların yolundan giden ve faaliyetleri İslâm sınırlarının ta ötesine kadar ulaşan tebliğcilerin gayretleriyle desteklenmiştir ki, bu sûfi tebliğciler müslüman orduların desteği olmaksızın faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

İSLÂMÎ YAYILIŞIN İKİNCİ DALGASI : SÛFİLERİN TEBLİĞ FALİYETİ

Bu tebliğ dalgasının etkilediği pek çok ülke arasında, İslâm'ın ilk asrından bu tarafa az sayıda müslümanın yaşamakta olduğu Çin de

(x) Harvard Üniversitesinde görev yapmakta iken 1984'te ölen yazarın bu makalesi, A.Popovic ve G.Veinstein'in yayına hazırladıkları ve uluslararası bir sempozyuma sunulan tebliğlerin yer aldığı "Les Ordres Mystiques Dans l'Islam. Cheminements et Situation Actuelle" adlı eserde yer almaktadır. (Editions de l' Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1985, s.13-26). Bu eserin tamamı tarafımızdan tercüme edilmektedir.

bulunmaktaydı. Bu Çin'li müslümanların çoğu tüccar olmuştu. Bunların bazıları Moğolların hakimiyeti altında devlet memuru oldular. Çünkü Moğollar tedbir olarak Çinliler'in siyasi işlere iştirakini asgariye indirmeye karar vermişler ve önemli sayıda yabancı bürokrat ve kadro adamını davet etmek zorunda kalmışlardır. Çinliler müslümanları belli bir dinin mensubu olmaktan ziyade yabancılar olarak kabul ediyorlardı. İslâm da her şeyden önce yabancı bir kültür özelliği olarak görülüyordu. Bu tutum XX. asra kadar devam etmiş ve müslümanlarla Çin toplumunun ilişkilerinde tesirini göstermiştir.

Tarikatlar Çin'de etkilerini hissettirmeye Moğol hakimiyeti altında başlamışlardır. Nitekim, Sühreverdiyye şeyhi Burhaneddin Sâgarçi, vefat ettiği yer olan Kuzey Çin'de (Hitay) birçok kimseleri müslüman ediyordu¹. Güney Çin'den (Mâçin) Orta Asya'ya kadar dolaşan Şeyh Bâb-ı Mâçin (İlginç bir isim) de muhtemelen bir Sühreverdiyye şeyhi idi². Kübreviler ise İslâm aleyhtarı bir kampanya ile karşılaşınca kadar Çin'de İslâm'ı yayan ve daha sonra da vefat ettiği Güney Çin'e (Manzî) sürgün edilen Burhaneddin Buhârî tarafından temsil edilmişlerdi³.

1368'de Moğol hanedanı yıkılmış, Çin'li müslümanlar ise hükümet içerisinde sahip oldukları imtiyazlı mevkilerini kaybetmişler ve hiç de hoşlanmadıkları Çin toplumuna entegre olmak zorunda kalmışlardır. Bu müslümanlar, Çinliler'in nefret ettiği ve artık yenik düşmüş olan istilâcı Moğollar'la işbirliği yapmış olmalarına rağmen, Çin toplumuna yeterince iyi bir şekilde entegre olmuşlardır. Onlar, Çin geleneklerini koruyucu bir cîlâ olarak kabul etmişler ve şehirlerde küçük cemaatler halinde Çin'in bütün bölgelerine, özellikle de -sonrakı kaynaklara inanacak olursak- kuzey-batı, güney-batı ve güney bölgelerine yerleşmişlerdir. Çinliler'le evlenmeleri, onları evlât edinmeleri ve kendi inançlarını yaymaları sayesinde sayıları çoğalmış ve Çin'deki müslümanların oranı artmaya başlamıştır.

Tarikatların XV. ve XVI. asırda Çin'li müslümanların dini

- 1 Bk. Ebu'l Hasan b.Hâce Seyfu'd-Din, "Menâkıb-ı Kutb-ı Çehârdehom, Nureddin Basir", Kendiyye derBeyân-ı Mezârât-ı Semerkand, neşreden: İrac Aşraf, Tahran, 1955, s.73-74,75,78-79, 80-82.
- 2 Bk. Fahru'd-Din Ali Kâşifi, "Reşhât", Taşkent, 1911, s. 225; Bartol'd, "Socineniĵa, II, cast' 2", Moskova, 1964, s. 435, not: 80.
- 3 Bk. Reşidu'd-Din Fazlu'llâh, "Câmi'u't-Tevârih", Tahran, 1919/20, s.654; "The successors of Genghis Khan" (Cengiz Han'ın Halefleri), trc.: J.A. Boyle, New York, 1971, s.294.

hayatını ne dereceye kadar etkilediği hakkında bir şey söyleyemiyoruz. Fakat en azından Nakşbendiyye, Yeseviyye ve Kâdirîyye'nin, Çin'in kuzey-batısındaki müslümanlarla bazı münasebetlerinin olduğu, Kâdirîyye'nin ve belki de Nakşbendiyye, Şettâriyye ve diğer tarikatların da ülkenin güneyinde bazı etkilerinin olduğu muhtemel gözükmektedir. Bununla beraber, müslümanların "*Dârü'l-İslâm*" la olan oldukça kuvvetli bağlarını muhafaza ettikleri ve en fazla kalabalık oldukları kuzey-batıda bile tarikatların sosyal açıdan nisbeten küçük bir rol oynamaktan başka bir fonksiyon icra etmedikleri anlaşılmaktadır. XVII. asırda ise Çin'in kuzey-batısındaki hakim şema, her biri kendine ait cami ve imamı bulunan, fakat birbirinden tecrit edilmiş küçük bir müslüman cemaatler mozayığından ibaretti⁴. Daha sonra, dinî hayatı karakterize eden bu coğrafi mozayığe, "*eski*" manasına gelen Arapça "*kadim*" kelimesinin Çince'ye benzetilmiş hali olan "*gedimu*" ismini verdiler.

Çin'i 1644'te Mançular ele geçirdiler ve oraya King hanedanını yerleştirdiler. Bunlar zamanla Çin İmparatorluğu'nun sınırlarını asıl Çin'in ta ötesine kadar genişleterek Mançurya, Moğolistan, Sincan ve Tibet'i Çin'e dahil ettiler ve böylece XVII. ve XVIII. asırlarda bugünkü büyük Çin'i ortaya çıkardılar. Bu suretle müslüman Orta Asya'nın yaklaşık üçte birini Çin'e dahil ettiler. Mançular önceleri İmparatorluklarının çeşitli bölgelerini birbirinden ayrı vaziyette idare etmeyi denediler. Öyle ki, Çin'li Hui'ler (yani Çince konuşan müslümanlar) bile teorik olarak Sincan'da yaşayan Orta Asya müslümanlarından ayrı kalmaktaydı. Gerçekte ise bu ayırım mükemmel bir şekilde uygulanmış olmaktan uzaktı.

Din hususunda, Sincan vahasının müslümanları Sünnî-Hanefî idiler ve oralara hakim olan tarikat, Yeseviyye'ye ve XVI. asrın sonunda o bölgede çok etkili olan Üveystiyye'ye üstünlük sağlamış bulunan Nakşbendiyye tarikatı idi. Nakşbendiyye'nin bu zaferi, 1599 da vefat eden ve Mahdûm-ı A'zam'ın oğlu olan İshak Veli'nin gayretlerinden kaynaklanmıştı. Diğer Nakşbendiler gibi İshak Veli de hiç şüphesiz "*surt*"ı tercih etmiş ve sessiz yapılan kalbi "*zikır*" e önem vermiştir. Fakat babası Mahdûm-ı A'zam'ın "*cehur*" (sesli zikir) e mûsamaha gösterdiği ve zikri bu tarzda icra ettiği için⁵, İshak

⁴ Bk. Minzu wenti yanjuhui, "Huihui minzu wenti", Pekin, 1958, s.62-67.

⁵ Bk. Fuat Köprülü, "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar", Ankara, 1966, s.100, not: 55; Şâh Mahmûd b. Mirzâ Fadl Çoras, "Tarih", neşreden : O.F. Akımuşkin, Moskova, 1976, s.255, not: 20.

Veli'nin de sesli zikri mûsamaha ile karşıladığını düşünebiliriz. Onun doktrini, kerametini ve manevî güç ile mistik ilhâmın kaynaklarını gördüğü velî türbelerinin önemi üzerinde çok ısrar ediyordu.

İshak Veli, İslâm'ı tebliğ etmeyi hararetle tavsiye ediyordu. Nitekim bizzat kendisi ve müridleri, birkaç Şamanist Kırgız gurubuna İslâm'ı kabul ettirmişlerdir. Onlar, Doğu Moğolları arasında İslâm'ı anlatmışlar ve etkilerini bazı Kazak yöneticileri arasında yaymışlardı.

Tarikat lideri olarak İshak Veli, Hâce-i Ahrâr'ın "aktif" siyaset geleneğine saygı duymuştu. Bu yüzden yöneticileri onun peşinden gitmeye sevketmeye çalışmıştı. O, Orta Asya'nın batısında Özbek prensleri üzerinde büyük bir otorite kurmuş; bu bölgenin doğusunda da Çağatay prensi Muhammed Hân'a (ö.1609) Yarkand'ın tahtını ele geçirmede yardım etmiştir.

"VELİ SÛLÂLERİ"

İslâm dünyasında XVII. asır, "eşrâf", "sâdât", "hâcegân" ve "ıgurramen" adı verilen "velî sülâleleri" müessesesi için bir altın çağ olmuştur. Bütün bu isimler, şu veya bu ölçüde Hz. Muhammed'in soyundan gelme manasını ihtiva etmekteydi. Daha önceden Hz. Muhammed'in soyuna mensup olmasalar da, "velî sülâleleri" genellikle kendilerini mümkün olduğu kadar çabuk bir şekilde O'nun soyuna mensup olarak gösteriyorlardı. İlginçtir ki, "velî sülâleleri" tabirini, sûfi velî sülâleleri anlamında ifade eden hiçbir Arapça kelime mevcut değildir. Bununla beraber, başlangıçta bu sülâlelerin "bereket"i (velîliği), güçlü sûfi atalarından ve pek çok "velî sülâlesi"nden kaynaklanıyordu. Meselâ büyük nüfuz sahibi olan Sincan'lı Katakî "hâcegân" sülâlesi, Hz. Muhammed'in soyundan olmayı asla kendine dert edinmemiş veya en azından buna fazla önem vermemiştir.

Mahdûm-ı A'zam, kendisinin hem yirmi ikinci göbekte (Oniki İmâm'ın sekizincisi olan Ali er-Rızâ'nın oğlu kabul edilen Tâlib vasıtasıyla) Hz. Peygamber'in, hem halife Hz. Ebû Bekr'in, hem de Karahanlılar'ın lideri Satuk Buğra Han'ın soyundan geldiğini iddia etmişti. İshak Veli'nin taraftarları olan İshakî'ler, İshak'ın ve yakınlarının şöhretinden istifade etmişler ve tarikatlarının başına Çağataylar'ın lideri Muhammed Hân'ı getirmek suretiyle,

Nakşbendîye tarikatının kolu olarak sahip oldukları itibarı daha da arttırmışlardır. Böylece İshak Velî'nin sülâlesi Çağatay sarayına bağlanmış ve o zamanki iktidarın haşmeti onun "bereketi"ne dayandırılmıştır. Muhammed Hân'dan sonra onun mirası İshak Velî'nin nesline intikal etmiş ve oldukça güçlü yeni bir "velî sülâlesi" doğmuştur.

XVII. asrın ortasından biraz önce, İshak Velî'nin Muhammed Yûsuf adında ve Mahdûm-ı A'zam'ın büyük oğlunun oğlu olan bir yeğeni, etki bakımından İshakîler'le rekabet etmeye başladı. O, asıl Çin'in kuzey-batı kısmındaki Suzhou ile Tibet'in kuzey-doğu sınırındaki Salarlar ülkesine kadar seyahatler yaptı. Muhammed Yûsuf, İshakîler'in zehirlediği yemeği yediği için 1653'te vefat edince, Hâce-i Âfâk adıyla tanınan oğlu Hidayetullâh O'nun görevini devam ettirdi. O da 1671-1672'de Çin'in kuzeyine gitti. Çin kaynakları onu "yirmi beşinci göbekte Muhammed'in soyundan gelen Hidayetullâh" diye nitilemektedirler⁶. Orada o, en önemlisini meşhur Ma Tai Baba'nın teşkil ettiği birçok halifeler tayin etmiştir. Bir yıl sonra, yirmi dokuzuncu göbekte Hz. Peygamber'in soyundan geldiğini söyleyen Abdullâh adında bir Kâdiri şeyhi, "Çin'in Mekke'si" diye meşhur olan Hezhou'ya (bugünkü Linxia) gitti ve oraya Kâdirîye tarikatını sağlam bir şekilde yerleştirdi.

Hâce-i Âfâk kuzey-batı Çin'i terkederek, krallığı malûb edip Çağataylar hânedanına son veren ve kendisini bu bölgeye yönetici yapan Zungarlar'ın budist lideriyle birleşmek suretiyle sonunda İshakîler'i kovmayı başardı. Hâce-i Âfâk, "Âfâkîler" adlı yeni bir "velîler sülâlesi"nin başlangıcını oluşturdu. Bunlar, budist Zungarlar'ın hakimiyeti altında, yaklaşık bir asır sonra Mançular'ın galibiyetine kadar İshakîler'in rakibi olmaya devam ettiler. Mançular gelip Zungar krallığını devirince, Âfâkîler İshakîler'i ortadan kaldırmak için tekrar gayri müslim bir istilacı ile işbirliği yaparak, daha önce efendileri olan Mançular'ın aleyhine döndüler, fakat neticede kendileri kesin bir çöküntüye maruz kaldılar.

XVIII. asırda Çin'de "menhuan" (bu kelime yaklaşık olarak "(kutsal) bir allenin en yetkili kişisi" anlamındadır) adı verilen "velî sülâleleri" teşekkül etmeye başladı. Huasi (Çiçekli Cami) sülâlesi, büyük bir tarihi rol oynayanların ilki oldu. Bu sülâle, Ma Tai

⁶ Bk. Joseph Trippner, "Islamische Gruppen und Graberkult in Nordwest-China", Die Welt des Islams, N.S., 7, 1-4, 1961, s. 148.

Baba'nın manevî halefleri olan ve Hâce-i Âfâk'ın tayin ettiği Ma Laichi (1673-1753) adında Hezhou'lu bir Nakşebendî tarafından tesis edildi. Ma Laichi'nin Mekke'de hac yaptığı, Yemen'de bir yıldan fazla ilim tahsil ettiği, Hindistan'ı ziyaret ettiği ve uzun seyahatleri sırasında meşhur Mevlânâ Mahdûm'dan belli bir süre ders aldığı ve onun direktifi altında kemâle erdiği, yani "velî" makamına ulaştığı söylenir. Ma Laichi, Mevlânâ Mahdûm'dan ayrılırken, gelenek icabı şeyhinden bir nüsha Kur'ân-ı Kerîm, bir "Mevlûd" ve "Mingshale" (buna resmî bir belge, "yazıdan alınmış hükmetler" diye mana vermektedir) adında Çince bir kitap almıştır⁷.

Bu esnada, Hezhou'lu müslümanlar arasında Ramazan orucunu bozma (iftar) vakti konusunda bir münakaşa zuhur etmişti. Münakaşa eden taraflardan biri olup, "houkat" (sonra yiyenler) adını taşıyanlar, önce camiye gidip namaz kılmak, sonra da iftar etmek gerektiğini; "quankat" (önce yiyenler) adı verilen diğer taraf ise iftar edilip sonra namaz kılınabileceğini savunuyordu. Mekke'de yaptığı hac ve Orta Doğu'da belli başlı ilim merkezlerinden birkaçında yaptığı ilmi çalışmalar sebebiyle saygınlığı önemli ölçüde artmakta olan Ma Laichi de "erken yiyenler" in lehinde tavır aldı ve bu tutumu onun şöhretini daha da artırdı. Diğer taraftan o, "Mingshale" sindeki vecizelerini, düğünlerde ve cenaze merasimlerinde camide (Çince "zhangha") verilen va'zların yerine ikame etti ve böylece merasimleri kısalttı ve onlara yapılan masrafları azalttı.

Ma Laichi kuzey-batı Çin'de etrafına çok büyük sayıda mürid topladı ve yaptığı tebliğ Tibet sınırlarındaki Salarlar arasında büyük başarı sağladı. Fakat 1747'de muhalifleri onu King hanedanı hükümeti nezdinde resmen şikâyet ettiler ve öğretilerini bir "xiejtiao" yani Konfüçyünizm dünyasının düzenini tehdit eden, sosyal bakımdan zararlı bir doktrin olmakla suçladılar. Krallık içerisinde bulunan pek çok müslümanla faydasız yere uğraşmaktan geri durmak isteyen hükümet ise elinden geldiği kadar muhalifleri yatıştırdı ve onun doktrinini sosyal açıdan tehlikeli bulmadı. Şayet Kingler Ma Laichi'nin öğretilerinde bir "xiejtiao" görmüş olsaydı - şüphesiz ki bu, genel anlamda İslâm gibi, Konfüçyünizm açısından değerlendirilmeyi - , imparatorluk onu ortadan kaldırmaya çalışmak zorunda kalmış olacaktı.

⁷ Bk. "Gaozong Chun Huangdi shilu", 290, vr.24 b.

Ma Laichi'nin kuzey-batı Çin'deki müslümanlar için önemi, hiç şüphesiz onun Çin'deki islâmî uygulama ile daha önce Orta Doğu'nun müslüman kalelerinde ilişki halinde olduğu dinî "norm" arasındaki farklılıkları ayırtetmedeki kabiliyeti ile izah edilmektedir. Şayet böyleyse, belki de Ma Laichi Çin'de İslâm'ın üçüncü dalgasının öncüsü olmuştur.

İSLÂM 'IN ÜÇÜNCÜ DALGASI : "YENİLİK"

XVIII. asrın sonu ile XIX. asrın ilk yarısında, kısmen ikincinin bir sonucu olan üçüncü bir islâmî yayılmaya şahit olundu. İkinci dalganın sûfi tebliği, Afrika, güney ve güney doğu Asya, yukarı Asya ve Çin'deki tamamıyla yeni ülkelerin İslâm'ını - fakat bu ülkelerin hükümetlerini değil - ortaya çıkarmıştı. Bu yeni ülkeler kendileriyle, kurtulunması gereken gayri islâmî bir kültür mirası ortaya çıkarmışlardı. Şimdi ise, Kur'ân'ı, Sünnet'i ve onların çok daha geniş bir İslâm dünyasındaki yorumlarını uygulayabilmek için İslâm'ı bu kültürlerden temizlemenin ve onu tekrar yorumlamanın zamanı gelmişti.

Yeni islâmî dalga, "tecdid" (dinî "yenilik") dalgası idi ve bu tecdid dalgasının akıntılarının çoğu sadece bir "yenilik" değil, fakat aynı zamanda militan bir yenilik ve bir "cihâd" ruhu taşımaktaydı. Belli bir ölçüde, XIX. asır Avrupa'lısında mevcut olan "fanatik" ve militan müslüman imajı, bu üçüncü açık islâm dalgası sırasında Afrika, Avrupa ve Asya'da müslümanlarla Avrupa'lılar arasında söz konusu olan ilişkilerin ürünüdür. Gittikçe daha güçlü bir şekilde Avrupa ile yüz yüze geldikleri için müslümanlar, dinin siyasetini kaybetmeye başladıkları bir geri kalmışlık duygusuna kapılmışlar, bu ise "tecdid" dalgasını güçlendirmiştir. Bazıları - ki bunların gerçekten önemli olan yegâne temsilcileri Vahbâbiler'dir -, ikinci islâmî dalganın tebliğ vasıtası olan tasavvufa hücum etmeye kadar bile gittiler. Fakat genel olarak "tecdid" teşebbüsü bizzat sûfilerin, dört "sünnî" tarikatın (Nakşebendiyye, Halvetiyye, Şâziliyye ve Kâdiriyye) mensuplarının ve bu tarikatların kollarının eseri olmuştur. Onlara göre, "hadis" ve "fikh"ın derinliğine bilinmesi ile serbest düşünme hakkı (ictihâd) asıl idi. Onlar bazan bir "yüzüncü yıldönümcülük" veya bininci yıldönümcülük farkı ile beraber, çoğu zaman oldukça ateşli militan ve "mücâhid" idler.

İslâm'ın "*tecdid*" dalgası denilen üçüncü dalgasının ilk yankıları belki de Hindistan'da kendini hissettirdi. Hindistan'lı müslümanlar, halk mistisizmindeki hindu-müslüman ilişkilerinin nisbeten uyusukluğa sevkedici özelliğine karşı mücadele ediyorlar ve XVI. asrın sonunda Moğol sarayında ortaya çıkan uzlaştırmacılık (syncretisme) ile yakınlaşmaya (ki bu, halk mistisizmindeki bu özellikten doğuyordu) karşı çıkıyorlardı. Fakat bu üçüncü dalga bütün gücünü XVIII. asırda kazanmıştır. Arabistan'daki Vahhâbi hareketinde ve en önemli halifeleri Ahmed ed-Dardîr ile Abdullah eş-Şarkâvî olan Mustafa el-Bekrî vasıtasıyla Halvetiyye'nin yeniden canlanmasında işte bu "*tecdid*" (yenilik) dalgasını görüyoruz. Ahmed ed-Dardîr ile Abdullah eş-Şarkâvî, XVIII. asrın sonu ile XIX. asrın tam başında ulemâ ile küçük Mısır halkını dîni müdafaa için harekete geçirdiler.

Aralarında İbrahim b.Hasan el-Kûrânî (ö.1690)'nin büyük bir kurucu şahsiyet olarak bulunduğu Medine'li âlimler gurubu; İstanbul'un, kamu oyunu yönlendiren ve 1807'de Osmanlı padişahu III.Selim'in tahttan indirilmesi için gerekli havayı oluşturan muhafızları; ve nihayet Kürtler üzerinde çok büyük tesiri olan Hâlid eş-Şehrezûrî ile talebeleri, bütün bunların hepsi bu üçüncü dalganın tezahürleri durumunda idiler.

Aynı şekilde batı Afrika'da da, Sammâniyye ve Ticâniyye tarikatlarına mensup reformcular olan Cibrîl b. Ömer ile talebesi Usumandan Fodio ve Fulani "*mücâhid*"leri aynı yolu takip ediyorlardı. Afrika'nın kuzeyinde ve doğusunda Ahmed b.İdrîs el-Fâsi'nin dersleriyle ortaya çıkan hareketler - Somali'de Sâlihiyye, Sudan'da Hatmiyye, Libya'da Senüsiyye - ile XIX. asrın sonlarına doğru Fas krallığı çevrelerinde görülen Vahhâbilik taraftarı reaksiyonlar da dönemin "*tecdid*" olayı ile ilgisini yansıtmaktadırlar.

Hindistan'ın kuzeyindeki Veliyyullâhi hareketi, bu hareketin yerini alan ve Ahmed Brelvî'nin başlattığı hareket, Bengal'deki Ferâidiyye hareketi ve üç hacının 1803'te Sumatra'ya dönüşlerinde öncülüğünü yaptıkları Padri hareketi hakkında da aynı şeyi söyleyebiliriz.

Sünnilik tarihinden ve düşüncesinden pek o kadar tecrit edilmiş olmayan - ki Batı'lı araştırmacılar genellikle buna inanıyorlar - Şiîliğin içerisinde bile buna benzer çağdaş temayüller farkedebiliyoruz.

Hatta Yemen'deki Zeydiler'de, Muhammed b.Ali eş-Şevkâni (ö. 1834)'nin eserleri açık bir şekilde "*tecdid*" istikametindedir. İran İmâmîyye'sinin Oniki İmâm'ı arasında Usûlî adlı hukuk ekolünün gelişmesi veya oldukça farklı bir sicile sahip olan Seyyid Kâzım Reştî ile Şeyhiyye'nin faaliyetleri, "*tecdid*" dalgasına hakim olan ve dolayısıyla bütün Sünnî İslâm dünyasına yayılmış bulunan aynı meselelerle meşgul olduğunu göstermektedir.

Daha ziyade milliyetçi veya "*protonasyonalist*" olarak nitelendirilen XVIII. ve XIX. asrın pek çok olayları - Kafkasya'da Şeyh Şâmil zamanına kadar Şeyh Mansûr ve diğerlerinin Ruslar'a karşı faaliyetlerini, Kırım ve Volga Tatarları'nın aynı düşmana karşı direnişlerini ve kuzey Afrika'da Abdülkâdir'in Fransızlar'a karşı mücadelesini hatırlayalım - gayri müslim istilâcıları kovmak için yapılan bu faaliyetlerin çoğu muhtemelen, genel olarak sanıldığından ziyade (milliyetçiliğin aksine) "*cihâd*" unsurları ihtiva etmekteydi. Hiç şüphesiz bizzat bu hareketler, XVIII. ve XIX. asırlarda mevcut olan "*cihâd*" ruhu ile dopdolu idi.

Elbette ki, bu hareketlerin her birinin, kendine özgü olan ve her ülkenin siyasi, kültürel, sosyal ve ekonomik şartlarına bağlı bulunan sebepleri mevcuttu. Fakat - bu önemli sebepler ne olursa olsun - XVIII. asrın sonunda ve XIX. asrın başında müslümanların altında toplandıkları bayrak "*tecdid*" (yenilik) bayrağı idi.

Çoğu zaman Çin'in, İslâm âleminin öbür kısımlarından kopuk bir dünya olduğu tasavvur edilmektedir. Fakat "*tecdid*" akımları XVIII. asrın son çeyreğinde kuzey-batı Çin'i istilâ etmiş; XIX. asrın ilk yarısında da Sincan geniş bir "*cihad*" hareketine sahne olmuştur. Bu her iki hamle de Nakşbendîyye tarikatı tarafından kanalizé edilmiştir.

"HUFİ" LER VE "CEHRİ" LER

Ma Laichi'nin "*tecdid*" hareketi ile ilgilenmiş olması sadece bir varsayımdır. Aziz adıyla bilinen Nakşbendî lideri Ma Mingxin (1719-1781)'in durumu hakkında ise daha çok döküman mevcuttur. Öyle görünüyor ki, Ma Mingxin Mekke'de hac yapmış ve 1761'de Çin'e geri gelmeden önce Buhara ve Yemen'de ilim tahsil etmiştir⁸. O

⁸ Bk. Sun Youzhen, "A glance at the Ningsia center of the Jeherlya" (15 Şubat 1936), trc.: C.L.Pickens, hususî defterler; Muhammed Tevâzu', "Es-Sin (Çin) ve'l-İslâm", Kahire, 1945, s.115; Trippner, a.g. mak., s.163.

İmparatorluğun dışında nereleri ziyaret etti ? King kaynakları bu konuda muğlak kalmakta ve O'nun Orta Asya'dan öteye gitmediği izlenimini vermektedir⁹. Fakat, birisini bir hıristiyan misyonere¹⁰, diğerini de bir Japon müslümana¹¹ borçlu olduğumuz ve Nakşbendiyye'nin Ma Mingxin'in yönettiği koluna mensup kişilerin "tecdid" ve "cihâd" hareketlerinin her ikisiyle de ilişkilerini yansıtan XX. asra ait iki kaynak, Ma'nın Yemen'deki akıl hocasının meşhur Zeyn olduğunu beyan etmektedirler. Bu Zeyn kimdir ? Biz onun kim olduğunu, misyonerden temin ettiğimiz kaynakta yer alan ve Zeyn ismi ile Ma Mingxin isimleri arasında Abdülhâlık ismini zikreden "silsile" sayesinde bilmekteyiz. Söz konusu, Zeyn, Nakşbendî sûfi ez-Zeyn b. Muhammed Abdülbâki el-Mizcâci (1643/4-1725) idi¹², Abdülhâlık (1705-1740)¹³ ise Zeyn'in oğlu ve kâımmakâmı idi. Ma Mingxin'in "sened zinciri" (isnâd) nin kendisine Abdülhâlık ve ez-Zeyn el-Mizcâci vasıtasıyla intikal etmiş olması, "tecdid" dalgasını oluşturan hareketlerin ne derece birbirine bağlı olduklarını göstermektedir. Gerçekten de Zeyn, Medine'li âlimler gurubunun belli başlı kurucularından biri olan İbrahim b. Hâsan el-Kürânî adında oldukça etkili bir Nakşbendî şeyhine intisab etmişti. Medine'li âlimler gurubunun pek çok meşhur talebeleri arasında "tecdid" düşüncesinin yayılmasında büyük bir rol oynayan el-Kürânî, Sumatra'daki Padri hareketinin bazı temellerini atan Abdurraûf es-Sinkili (ö. 1693'ten sonra) ile Java'daki Hollanda'lılara karşı direnişin öncülüğünü yapan Şeyh Yûsuf el-Jâvi'ye hocalık yapmıştı. el-Kürânî'nin oğlu Ebû't-Tâhir Muhammed el-Kürdi (ö. 1733) ise, Hindistan'ın kuzeyindeki Veliyyullâhî hareketinin kurucusu olan Şâh Veliyyullâh (ö. 1762) üzerinde büyük bir tesir icra etmiştir. Yine el-Kürdi Muhammed Hayât es-Sindî (ö. 1750 veya 1752)'yi yetiştirmiş, o da Vahhâbilîğin kurucusu Muhammed b. Abdulvahhâb (ö. 1791) ile Sammâniyye'nin kurucusu Muhammed es-Sammân (ö. 1775)'i yetiştirmiştir. Şu halde Ma Mingxin'in Çin'deki "tecdid" hareketi, uzun bir geleneğin içerisinde yer almaktaydı.

⁹ Bk. Saguchi Tôru, "Jûhachi-jûkyûscekî Higashi Torikisutan shakaishi kenkyû", Tokyo, 1963, s.561-565.

¹⁰ F.W. Martin Taylor'un Rêv. Claude L.Pickens'e mektubu, hususî defterler (15 Eylül 1936).

¹¹ Kawamura Kyôdô, "Ba Genshō", Kalkyô, 1: 2, 1927, s.30.

¹² Bk. Ahmed b. Muhammed Kâtun, "Tuhfetu'l-lhvân bi Senedi Seyyid Veled-i "Adnân" (elyazması, Mektebetü'l-İmâm Yahyâ San'â, No: 19 mustalîh), vr. 100 a-b; Muhammed Zabâra, "Neşru'l-Arf ü-Nûbelâi'l-Yemen Ba'de'l-Elf", I, Kahire, 1940, s.723-725.

¹³ Bk. Kâtun, a.g.e., vr.95 a-100 a; Zabâra, a.g.e., II, Kahire 1957, s.29-31.

Ma Mingxin'in dersleri hakkında bildiklerimiz, İslâm'ı tanımayan ve çoğu zaman müslümanlardan nefret eden King memurlarının raporlarına dayanmaktadır. Bu memurlar bilgilerini, olsa olsa, Ma'nın taraftarlarının korkunç işkence ve idam tehdidi altında zorla verdikleri ifadelerden elde etmektedirler. Ma Mingxin'in muhalifi olan Nakşbendileri - bilhassa Ma Laichi'nin müridlerini - en çok hayrette bırakan şey, onun "menhuan" (veli sülâleleri) lardan doğan sisteme karşı çıkması, dîni uygulamanın zamanla değişime uğramak zorunda olduğunu savunması, müslüman velilere gösterilen büyük saygıya bağlı olan boş inançlara hücum etmesi, Ma Laichi'nin haleflerince kendi taraftarlarından istenen aşırı katkıları tenkit etmesi ve "zıkr"ın içerisine "cehr"ın dahil edilmesini tavsiye etmesidir¹⁴.

İbrahim el-Kürânî "cehr"ın uygulanmasını tasvip etmiş ve bu konuda bir de eser yazmıştı¹⁵. Ayrıca "cehr" (cehri zikir) Abdülhâlık ve gurubu tarafından Yemen'de tatbik edilmişti¹⁶. Diğer taraftan, her ne kadar Nakşbendiler her zaman ve hemen her yerde kesinlikle sessiz (hafî) "zıkr"ı tercih etmişlerse de, "cehr"ın uygulaması ile Nakşbendî sünnilîği arasında hiçbir bağdaşmazlık mevcut değildir. Fakat Ma Laichi "cehr"ı reddetmişti veyahut da halefleri onun öyle yaptığına inanmışlardır¹⁷. Öyle ki, kuzey-batı Çin'deki Gansu vilayetinde, Nakşbendîyye'nin bu iki kolu arasında, sonunda kan dökülen şiddetli bir münakaşa cereyan etmiştir. Ma Laichi'nin taraftarları "Huftıyye" (Huftıyye'nin bölge lisanında aldığı şekil olup, sessiz zikir yapanlar için kullanılan bu tabirle çoğu zaman Orta Asya'daki Nakşbendiler kastedilir) ismini; Ma Mingxin'in taraftarları ise "Cehriyye" (sesli zikir yapanlar) ismini almışlardır.

Ma Mingxin'in de bir "Mevlûd" kaleme aldığı¹⁸ ve Zungarlar ve Mançular'la işbirliği yapan ataları Âfâkiler'in geçmişini örnek alan ve Cehri'leri King hükûmetine baş kaldırmakla suçlayan Hufiler'in aleyhine hızlı bir şekilde geniş bir tesir elde ettiği söylenmektedir. Daha sonra şiddet olayı patlak verdiğinde Hufiler 1781'de söz konusu

¹⁴ Mu Shouqi, "Gan Ning Qing shilue", Lanzhou, tarihsiz, zhengbian, 18: vr.38 b; Agui et al., "Qingding Lanzhou jilue", Taipei, 1970, s.348,482.

¹⁵ "İthâfu'l-Münibî'l-Evvâh bi-Fazlî'l-Cehri bi-Zıkrî'llâh" : bk.Muhammed b.Ali eş-Şevkânî, "el-Bedru't-Tâll' bi-Mehâsini Men Ba'de'l-Karnî's-Sâbî ", Kâhîre, 1929/30, I, s.12.

¹⁶ Bk.Kâtin, a.g.e., vr. 95 b, 150 a.

¹⁷ Bk.Agui et al., a.g.e., s.340.

¹⁸ Bk.Mu Shouqi, a.g.e., zhengbian, 18: vr. 38 a.

"*âsiler*"ı (Cehrilere) ezmede Kingler'e yardım etmişlerdir. 1784'te Cehrilere ve Hufiler'e karşı yeni birtakım savaşlar vuku bulmuş ve Hufiler düşman kardeşleri olan bu Nakşbendiler'i ortadan kaldırmak için tekrar hükümetle ateşli bir şekilde işbirliği yapmışlardır¹⁹. Fakat Cehrilere varlıklarını sürdürmüşler ve gelişmeye devam etmişler, Ma Mingxin'in "*sülâle zinciri*" de Mu Ahong (Âhûnd Mu) veya Mu Baba adıyla tanınan şeyh (Çince "laorenjia") Muhammed Rabbâni ve onun müridi Muhammed Celâl'e kadar uzanmıştır.

Muhammed Celâl'in Kingler'in kendisini sürgün edip esarete mahkûm ettiği Mançurya'da vefatından sonra, onun yerine oğlu Ma Er geçmiş; Ma Er'in yerine de, Ningxia'nın güneyinde Sarı Irmağın kıyısında yer alan Cincipu kalesine yerleşen oğlu Ma Hualong geçmiştir. Böylece bu makam babadan oğula geçer hale gelmiş ve ilk başta Ma Mingxin'in "*menhuan*" sistemine ("veliler sülâlesi" sistemine) karşı çıkmasına rağmen, zamanla, kurucusuna büyük cesaret veren "*tecdid*" düşüncesiyle ilgilenmekten giderek uzaklaşan yeni bir "*veliler sülâlesi*" doğmuştur.

XVIII. ve XIX. asır ile XX. asrın başında, Çin'in kuzey-batısında pek çok sayıda "*veliler sülâlesi*" ortaya çıkmıştı ve bunların çoğu Nakşbendiyye tarikatına mensuptu. Genellikle, bütün veli türbelerinin ibadet etmeye mahsus bir yeri veya bir "*kubbe*"si (Çince "*gongbai*" veya "*gongbei*") vardı ve bu ibadethanelerin başlıcaları aktif birer ibadet merkezli haline geldiler. "*Veli sülâleleri*" kendi taraftarlarından yardım görüyorlar ve ihtiyaçları olan malları biriktiriyorlardı. "*Menhuan*" ların sayılarındaki ve önemindeki bu artış önemli bir değişmeyi gösteriyordu : Gerçekten bütün kuzey-batı Çin'de, "*kadim*" ("*gedimu*") adı verilen dini mozayığın yerini, giderek veli sülâlelerine mensup kimselerin oluşturduğu sağlam şebeke alıyordu. Bu da, "*veli sülâleleri*" ne ve diğer liderlere müslümanların siyasi ve ekonomik güçlerini daha iyi kontrol etme imkânı veren ve XX. asırda bu bölgedeki müslüman mücadelesinin ileri gelenlerinin başarılarına katkıda bulunan, sosyal bütünleşmede giderek artan bir gelişme sonucunudoğurmuştur.

¹⁹ Bk. Raphael Israell'nin oldukça tartışma götüren izahı, "Muslims in China : a study in cultural confrontation", Londra, 1980. Burada Cehrilere Şiiler arasında göstermekte ve "sünni bir müslümanın, hiçbir süfi tarikatın diğerine karşı yapmayacağı bir suçlama olan dinden çıkma ile suçlanmış olabilmeleri dışında, diğer müslümanlara karşı yapılan bir savaşa iştirak etmeyeceğini" ileri sürmektedir (s.161).

"*Tecdid*" (yenilik) dalgasının ikinci bir hamlesi King İmparatorluğuna kadar ulaşmıştır : Bu hamle, "*hâce*" Nakşbendi Cihangir'in şahsında Sincan'da vuku bulmuştur. Áfaki sülalesinin bu kolu, 1817'de King hakimiyetine karşı bir "*cihád*" başlattığı. Kokand hanlıklarında yerleşmişti. Birkaç yıl sonra, az sayıdaki Kaşgar halkı Mançu iktidarına karşı isyan etti. Kokand hânı bir ordu ile Sincan'ı işgal etti ve Yangi Hisar, Yarkand ve Hotan'da onun lehine birtakım isyanlar zuhur etti. Fakat Áfakiler bilhassa bu olaylardan eski muhalifleri İşhakiler'i ezmek için yararlandılar. King ordusu 1828'de Cihangir'i yakaladı ve böylece "*cihád*" hareketi başarısızlıkla sonuçlandı. 1830'dan 1861'e kadar Sincan'lı müslümanlar tarafından ister istemez tasvip edilmiş olan yedi adet Áfaki isyanı birbirini takip etti. Fakat Áfakiyye'nin saygınlığı kaybolduķa diğer Nakşbendi gurupların şöhreti artıyordu. Yarkand'da Hindistan'daki Müceddidyye kolunun bölge temsilcisi Abdurrahmân Hazret etkisini artırıyordu. Ladah'ın başkenti Leh'te "*hâce*" Nakşbendi şâh Niyâz, Yarkand'lı taraftarları ile olan bağlarını muhafaza etmekteydi. İngilizler Sincan'la ilgili bilgiler elde etmek için Ahmed şâh adında bir Nakşbendi ajandan faydalandılar.

XIX. ASRIN SONUNDA "CİHÂD" VE MÜSLÜMANLARIN NEFİS MÜDAFASI

İslâm tarihçileri, Nakşbendiyye'nin XIX. asır ile XX. asrın başındaki "*mülattan*" hareketini iyi bilirler. şeyh Sa'id, 1925'te Türkiye Cumhuriyeti'ni yıkmaya kalkışmış ve bu olay Türkiye'de tarikatların yasaklanmasına sebep olmuştur. Kürtler arasında, Nakşbendiler Irak isyanlarından daha az olmayan bir rol oynamışlardır. Afganistan'da Nakşbendiler, 1880'li yıllarda Emir Abdurrahmân'ı tahttan indirmek isteyen Muhammed İşhak'ı desteklemişlerdir. Hazretler adı verilen Nakşbendi "*veliler sülalesi*", 1929'da Emânullâh'ın reformlarının askıya alınmasına ve kralın tahttan indirilmesine sebep olan kabile olaylarını organize etmede yardımcı olmuştur. Daha sonra Afganistan Nakşbendileri, solcu siyasi akımlara ve daha da yakın zamanda Sovyet işgaline karşı direnişin öncülüğünü yapmışlardır. Seyyid Ahmed Brelvi'nin halefleri olan mücâhidler, Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sonra bile Hindistan'ın kuzey-batı sınırında İngilizler'in birtakım güçlüklerle karşılaşmalarına sebep olmuşlardır. Rus İmparatorluğu'nda, Nakşbendiler aktif bir şekilde müslümanların sömürge aleyhtarı mücadelesini yönetiyorlardı. 1717'den sonra da Basmacı hareketine iştirak etmişlerdir. Cava adasının batısında

Nakşbendiyye'nin artan şöhreti, 1888'de Tjilegon'daki bütün Avrupa'luların katledilmesiyle doruk noktasına ulaşan Hollanda aleyhtarı olaylarda yardımcı olmuştur²⁰. XX. asırda da Nakşbendiler, Eylül 1965'teki devlet darbesinden sonra belki de yüz binlerce "komünist" Endonezya'nının ölümüyle sonuçlanan antikomünist müslüman hareketlerinde oldukça aktif bir rol oynamışlardır.

Şu halde, XIX. asrın ikinci yarısında Nakşbendiyye tarikatının Çin'de pek çok savaşa karışmış olması şaşırtıcı değildir. Bununla beraber, "cihâd" a olan kesin bir inancın sebep olduğu Sincan isyanları ile, oldukça azınlıkta kalan müslümanların, kendilerinin çöküşleri ve Çinliler tarafından katledilmelerinden başka sonuç vermeyen lüzumsuz birtakım düşmanlıkların içine sürüklendikleri Çin'deki isyanları birbirinden ayırmak gerekir.

Artık tarikatların, 1856 ile 1873 arasında vuku bulan ve Kingler'in Yunnan "isyân"ı dedikleri olaydaki rolünü inceleyebiliriz.

Shaanxi ile Gansu'da toplumsal gerilimler 1862'de yoğun bir şekilde artmış ve kendilerini müdafaa eden müslümanlar bir anda kendilerini King otoritesine karşı "isyân" halinde bulmuşlardır. Kingler bazı müslümanların, özellikle de muhtemelen Nakşbendiyye'nin Huftiyye gurubuna mensup olan Ma Zhan'ao'nun teslim olmasını kabul ettiler. Fakat hükümet Cehri'lerin lideri Ma Hualong'u başlıca düşman olarak görmek istemiş ve kendi koruması altında bulunan müslümanlara karşı korkunç canavarlığını icra etmek için, onun sözde "isyân"ını bastırma gerekçesinden yararlanmıştır. Kingler 1871'de Ma Hualong ile oğlunu idam etmişler, 1873'te müslüman direnişin son merkezlerini de yok etmişler ve Shaanxi'de varlığını sürdüren müslüman halkın büyük bir kısmını Gansu'nun daha verimsiz topraklarına sürgün etmişlerdir.

Diğer taraftan hemen hemen bütün Sincan'da müslümanlar, halkın çoğunluğunu veya en azından önemli bir azınlığını teşkil ediyorlardı. Ayrıca, isyanlar King hükümetinin Çin'deki otoritesini zayıflattığında şartların "cihâd" için elverişli olduğunu düşündüler. Ortaya çıkan "cihâd" hareketlerinin çoğunda Nakşbendiler ilk sırada yer almışlar; fakat ayaklanmaların koordinesi çok kötü durumda

²⁰ Bk. Anthony Reid, "Nineteenth-century pan-Islam in Indonesia and Malaysia", *Jurnal of Asian Studies*, 26, 2 (Şubat 1967), s.273,280.

olduğu için, bölgedeki Nakşebendi selefleri gibi "cîhâd"ın liderleri iç savaşta pek çok enerji harcamışlardır. Müslümanlar önce 1863'te İli bölgesinde isyan ettiler : Kingler düzeni yeniden kurmada gecikmediler, fakat 1864'te Sincan'ın çeşitli bölgelerinde birbirleriyle hiç ilgisi olmayan altı "cîhâd" olayı patlak verdi. Bu olaylardan ikisi, kimliği rahatlıkla tesbit edilebilen çeşitli "veli sülâleleri" ne mensup sûfiler tarafından yönetilmişti : Bunlardan Kuça olayı, "hâcegân" Katakiler'e mensup olan Râşidîn Hân Hâce tarafından; Yarkand olayı da, Hindistan'daki meşhur "ikinci bir yılın (hicri yıl) müceddidî" (Müceddid-i Elf-i Sâni) Ahmed Sîrhîndî (ö. 1624)'ye dayanan Müceddidî sülâlesine mensup Abdurrahmân Hazret tarafından yönetilmiştir. Bunlardan başka iki "cîhâd" hareketinin Nakşebendîler tarafından yönetildiği ise çok kesindir : Bunlardan biri Kaşgar'da Jin Xiangyin ile Kırgız lideri Sıddîk Beğ'in başlattığı hareket; diğeri ise Çin'de Cehrîyye liderlerinden Ma Hualong'un yanında yer alan ve Ma'nın talebesi Su Huanzhang tarafından Sincan'a davet edilen Tua Ming adlı sûfinin Urumçî hareketi idi. Diğer iki "cîhâd" hareketinin başında ise, Hotan bölgesinde Hacı Habîbullâh Müftî; İli'de de Üveysiyye tarikatını kurmuş olan ve 1555 veya 1556'da vefat eden Muhammed Şerîf Pîr'in soyundan gelen Muazzam Hân bulunuyordu. Bu son iki liderin hangi tarıkata mensup olduklarını henüz bilmiyoruz.

Pozisyonlarını kuvvetlendirmek isteyen Jin Xiangyin ile Sıddîk Beğ, Kokand'daki Âfâkîler'in ileri gelenlerinden Buzurg Hân'a başvurular ve onun, atalarının şehri olan Kaşgar'a gelmesini ve "cîhâd" hareketinin başına geçmesini istediler. O da bunu kabul etti. Yanında Ya'kûb Beğ adında bir Kokand'lı subay ile beraber Kaşgar'a geldi. Bu Ya'kûb Beğ, Râşidîn Hân Hâce ile Abdurrahmân Hazret'i mağlûb etti, üstâdı Âfâkî Buzurg Hân'ı sürgün etti ve Osmanlı halifesinin yardımını istemek suretiyle kendisini bağımsız bir emîrliğin lideri ilân etti. Fakat Kingler güçlü bir şekilde tekrar geri geldiler ve 1877'de Sincan'ın güneyini tekrar işgal ettiler. Rus ordusu Muazzam Hân'ın İli'de tesis etmiş olduğu "sultanlık"a son verdi. XIX. asırda Sincan'da ve kuzey-batı Çin'de isyan etmiş olan bu müslümanların çoğunun torunları bugün S.S.C.B.'de yaşamaktadır.

XX. ASIRDAKİ DURUM

XX. asırda Sincan'da tarikatların ne durumda olduğu hakkında

araştırmalara ihtiyaç vardır. Geçen yıl (1981) Sincan'da yaptığım kısa bir geziye istinaden, tasavvufun bu bölge müslümanlarının hayatında daima önemli bir rol oynadığının ve orada hem "sesli" (cehri) hem de "sessiz" (hafi) zikrin icra edilmeye devam ettiğinin söylenebileceğine inanıyorum. Fakat öyle görünüyor ki, komünizm ile çeşitli şekillerdeki İslâm ve Türk milliyetçiliği, Çin-Sovyet düşmanlığının genel şartları içerisinde XX. asır Sincan politikasına hakim olmuştur.

Çin'de, kuzey-batı bölgesi ile ilgili yapılanların dışında, tarikatlar gerçek anlamda incelenmemiştir. Kuzey-batı Çin'in durumu hakkında pek çok dökümana sahibiz ve tarikatlar ve onların XX. asırdaki fonksiyonu hakkında yaklaşık bir fikre sahip olabilmekteyiz²¹.

Muhtemelen biri Cehri diğeri Hufi iki Nakşbendiye gurubu arasındaki bir münakaşa ile başlayan 1895 isyanından bu tarafa, belki, Hufi lider Ma Anliang (ö. 1918) ile genel anlamda tarikatlara düşman bir gurup olan Xidaotang'ı hedef alan suçlamaların yapıldığı dönem hariç, tarikatlar tamamen politika sahnesinden silinmişlerdir. Cumhuriyet döneminde kuzey-batı Çin'de ortalığı kasıp kavuran savaşın meşhur öncüleri olan beş "Ma" dan hiç biri, onların ikisinin bir Hufi olan amcası Ma Lin öyle tanınsa bile, sûfi olarak şöhret bulmamıştı. Fakat Ma Lin'in yeğenleri Ma Buging ile Ma Bufang, Çin'de Ehlü's-Sünne (Çince "Aheltsunnal") adını almış olan ve tarikatlar için çok az değer taşıyan Müslüman Kardeşler (İhvânu (Çince "Yihewant")'l-Müslimîn) hareketine mensup idiler. Bu dönemde en acil politik meseleler, modernizm, milliyetçilik - bilhassa yeni Çin'de Hui'lerin oynadıkları rol meselesi - ve komünizm olmuştur.

Kültür Devrimi'nin sebep olduğu tahribatın boyutu hakkında bir şey bilmiyoruz. Komünizm'in gelmesinden önce Kâdiriler'in yedi adet "menhuan"a (veliler sülâlesine) sahip olduğu söyleniyordu. Kâdiriyye'nin başlıca merkezli ("gongbat"), Hz. Muhammed'in yirmi dokuzuncu göbekten torunu Abdullah'ın (Baba Tâiye) mezarının yer aldığı Sichuan dahilindeki Langzhong'da bulunmaktaydı. Bundan sonra Abdullah'ın halefi Qi Jingyi'nin nâşının gömülü olduğuna inanılan, Shaanxi'deki Xixiang'lı Lulingsi türbesi gelmekteydi. Daha sonra da, yine Qi Jingyi'nin postnişini olduğunu iddia eden Linxia

²¹ Bk. Jonathan N. Lipman, "The border world of Gansu, 1895-1935", Ph. D. dissertation, Stanford Üniversty, 1980.

(Hezbou)'lu Dagongbai'nin türbesi yer alıyordu. Şâzeliyye ile Sühreverdiyye'nin XX. asırda en azından bazı müntesipleri mevcut olmuştur. Sonraki yöneticilerinin bekârlığı tercih ettikleri "Haxlınye"ler adlı esrareniz gurubun sûfi bir tarikat olmuş olması da mümkündür. Bu gurubun bugün hâlâ mevcut olup olmadığını bilmiyoruz.

Fakat kuzey-batı Çin'de, gerek eskiden beri gerekse şu anda en önemli tarikat Nakşbendiyye'dir. Komünistlerin iktidarı ele geçirmesinden önce bu tarikatın ondört kadar ayrı "menhuan"ı (veliler sülâlesi yani kolu) mevcuttu (bunların onikisi Hufiyye, ikisi de Cehrıyye idi)²². Bu "menhuan"ların büyük sayısı ve onları hedef alan düşmanlıklar, onların müntesiplerinde aynı Nakşbendi ailesine mensup olma duygusunu zayıflattı. 1936'da, Cehriler'in başlıca merkezlerinden birinde bir huristıyan misyonerle yapılan görüşme sırasında Cehriler kendilerini Nakşbendi olarak takdim ediyorlardı²³, fakat ben Hufi olduklarını söyleyen ve Ma Laichi'yi hareketlerinin kurucusu olarak gören, bununla beraber "Nakşbendi" ismini kabul etmeyen Hui'lere rastladım.

Kingler'in hükümrânlığı altında olduğu gibi, Cumhuriyet ve komünizm dönemlerinde de en dinamik Nakşbendiyye gurubu, 50'li yılların sonuna doğru tesiri Hebei, Shaanxi, Gansu, Ningxia, Yunnan, Sincan ve Jilin'e kadar yayılan Cehrıyye olmuştur. 1958'de de komünist hükümet Cehrıyye'nin lideri Ma Zhenwu'yu "aşırı sağcı" bir kişi olarak ilân etmiş, halka yaptığı "cinayet"leri ortaya koymuş ve onun güçlü bir mistik tarikatın lideri olarak elde ettiği zenginlikleri ifşâ etmiştir.

Çin'deki İslâm'ın genellikle asıl itibarıyla "Çin'e ait", çöküş halinde ve "gerçek" İslâm'dan kopmuş olduğu kabul edilmektedir. Genel kanaat, bu Çin'li İslâm'ın tarih içinde, İslâm dünyasının geri kalan kısmını etkileyen büyük akımlardan tecrit edilmiş olduğu yolundadır.

Çin'deki tarikatlarla ilgili inceleme, bu kanaatin yanlış olduğunu göstermektedir.

²² Bk.Nakada Yoshinobu, "Kaikai minzoku no shomondai", Tokyo, 1971, s.93-94.

²³ Bk.Taylor-Pickens mektubu (15 Eylül 1936).

MEDÂR-I VÂHİDİYYET VE MERKEZ-İ EHADİYYET¹

Sadeleştiren :
Doç.Dr.Osman TÜZER
A.Ü. İlahiyat Fakültesi

Müellifi :
Hariri-zâde Derviş
Muhammed Kemâleddin

Bismillâhırrahmânırrahim. Bir olan Allah'a hamdolsun. O'nun salât ve selâmı da efendimiz Hz.Muhammed'in ve temiz aileleriyle ashâbının üzerine olsun.

Bu şerefli ve değerli risâlede, Hakikat'a sülûk etmenin makamlarını bir daire'de beyan ettim ve ona "*Medar-ı Vâhidyyet ve Merkez-i Ehadiyyet*" adını verdim.

Bilinmelidir ki, Hakikat'a sülûk etmenin makamları yedi tanedir. Bunlardan üçü "*sülûk*" makamlarıdır. Bunlara "*fenâ*", "*mi'râc*" ve "*tedâni*" makamları da denir. Diğer üçü "*cezbe*" makamlarıdır. Bunlara, "*bakâ li-ecll'l-irşâd*", "*nûzûl*" ve "*tedellâ*"

1 Süleymanîye Ktp., Şazeli, No: 27.

Bu el yazması risâlenin müellifi merhûm Hariri-zâde Derviş Muhammed Kemâleddin, 1267/1850'de İstanbul'da doğmuştur. Babası, Rifâiyye ve Halvetiyye şeyhlerinden Şeyh Abdurrahmân-ı Hariri'dir. Âlet ilimlerini ve yüksek ilimleri tahsil ettikten sonra, babasının manevî terbiyesi altında Rifâiyye ve Halvetiyye usûlüne göre mücâhededesini sürdürmüş, Şeyh Muhammed Enisü'l-Hüseynî ed-Dimeşki'den seyr-i sülûkünü tamamlamıştır.

Aslen Halep'li olan Hariri-zâde, 1286'da Halep ve Mısır'a giderek, dört ay kadar oralardaki şeyhlerle sohbet edip, tekrar İstanbul'a dönmüştür. İstanbul'da Abdullatîf-i Buhâri ve Şeyh Kâsım-ı Mağribî gibi hadis âlimlerinden Hâdis tahsil yapan müellif, 1288'de Şeyh Muhammed Nûrû'l-Arabi el-Melâmî'nin sohbetinde bulunmuş ve Şeyh-i Ekber'in "Fusûsu'l-Hikem" ve "Risâletü'l-Ehadiyye"si ile İbn Fârız'ın "Kaside-i Tâiyye"sinin okumuştur. Daha sonraları kendî hânesinde ilim tahsil etmek ve eser yazmakla meşgul olmuş, bu esnada kendisine müracaat eden kimseleri irşâd etmiştir. Merhûm Bursalı Mehmed Tâhir de bunlardandır.

1299'da vefat eden Hariri-zâde, Eyüp Sultan yakınındaki Hasib Efendi dergâhının avlusundaki babasının mezarının yanına defnolunmuştur. Otuz iki yıllık kısa ömründe kırk kadar eser yazmış olan müellifin en meşhur kitabı, bir tarikatlar ansiklopedisi niteliğinde olan "Tibyânu Vesâilil-Hakâik fi Beyân-ı Selâsill't-Tarâik" adlı eseridir. (Bursalı Mehmed Tâhir, "Osmanlı Müellifleri", Hilâl Yayınevi, İst., tarihsiz, c.I, s.144-145. Ayrıca geniş bilgi için bk., Yakup Çiçek, "Haririzâde Mehmed Kemâleddin Hayatı, Eserleri ve 'Tibyânu Vesâilil-Hakâik'", İstanbul, 1982)

makamları da denir. Biri ise "ehadyyet" makâmıdır. Mürşid-i kâmil, sâlike önce üç şey emreder. (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)² âyet-i kerîmesince, insanlar ve cinler ancak Allah'a ibadet etmek için yaratılmışlardır. İbadetin kemâli ise, mahviyyet ve zilletten ibarettir.

1. Mürşid-i kâmilin emrettiği üç şeyden birisi ibadettir ki, bu ilimdir. Hizmetin sıhhatli olup olmadığı ilimle bilinir. Bu da üç kısımdır :

a) İbâdet : Bu, cennet arzusu veya cehennem korkusundan ötürü nefis ile yapılan ameldir. Ancak, hem kaynağı hem de maksadı açısından ma'lûdür.

b) Ubûdiyyet : Allah rızası için nefis ile ameldir. Bu da kaynağı açısından ma'lûl, gâyesi açısından ise hâlistir.

âyet-i kerîmesi buna işaret eder. (و منهم من يعبد الله على حرف)³

c) Ubûdet : Bu ise, Hak ile Hakk'a ibadet olup, her iki cihetten hâlistir. Mürşid-i kâmilin sâlike emrettiği ibadet işte budur. Bu ibadetin en büyük gayesi, Allah'ı bilmek (ma'rifet) olduğundan, İbn Abbâs (R.A.) yukarıdaki âyet-i kerîmede geçen (ليعبدون) tabirini "ma'rifet" manasıyla tefsir edip, (اي ليعرفون) buyurmuştur.

2. Mürşid-i kâmilin sâlike emrettiği şeylerin ikincisi, işte bu "ma'rifet"tir. Onun için, ibadetin kemâlinde, tarikatın esası olan "zıkr-i dâimî-i vücûdî"yi telkin eder. Sâlik bunu yerine getirmekle, "yakaza" halî hasıl olur, gafletten kurtulur ve "ma'rifet"e erer.

3. Mürşid-i kâmilin sâlike emrettiği üçüncü şey ise, "ma'rifet"ın gayesi olan "tevhîd"dir. Onun için bazı müfessirler, yukarıdaki aynı âyette geçen (ليعبدون) tabirini, "tevhîd" manasına (اي : ليعبدون) diyerek tefsir etmişlerdir. Tevhîd ile ikilik perdesi ortadan kalkıp, Allahu Teâlâ'nın birliği zâhir olur.

Şu halde, sülûkün esasından en büyük gaye "tevhîd"dir. Yukarıda bahsedildiği gibi, "tevhîd" makamları, üçü "sülûk", üçü

² Zâriyât, 56 : "Ben cinleri de insanları da ancak bana kulluk etsinler diye yarattım".

³ Hacc, 11 : "İnsanlardan kimi de Allah'a (dinin) yalnız bir tarafından (tutup) ibadet eder..."

"cezbe", biri de "ehadıtyet" makamları olmak üzere yedi tanedir :

A. SÜLUK MAKAMLARI :

1. "TEVHİD-İ EŞ 'ÂL" MAKÂMI :

Sâlik-i tâlib, yaratma, icâd ve hakikat cihetinden (قل كل من عند الله)⁴ deyip, âfâkî, enfûsî, zâhırî ve kalbî fiillerin arkasından Allahu Teâlâ'yı müşâhede eder. Böylece, gördüğü her fiilin Ma'sûk'un (Allah'ın) fiili olduğunu ve Allah'ın o fiille zâhır olduğunu idrâk edip, mürşid-i kâmilin telkîniyle, "zıkr-ı dâimî-i vücûdî" ile, (لا فاعل الا الله) râbitasıyla (الله) diyerek zikretmelidir. Bununla beraber, şer'i hükmü üzere (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك)⁵ âyet-i kerîmesini okuyup amel etmeli ki, mürşid-i kâmil'in önceki emrini yerine getirmeyi terkedip, bâtil "Cebriyye" mezhebi itikâdına girmiş olmamalıdır. (و الله خلقكم وما تعملون)⁶ âyet-i kerîmesince, yaratıcılığı Allah'a nisbet edip, ameli de kula nisbet etmek suretiyle, kulun keshbini açıkça kabul etmelidir. Nitekim Fâtiha suresindeki (اياك نعبد) ifadesi, kulun keshbini belirtmektedir. (اياك نستعين) tabiri ise, kuldun güç ve kuvveti nefyette ve "tevhid-i eş 'âl"i ifade etmektedir.

Bu makam, "fenâ" makamlarının birincisi olup, "fenâ-i eş'âl", "cennetül-ef 'âl" ve "tecellî-i eş 'âl" diye de isimlendirilir. Bu makam, "tedâni"dir. Yani Hakk'a doğru yükselmekle (mî'râc) ilgilidir. Bu makamda sâlike "mürîd" ve "tâlib" adı verilir.

2. "TEVHİD-İ SIFÂT" MAKÂMI :

Ârif olan kımse, Hz.Ma'sûk'un (Allah'ın) kudret, irâde, hayat, ilim, sem', basar, kelâm, tekvîn ve kemâl sıfatlarını, mürşidin tarifleriyle, âlemin zerrelere arkasında idrâk edip, bütûn mahlûkâtta ve kendi zâhır ve bâtınında tezâhür ettiklerini müşâhede ederek, onları Hakk'a nisbet eder. (لا موصوف الا الله) râbitasıyla, (الله) diyerek zikretmelidir. (فكشفنا عنك غطائك فبهرك اليوم حديد)⁷ âyet-i kerîmesince, perdenin

⁴ Nisâ, 78: "... De ki: ' Hepsi Allah tarafından...'

⁵ Nisâ, 79: " Sana gelen her iyilik Allah'tandır. Sana gelen her fenalık da kendindedir..."

⁶ Sâffât, 96 : "Halbuki sizi de, (elinizle) yapageldiğiniz şeyleri de Allah yaratmıştır".

⁷ Kâf, 22 : "...Senden perdeni kaldırıp açtık. Bugün gözün ne kadar

açılması, hatanın farkedilmesini gerektirir.

Bu mâkam da "fenâ" makamlarının ikincisi olup, "fenâ-i sıfât", "tecellî-i sıfât" ve "cennet-i sıfât" diye de isimlendirilir. Bu makam, "tedânî"nin orta derecesidir. Bu makamdaki sâlike de "muhibb" ve "ârif" adı verilir.

3. "TEVHİD-İ ZÂT" MAKÂMI :

"Âşık" olan kımse, bütün mahlûkatın varlıklarının, "hulûl" ve "ittihâd" söz konusu olmaksızın Hakk ile olduğunu, mürşidin irşâdıyla bilip ve görüp, onları Hakk 'a nisbet eder. (كل شئ مالک)⁸ âyet-i kerîmesince, (لا موجود الا الله) râbitasıyla (الله) diyerek zikretmelidir. (كل من عليها فان و يقمى وجه ربك ذو الجلال و الاكرام)⁹ âyet-i kerîmesince de, Allah'ın zâtından başka mevcûd olmadığını açıkça müşâhede etmelidir.

Bu makâm ise, "fenâ" makamlarının üçüncüsüdür. "Fenâ-i zât", "cennet-i zât" ve "tecellî-i zât" da denilir. "Tedânî"nin son safhasıdır. Bu makamda, sâlikin mi'râcı, tam bir "sekr" hal ve Allah'ta fânî olma (fenâ fillâh) gerçekleşir. Bundan daha ileriye sülûk yoktur. Çünkü, (ليس وراء الذات مومي)¹⁰ denilmiştir.

Bu makamda datrenin yarısı geçilip, bundan sonra diğer yarısına "tedellâ" olunur. Yani, "sekr" halinden "sahv" haline geri dönülür. Bu ikinci yarıyı da "cezbe" makamları teşkil eder.

Bu makamda sâlike "âşık" denir. Daha sonra "sahv" haline ulaşır ve "bakâ billâh", yani "cezbe" makamlarına dahil olur. Bu makamdaki sâlik, beş "ilâhî hazret" olan "gayb ve lâhût", "ceberût", "melekût", "mülk ve nâsût" ve bunların hepsini şâmil olan "insan-ı kâmil" hazretlerinin hepsini, birini diğerinin zuhûr ediş yeri (mazharı) olarak müşâhede etmelidir.

keskindir !"

⁸ Kasas, 88 : "...O'nun zâtından başka her şey helâk olucudur".

⁹ Rahmân, 26-27 : "(Yer) yüzünde bulunan her canlı fânîdir. (Ancak) azamet ve ikrâm sahibi olan Rabbinî'nin zâtı bâki kalacaktır".

¹⁰ "Allah'tan daha ötede bir hedef yoktur".

B. "CEZBE" MAKAMLARI :

1. "CEM' " MAKÂMI :

Bumakamda "vahdet" zâhir, "kesret" ise bâtin olarak müşâhede olunmalıdır. Yani, (إن الله يقول علي لسان عبده سمع الله لمن حمده)¹¹ kudsi hadisi sırınca, Hakk'ı zâhir, halkı da bâtin olarak müşâhede edip, "vahdet" e ermekle, "kesret"ten alâkayı kesmelidir. Burada sâlik, mürşid-i kâmilin telkîniyle ve (الله لا سواه) râbitasıyla, (الله) diyerek zikretmelidir.

Bu makama, "kurb-u ferâz" ve "seyr-i mahabbî" derler. Bunun lîsâmı, (ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله)¹² ifadesidir. Bu makamda sâlike "murâd" ve "maktûl" adı verilir.

2. "HAZRETÜ'L- CEM' " MAKÂMI :

Bu makamda, "vahdet" bâtin Zat, "kesret" ise zâhir sıfatlardır. Yani, (لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت له سمعا)¹³ kudsi hadisi sırınca, sâlik Hak Teâlâ'nın ayna olduğunu, mahlûkâtın da onda görüldüğünü ve Allahu Teâlâ'ya nisbet edilen sıfatların O'nun zâtıyla olduğunu, mürşid-i kâmilin telkîniyle müşâhede edip, (الله) ismiyle zikretmelidir.

Bu makama, "kurb-u nevâfî" ve "seyr-i mahabbî" derler. Bunun lîsâmı, (ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله بعده)¹⁴ ifadesidir.

Bu makamda, Zât'ın "vahdet"inden sıfatların "kesret"ine "tedellâ" ve tenezzül vardır. "Cezbe" makamlarının ikincisi ve "tedellâ" nın ortasıdır. Bu makamda sâlike "mahbûb" ve "mürîd bi-trâdeti'l-Hakk" (Hakk'ın irâdesiyle irâde eden) adı verilir.

11 "Şüphesiz Allah kulunun (Peygamberi'nin) diliyle, 'Allah kendisine hâmdeden kimseyi işitti' diyor..." (Müslim, Sahîh, Salât, 62)

12 "Hiç bir şey görmedim ki, ondan önce Allah'ı görmemiş olayım".

13 "Kulum bana nâfilelerle devamlı yaklaşır, tâ ki ben onu severim. Ben onu sevince de, onun kulağı, gözü, dili, eli ve ayağı olurum". (Buhâri, Sahîh, Rikâk, 38; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.VI, s.256).

14 "Hiç bir şey görmedim ki, ondan sonra Allah'ı görmemiş olayım".

3. "CEM'UL-CEM" MAKÂMI :

Bu makamda sâlik, Zât'ın "vahdet"ini, zuhûr ettiği şeylerin (mezâhir) "kesret"i ile; mezâhîrin "kesret"ini de Zât'ın "vahdet"i ile müşâhede ederek, (الله) ismiyle zikretmelidir. Allah'ın "vahdet"inin zuhûru "kesret" ile, "kesret"in vücûdu (varlığı)da "vahdet" iledir. "Vahdet" "kesret"e dönüştükçe ortada zâhîr olmaz. "Kesret", Ma'sûk'un yanı Allah'ın mertebeleridir. O mertebeler, "kesret"iyle birlikte iki kısımdır. Biri; "müesstre" olup, zâtî isimler ve fiilî sıfatlardır. Diğeri ise; "müteesstre" olup, hissi renkler ve akli mânâlardır. (هو الله و الآخر و الظاهر و الباطن)¹⁵ âyet-i kerîmesince, evvel, âhîr, zâhîr ve bâtın Cenâb-ı Hakk'tır.

Bu makamın lîsânı ise, (رأيت شيئا إلا و رأيت الله معه) ifadesidir. Bu beraberlik (ma'iyet), tecelliyâta "kesret" olmasından ötürü olup, nisbidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de (وهو معكم أينما كنتم)¹⁷ buyurulmuştur. Bu "ma'iyet" tecelliyâta birbirlerine göredir. Hakikatte ise "ma'iyet" yoktur. Nitekim hadis-i şerifte (كان الله ولا شيء معه)¹⁸ buyurulmuştur. Hz. Ali (K.V.)de bu hadis-i şerifi (وهو الآن علي ما هو عليه كان)¹⁹ şeklindeki veciz sözüyle tamamlayarak, "ehadiyyet" makamına işaret buyurmuşlardır. Bu makamda, Zât'ın "vahdet"inden sıfatların "kesret"iyle eserlerin "kesret"ine "tedellâ" ve tenezzül olunur. Bu makam "cezbe" makamlarının sonuncusu ve "tedellâ"nın nihâyetidir. Bu makamda sâlike "vâsî" ve "muhakkık" adı verilir.

Burada konunun daha iyi anlaşılması için, bütün bu makamların şekli, temsîli olarak büyük bir daire ve onun etrafında da küçük daireler yerleştirip, "fenâ", "bakâ", "tedânî" ve "tedellâ" ifade edilmiş, dairenin merkezine de bir nokta konularak, "ehadiyyet"e işaret edilmiştir. Bunları kuşatan "ma'rîfet" dairesi adıyla ikinci bir daire, onu da kuşatan "amel-i şeriat ve tarikat" dairesi denilen üçüncü bir daire konularak, amel ve ibadetsiz "ma'rîfet"e, "irfân"sız da "tevhid"e vâsîl olunamayacağı gösterilmiştir. Bu daireler birbirini

¹⁵ Hadid, 3 : "O hem evveldir, hem âhirdir, hem zâhirdir, hem bâtındır".

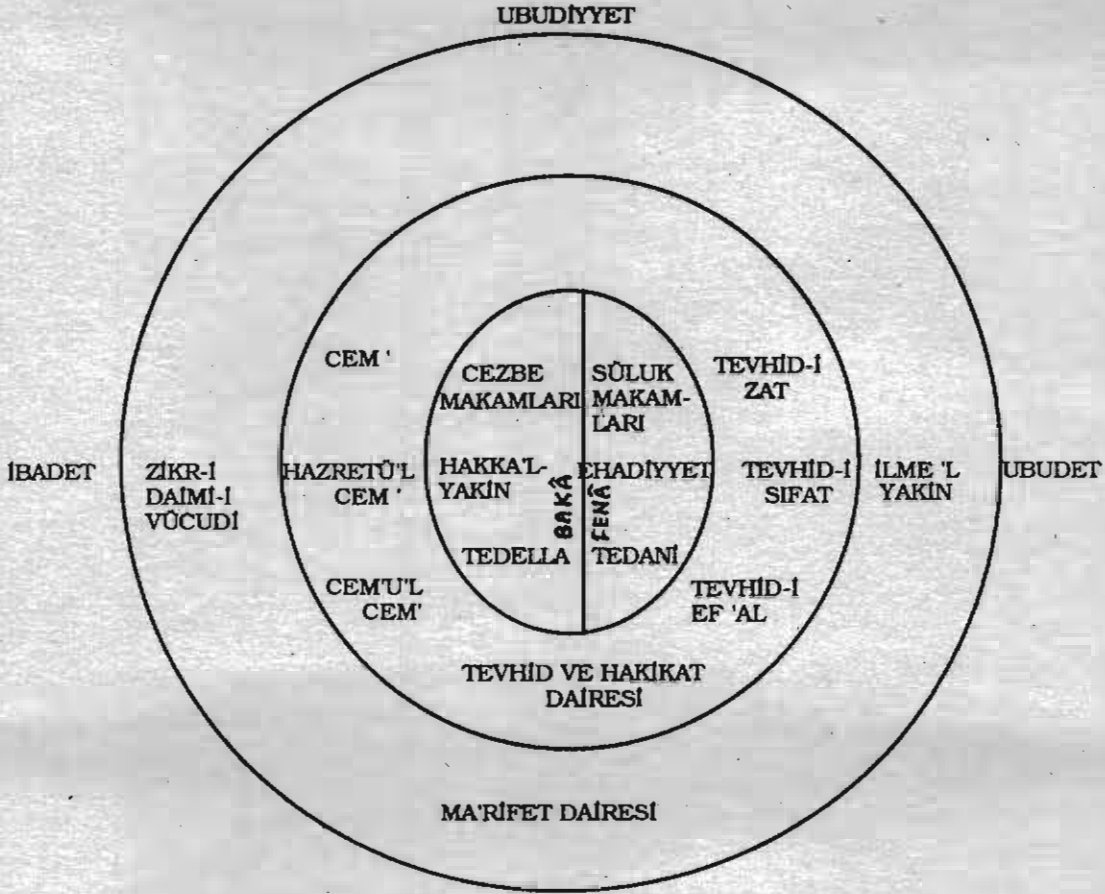
¹⁶ Hiç bir şey görmedim ki, onunla beraber Allah'ı görmemiş olayım".

¹⁷ Hadid, 4 : "...Nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir".

¹⁸ "Allah var idi ve onunla beraber hiç bir şey yoktu". (Aclûnî, Keşf'ül-Hafâ, Beyrut, 1352, c.II, s.130; Aliyyü'l-Kârî, Mevzû'âtü'l-Kübrâ, tahkik : M.es-Sabbâg, Beyrut, 1391, s.236).

¹⁹ "O şu anda da öyledir".

kuşatmakta olup, şu şekildedir :



AMEL-İ ŞERİ 'AT VE TARİKAT DAİRESİ

Bu dairenin yarısı olan "fenâ" tarafı, "ayne'l-yakîn" a nâzır olup, sâlik, isim ve sıfatlarla amel etmeye mazhar olur ve fiilleri, sıfatları ve zâtı Hakk'ın vücûduna ayna yapıp O'nu müşâhede eder. Dairenin diğer yarısı olan "bakâ" tarafı ise "hakka'l-yakîn" e nâzır olup, meczûb ve mûntehî sâlik, "cem" 'i, "hazretü'l-cem" 'i ve "cem'u'l-cem" 'i, Ma'sûk'un (Allah'ın) hakikatının aynı olarak müşâhede eder. Fakat şekilde "âlem" diye isimlendirilen, Ma'sûk'un aynı değildir. Çünkü onun hakikâtte vücûdu yoktur. Ancak,

Ma'sûk'un onun kılığına bürünmesi sebebiyle, bizim görmemiz açısından vücûdu vardır. Bu kılığa bürünmesi (telebbûs) de bizim görmemize nisbetledir. Fakat Hz.Ma'sûk'a nisbet etmek, (علي ما هو عليه كان)²⁰ tenezzühü üzeredir.

(سبحانه و تعالي عما يولون علوا كبيرا)²¹.

C. "EHADİYYET" MAKÂMI :

"Ehadıyyetü'l-cem' " diye tabir edilen bu makam, "hakikat-ı hakka'l-yakîn" makâmı olup, dâirenin merkezi olan nokta bunu ifade eder. Bu makam, Rasûl-ı Ekrem (S.A.S.)'e mahsûstur. Oraya ondan başkası vâsıl olamaz. Ancak, "Hakikat-ı Muhammedıyye"nin verâseti ile, ondan bir adım geride olmak üzere vâsıl olur.

Bu makama "yetim malı" (mâlû'l-yetîm) derler. (ولا تقرها مال)
Bu makama işaret buyurmuşlardır. "Ahsen-t uech" (التي هي أحسن) olan, verâsettir. Mürşid-ı kâmil telkîniyle, "vahdet-i gayr-t kesret" ve "kesret-i gayr-t vahdet" müşâhede ederek (الله) ismiyle zikretmelidir. (وما رميت إذ رميت و لكن الله رمي)²³ 3 ayet-i kerîmesi buna şahittir. Bu makamın lîsânı da, (ما رأى الله إلا الله)²⁴ ifadesidir.

Doğruyu Allah söyler ve doğru yola o hidâyet eder. Allah'ın kısa bir zamanda, bir kaç saat içerisinde ortaya çıkardığı bu risâle, Hicret'in 1290 senesinin Rabî'u'l-âhîr ayının yirmibirinde, pazartesi günü, İştîp şehrinin uzağındaki bir köyde, orada müsafir olduğum bir anda yazılmıştır. Ben, sâliklerin en fakîri Muhammed Kemâleddin el-Harîrî el-Halvetî el-Melâmî'yim. Allah o kimseye en yüksek makamı nasip etsin. Allah'ın salâtı, efendimiz Hz.Muhammed'in, âilelerinin ve bütün ashâbının üzerine olsun. Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur²⁵.

²⁰ Bk : 18 numaralı dipnot

²¹ İsrâ, 43: "O bundan tamamıyla münezzehtir, yücedir, büyüktür".Metinde şu şekildedir : تعالي الله سبحانه عن ذلك علوا كبيرا

²² En'âm, 152: "Yetimin malına... o en güzel olanından başka bir suretle yaklaşmayın. ..."

²³ Enfâl, 17: "...Attığın zaman da (Habîbim) sen atmadın, ancak Allah attı. ..."

²⁴ "Allah'ı Allah'tan başkası görmedi".

²⁵ Bu risâlenin sadeleştirilmesinde esas aldığımız nüshanın sonunda, Emin Derviş Hamid tarafından istinsâh edildiği kaydı mevcuttur. İstinsâh tarihi zikredilmemiştir.

ARAP DİLİ MEKTEPLERİ (*)

Ignace GOLDZİHER (**)
Çev.Doç.Dr. Süleyman TULUCU

İslâm'da filoloji, ilâhiyatın zarurî yardımcısı ve metninin doğru okunması dâhil, Kurân'ın anlaşılması ve tefsiri için, daima zarurî vasıta olarak kabul edilmiştir. Gerçek geniş bir edebî eserler külliyyatı,

(*) Bu yazı, Ignace Goldziher'in *A Short History of Classical Arabic Literature* (translated by Joseph Desomogyi, Berlin 1966, s.61-71) adlı eserinden tercüme edilmiştir. Yazının sonuna, tarafımızdan, bu mektepler ve dilleri ile ilgili bir bibliyografya ilâve edildi.

(**) I. Goldziher (1850-1921), İslâm araştırmalarının gelmiş-geçmiş en büyük öncülerinden Yahudî asıllı bir Macar şarkiyatçısıdır. Eserlerini daha ziyade Almanca kaleme almış olan bu âlimin etüdlerrinin sayısı, 741'e ulaşmaktadır. Kitap ve makalelerinden bazıları Fransızca, İngilizce, Rusça, Hırvatça, İbranca, Arapça, Türkçe gibi dillere tercüme edilmiştir. Eserlerinden *Muhammedantsche Studien* (I-II, Halle 1889-1890)'in II. cildinin Fransızca'ya tercümesini teşkil eden *Etudes sur la Tradition Islamique* (trad. par Léon Bercher, Paris 1952), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi profesörlerinden Mehmed S.Hatiboğlu tarafından Türkçeye çevrilmiştir (bu çeviri henüz basılmamıştır). Dilimize tercüme edilerek basılan ilk eseri, *Zâhirler "Sistem ve Tarihleri"* (çev.Cihad Tunç, Ankara 1982, XXXII + 200 s.)'dir. Lisansımıza kazandırılan makaleleri ise, kronolojik sıra ile, şunlardır : *İslâm'da Hadisîn Yeri Etrafında Mücadeleler*, çev. Cihad Tunç, AÜİFD, XIX (1973), 223-235; *Ehl-i Kıtaba Karşı İslâm Polemiği I-II*, çev.Cihad Tunç, İİED, IV (1980), 151-169, V (1982), 249-277; *İslâmiyetin İlk Zamanlarında Zühd*, çev.Hayrani Altıntaş, AÜİFD, XXIV (1981), 539-546; *İspanya Arapları ve İslâm*, çev.İsmail Hakkı Ünal, İA, sayı 1 (Temmuz 1986), 80-99, sayı 2 (Ekim 1986), 48-62. İslâmî ilimlerin, özellikle Tefsir, Hadis, İslâm Hukuku, Tasavvuf, Kelâm, Arap Dili ve Edebiyatı gibi sahalarında eser vermiş olan I. Goldziher'in bu dallardaki bazı görüşlerini, mamafih ihtiyatla karşılamak lâzımdır (bu konuda meselâ bk. M.Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul 1959, s.5-6, 10-11,28,81, 107, 114,167; J.D.J.Waardenburg, *L'Islam dans le Miroir de l'Occident*, Paris-Lahey 1963; M.Z.Siddîki, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, trc.Y.Z.Kavakçı, İstanbul 1966, s.19, 23-24,33,39,55,57-58, 74-77,87,108,132,138-139; Talât Koçyiğit, *I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkid*, AÜİFD, XV (1967), 43-55; aynı mlf.,

bizzat Arap dili kaidelerinin muayyen esaslara bağlanması görevini ortaya çıkardı. Filoloji, iki kısımdan ibarettir :

1) Sarf (*es-sarf*) ve sentaks (*hususî nahw*) diye iki bölüme ayrılan *'İlmu'n-Nahw* (gramer) ;

2) Kelimelerin toplanması ve doğru kullanılması demek olan *'İlmu'l-Lûğa* (Leksikografi= Sözlükbilim, Lûgatçılık).

Arap filolojisinin başlangıcı, İslâm'ın ilk devirlerine götürülebilir. Kur'an'ın doğru okunması, önde gelen ve zarurî bir ihtiyacı; bundan dolayı, çare olarak, derhal gramatikal hâdiselerin tetkiki gerekti. Birçok insanın Kutsal Kitab'ın metnini yanlış bir telaffuzla okuduklarının farkına varılır varılmaz, halk için bir çeşit rehber kitabın temin edilmesi lüzumu ortaya çıktı. Bu, büyük bir önem arzetti; çünkü İslâm, sadece Araplar arasında şifahi olarak

Hadîs Tarihi, Ankara 1977, s.140-141,142-143; Mehmed S.Hatiboğlu, *Batıdaki Hadîs Çalışmaları Üzerine*, Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, 16-18 Eylül 1985 (Tebliğ ve Müzakereler), İzmir 1985, s.85-88). Goldziher'in hayatı ve eserleri için bk. C.H.Becker, *Ignaz Goldziher*, *Der Islam*, XII (1922), 214-222 (hakkında yazılmış diğer yazılar için bk.J.D.Pearson, *Index Islamicus 1906-1955*, Cambridge 1958, s.11, nr.359-370); B.Heller, *Bibliographie des Oeuvres de Ignace Goldziher*, Paris 1927; Joseph de Somogyi, *A Collection of the Literary Remains of Ignace Goldziher*, JRAS (1935), s.149-154; A.Scheiber, *Ignace Goldziher Memorial I*, Budapeşte 1948, s.419-429, II, Jerusalem 1958, s.209-214; J.D.J.Waardenburg, *L'Islam dans le Miroir de l'Occident*, Paris-Lahey 1963; Necîb el-'Akikî, *el-Musteşrikûn*, Kahire 1965, III, 906-908; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, 3. baskı, Beyrut 1389/1969, I, 80; Goldziher, *Ignac*, TA (Ankara 1969), XVII, 424; I. Goldziher, *Zâhirîler "Sistem ve Tarihleri"*, çev.Cihad Tunç, Ankara 1982, Joseph de Somogyi'nin yazısı : s.IX-XXVIII ve s.XXIX-XXXVII; Goldziher, *Ignac*, AB (İstanbul 1988), IX, 527.

Kısaltmalar

- AB : AnaBritannica, I- ,İstanbul 1986 v. dd.
AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara.
İA : İslâmî Araştırmalar, Ankara.
İİED : İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, Ankara.
JRAS : Journal of the Royal Asiatic Society, London.
TA : Türk Ansiklopedisi, I- , Ankara 1946 v. dd.

yayılmadı fakat aynı zamanda, zuhurunun ilk on senesinden itibaren, Arap olmayan ('acem) milyonlarca insan tarafından kabul edildi; bu gelişme, uzak eyaletlerde Arap olmayan unsurlar arasında azınlık hâlinde yaşayan Araplar için kârlı değildi.

Rivayet edildiğine göre, Halife 'Alî'nin direktifiyle, Basra'nın tanınmış şahsiyetlerinden Ebu'l-Esved **ED-DU'ELİ** (öl. 48/668-69), ilk defa olarak, nahvın esaslarını vazetti. Kur'an'ın tehlikeli bir şekilde yanlış okunması Irak'da meydana geldi : *İnnellâhe berî'un mine'l-muşrikine ve resûluhu* (Tevbe sûresi (IX), âyet: 3) ("Şüphesiz, Allah ve resûlü, müşrikler (i himaye etmek)den uzaktır") âyetindeki son kelime, *resûlehu* veya *resûlîhi* şeklinde yanlış okunmuştu. ed-Du'elî, sarfın ilk esaslarını hulâsa etmek için Vâli Ziyâd'ın emrini kabul etmekle kalmayarak, üç hareketin (= e,i,u) doğru kullanımını ortaya koydu. Diğer bir rivayete göre o, kızı kendisine şu soruyu sorduğu zaman, bunu yapmaya girişmişti : Kızının tevcih ettiği : "*Mâ ahsenu's-semâ'i*" ("Gökyüzünde en güzel nedir?") sorusuna cevap olarak, o : "*el-Kevâkıbü*" ("Yıldızlar") karşılığını verir. Bunun üzerine kızı ona, sadece gökyüzüne hayranlığını belirtmek istediğini izah eder. Bu cümle, babasının kendisine öğrettiği gibi, doğru olarak : "*Mâ ahsene's-semâ'e*" ("Gökyüzü ne kadar güzel !") şeklinde söylenilmeliydi. Her ne olursa olsun, ed-Du'elî, nahvın en lüzumlu unsurlarını hulâsa etmenin önemine inanmış hassas bir kimse idi. O, Emevîler zamanında yaşamış olup, Abbâsiler devrinde ortaya çıkan bir araştırma dalının öncüsü olmuştu.

Arapçanın nahvî ile ilgili çalışmaları, daha sonra, herbiri, fetihden hemen sonra kurulmuş olan, Irak'ın iki yeni şehrinde aynı zamanda devam etti. Bunlardan biri, Dicle ve Fırat nehirlerinin birbirine karıştığı noktada teşekkül eden Şattu'l-'Arab'ın sağ kenarında, nehrin ağzından 60 mil uzaklıktaki Basra idi; o, 15/636-37'de, güney Irak'ın Basra Körfezine kadar fethedilmesinden sonra, Halife 'Ömer'in kumandanı olan 'Utbe b. Gazvân tarafından kurulmuştu. Diğer, Basra'nın kuzeyinde, Fırat¹'ın sağ kenarında, eski Ctesiphon (= Medâ'in) yakınındaki Kûfe idi; o, 17/638 senesinde, yine Halife 'Ömer'in bir kumandanı olan Sa'd tarafından kurulmuş ve daha sonra, Hz. 'Alî devrinde, halfentın ikametgâhı olmuştu. Bu iki şehir, farklı bir gelişme seyri takip etti : Kûfe, ilk önce, devlet idaresinde önemli bir rol oynadı fakat, hilâfet merkezinin Bağdâd'a

1 Asıl metinde, yanlışlıkla Dicle (Tigris) olarak kaydedilmiştir (Çeviren).

nakledilmestyyle, tamamen ihtişamını kaybetti ve ehemmiyetsiz bir köy hâline geldi; halbuki Basra, Basra Körfezindeki mevki sebebiyle, dünya ticaret merkezlerinden biri oldu ve zamanımıza kadar ticarî önemini muhafaza etti. Başlangıçta askerî yerleşim yerleri, devlet görevlilerinin ve münevverlerin akını sebebiyle, çok kısa zamanda, Halifeliğin kültür, bilhassa ılım merkezleri oldular ve ikinci 'Abbâsi halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un yeni Bağdâd başşehrini kurduğu 145/762-63 yılına kadar bu şekilde kaldılar.

Diğer çalışmaların yanı sıra, nahve dair çalışmalar da bu iki şehirde gelişmeğe başladı. Arap dilinin kaideleri farklı, hattâ, çoğu zaman birbirine mugayir nokta-ı nazarlarla ifade edildi. Basra ve Küfe mekteplerinin ihtilâfları (*Ihtilâfu'l-Basriyyin ve'l-Küfiyyin*), daha sonra, Bağdâd'da Nizâmiyye medresesinde hoca olan Ebu'l-Berekât 'Abdurrahmân İBNUL-ENBÂRÎ (öl. 577/1181-82) tarafından toplandı ve bütün teferruatı ile bahis konusu edildi. Genellikle Küfeller, esktye bağlı ve Bedevî kullanımına taraftardılar, halbuki Basralılar daha mantıkî ve tenkidî bir zihne sahiptiler. Daha sonra, Bağdâd, onlar arasında uzlaştırcı bir rol oynadı ve eklektisizmi (seçmecilik) temsil etti.

Basra Mektebi

ed-Du'eli, Küfe'de doğdu fakat ömrünün en verimli yıllarını Basra'da geçirdi. II./VIII. asra kadar edebî faaliyetine başlamamış olan bu şehirde filolojî çalışmalarını başlattı. Ebû 'Amr b. el-'Alâ' ve el-Esmâ't'nin halkın ve Bedevilerin dil ve edebiyatlarına yönelik çalışmaları Basra mektebinden çıktı. Bununla beraber, bu mektebin önde gelen siması **HALİL B. AHMED** el-Ferâhîdî (öl. 170/786-87) idi. Onun dikkatli nahtıve ilgili araştırması, genellikle, meşhur öğrencisi Sîbeveyh üzerindeki testrinden bilinir. Halil'in şöhreti, iki devir açan buluşlarından dolayı idi. Evvelâ, eski Arap şiirini tetkik ederek, onun ritmik düzenini ve muhtelif vezin çeşitlerini icat etti ve bu suretle, daha önce tamamen bilinmeyen bir ilim dalı olan arûz ilminin ('*ilmu'l-arûz*) öncüsü oldu. Bir defasında, bir bakırcı dükkânının önünden geçerken, çekiç vuruşlarına dikkatle bakmak suretiyle, birbirini takip eden hecelerın ritmik bir birlik meydana getirdiğini onun farkettiği söylenir. İkinci olarak, o, kelimelerin alfabetik sırasına göre değil, aynı telaffuzda olanlarına göre, ilk defa, Arapça küçük bir lûgat te'lif etmiştir. Şöyle ki, bu sözlükte evvelâ, tamamen gırtlaktan

telaffuz edilen harfler grubu gelir, bunu yapısal benzerliklerine göre, damaksıl harfler, ıslığa benzer ses veren harfler, dil ile telaffuz edilen harfler, dudaksıl harfler ve yarı sesliler takıp ederler. Onun eseri, 'ayn sesi ile başladığı için, bu ilk Arapça lûgat, *Kitâbu'l-'Ayn* (" 'Ayn Kitabı") adını almıştı. Eserini tamamlamaya ömrü yetmedi fakat öğrencileri, bilhassa Leys, onu tamamlamaya muvaffak oldu. Eserin tam nüshası, maalesef kaybolmuştur. Sadece ondan bazı ıktıbaslar ve parçalar bize kadar gelmiştir.

Başlangıç merhalesinde olan nahiv çalışmalarının Basra'daki diğer seçkin öğrencileri şunlardı : "İsâ b. 'Ömer **ES-SEKAFÎ** (öl. 110/728-29), Ebu'l-Hattâb **EL-AHFES** (öl. 177/793-94) ve 98-100 yaşındaki **YUNUS B. HABİB** (öl. tak. 182-85/798-801). Onların çalışmaları, umumiyetle **SİBEVEYH** (öl. 176/792-93) veya daha doğru olarak **SİBUYE** (Farsçada "elma kokulu" mânâsında, bu isim hakkında çeşitli izahlar vardır) lâkabı ile tanınmış olan, Arapça Gramerinin Babası Ebû Bısr 'Amr b. 'Osımân'ın kıymetli eseri ile bilinir. 32 yaşında, doğup büyüdüğü İran'dan ayrılarak, yukarıda adları geçen üç âlimden ders almak için Basra'ya gitti fakat orada Kûfe mektebinden el-Kisâ'i ile nahoş bir ilmi münakaşada bulundu. Öfkeyle memleketine döndü, az bir zaman sonra orada öldü. *el-Kitâb* ("Kitap") adlı nahiv kitabı ile ismini ebedileştirdi. Bu eser, müellifin kendinden öncekilerin eserlerine devamlı müracaatı ile, 571 bölüm hâlinde, Arapça sarf ve nahvinin bütün ayrıntılarını ele alır. O, Arapça kaidelerinin ilk tam hulâsası, daha sonraki gelişme için bir başlangıç noktası olarak ihtiyaca cevap veren temel bir eserdir. Gerçek şudur ki, Sıbeveyh, soyca Arap olmamasına rağmen, muhakkak Araplar tarafından, kendi anadillerinin kaidelerini ilk sistemleştiren kimse olarak kabul edilmiştir ve daha sonraki eserlerde, bu sahada en büyük otorite olarak daima kendisine müracaat edilir. Bu eserin en büyük üstünlüğü, müellifin açıklamalarını desteklemek için, kısmen Kur'ân'dan ve kısmen eski Arap şiirinden, 1050 adet *şevâhid* olarak verilen ıktıbaslarla, nahvin münakaşalı ve şüpheli meselelerini sistemli bir şekilde izah etmesidir. Şüphesiz, onun bu nahiv kitabı, daha sonraki nesiller tarafından sık sık şerh edilmiştir ki, yine İran asıllı **HASAN ES-SİRÂFÎ** (öl. 368/978-79)'nin *Şerh'i*, en önemli olanıdır.

Basra mektebi dilcileri, yalnız nahvin karışık meseleleri ile meşgul olmadılar; Arapçanın geniş lûgat hazinesini araştırmak, onlar

için oldukça önemli ve ilgi çekici oldu. Bu araştırma sahası, onların eski Arap şiirini toplamaları münasebetiyle başladı. Onun doğru bir şekilde mânâlandırılması için onlar, putperestliğin lengüistik istimallerini muhafaza eden, çölde çadırlarda oturan Bedevilerin yanına gittiler. Ya çöldeki Bedevî kabilelerine kısa seyahatler yaptılar veya kendileriyle görüşebilmek ve cevaplarını kaydedebilmek için, bu kabile mensuplarını şehre davet ettiler; çöldeki insanlarla temas kurmak için, diğer fırsatları da asla ihmal etmediler. Aynı şekilde, ilimde önde gelen diğer şahsiyetlerin yanı sıra büyük râviye Ebû 'Amr b. el-'Alâ' ve el-Esma'î, onların zengin dile ait materyallerini topladılar, bu materyalle Arap lûgatçiliğinin temelini attılar.

Başlangıçta onlar saf Bedeviler arasında câri olan kelimeleri ve tabirleri toplamadan ve onları mevzularına göre üstünkörü gruplandırmadan öteye gitmediler. Bu toplamalar *Kitâbu'l-Vuhuş* ("Vahşi Hayvanlar Kitabı"), *Kitâbu'l-Hayl* ("Atlar Kitabı"), *Kitâbu's-Şâ'* ("Koyunlar Kitabı"), *Kitâbu'l-İbîl* ("Develer Kitabı"), *Kitâbu'l-Matar* ("Yağmurlar Kitabı"), *Kitâbu Halkı'l-İnsân* ("İnsanın Tabii Yaratılışına Dair Kitap") gibi adlar almıştı : Bunlar, yalnız yukarıda adları zikredilen konularda çölde câri, dil ile ilgili bütün materyali en küçük detayına kadar ihtiva etmekle kalmıyor, fakat aynı zamanda, muntazam bir şekilde, bol şevâhidî de topluyordu. Birçok toplayıcıların bir merakı da nâdir kullanılan kelimeleri (*garib*) toplamaktı.

Lûgatçilikle ilgili bu çalışmaların ikinci merhalesi, böyle muayyen konulara ait materyal derlemelerinin, büyük sistemli lûgat kitapları hâline getirilmesi oldu. Başlamasından kısa bir zaman sonra, bu iş, beklenen daha yüksek gayelere ulaştı. Bu durum, Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin öğrencisi, Basra mektebinin önde gelen bir mensubu, Bağdadlı Ebû Bekr Muhammed İBN DUREYD (öl. 321/933)'in kitabından açıkça anlaşılmaktadır. O, mümtaz bir şâir olduğu kadar, iyi bir lûgatçi idi de. 'Eyer ve yular, bulutlar ve yağmur' v.s. gibi muayyen konulara ait tabirlerle ilgili bazı tasniflerinden başka, *Cemhere fî'l-Lûga* ("Dilde Toplama") isimli bir lûgat te'lif etti. Fakat bu, çok faydalı bir eser olan *Kitâbu'l-İştikâk* ("Etimoloji Kitabı")'ı kadar geniş ölçüde tanınmış değildir; bu sonuncusu, tamamen eskimış ve bayatlamış bir toplama değildir; çünkü o, eski Arap kabile isimleriyle ilgili olarak, onların menşei hakkındaki tarihî rivayetleri kaydeder ve onların etimolojilerini verir. Muhtevası, Arap kabilelerinin nesep şecerelerine dayandığı için bu eser, yalnız eski

Arapçanın kullanılmasının çok önemli bir kaynağı değil, fakat aynı zamanda, Arap toplumunun nesep silsilesine dair en muteber ve mufassal elkitabıdır. Etimoloji (İştikâk) ilmi, Ebû 'Alî el-Fârisî'nin öğrencisi Ebu'l-Feth 'Osman İBN CİNNİ (ö. 392/1001-1002) tarafından daha ileri derecede sistemleştirildi. O, kelimelerin kendi köklerinden İştikâk demek olan "küçük İştikâk" (*el-İştikâku'l-asgar*) ile, sıralarına bakmadan, aynı seslere sahip olan köklerden gelebilen bütün terkiplerin tek bir aslı mânâdan İştikâk demek olan "büyük İştikâk" (*el-İştikâku'l-ekber*) arasında bir ayırım yaptı. İştikâka dair eserlerinin yanı sıra, *tasrif* üzerinde de en büyük otorite idi. Görüşleri, *Kitâbu Sırrı's-Sınâ'a ve Esrâr'î-Belâğa* ("San'atın Sırrı ve Belâgatın Sırları Kitabı") ve *Kitâbu'l-Hasâ'is fî 'İlmi Usûl'î-'Arabîyye* ("Arapçanın Kaynakları İlmî Hakkında Hususiyetler Kitabı") isimli iki büyük eserinde İzah edilmiştir.

Basra mektebinin en ansiklopedik temsilcilerinden biri, Ebu'l-'Abbâs **EL-MUBERRED** (ö. 285/898) idi. O, hür bir zihne sahipti ve Sibeveyh'in otoritesine de kesinlikle boyun eğmedi; hattâ, bir eserinde, çekinmeden, bu büyük âlimin bazı görüşlerini çürüttü. *el-Kitâbu'l-Kâmil* ("Mükemmel= Kusursuz Kitap") 1 ile şöhret kazandı. Bu eser, ismine uygun düşmektedir : O, yalnız Arap dili sahasında değil, fakat aynı zamanda, Arapların gelenek ve âdetlerinin yanı sıra, onların şiir ve eski tarihleri sahaslarında da her çeşit ilgi çekici mâhûmatın yer aldığı gerçek bir hazinedir. Onun tarihî materyali, Hâricî hareketi ve liderleriyle ilgili ayrıntılı mühim bilgiler dâhil, 'Abbâsî devrinin başlangıcına kadar bütün Emevî devrine uzanır. el-Muberrred'in eseri, sistemli bir eser değildir : O, bazı naht meselelerinden veya şiir ıktibaslarından başlayarak, tesadüfen ve muhtemel en geniş fikir çağrışımlarıyla, yalnız kendi meşhur hocalarıyla ilgili değil, fakat aynı zamanda sık sık temasta bulunduğu çöl sâkinleri ile ilgili, daima sıhhatli kaynaklardan alınmış en mühim ve en değerli rivayetleri toplar. Bu sebeple, onun eseri, yüksek seviyeli edebiyata (*edeb*) bir geçiş teşkil eder ve aynı zamanda onun şaheserleri ile bir araya konulabilir.

Kûfe Mektebi

Kûfe'de Basra mektebine müvazî, benzer bir edebî faaliyet örneği mevcuttu. Bununla beraber, Kûfe mektebi mensuplarının filolojik fikirleri, Basralı rakiplerinkinden daha vâzih idi. Basralılar, katı genel

kaideler ortaya koyarlarken ve ferdî üslûp özelliklerini, kaçınılmaz istisnalar ve tavsiye olunamaz örnekler olarak görürlerken, Kûfe mektebi, bazı şâirlerin bu ferdî hususiyetlerini taklidi mümkün (imitable) daha uzak analogilerin bir esası olarak kabul etti. Bu iki mektep arasındaki fark, umumiyetle, klasik filolojide kıyas taraftarı olanlarla kıyas taraftarı olmayanlar (anomalists) arasındaki farka benzer.

Kûfeli dilcilerin çoğu, çalışmalarına Basralı hocalarla başladılar fakat Basralı hocalarının görüşlerine oldukça zıt olan kendi görüşlerini müstaklî olarak izah etmek için, hemen Kûfe'ye döndüler. Daha sonra, onların çoğu, ders vermek üzere Bağdâd'a gittiler ve hattâ en meşhurları, ilimlerin hâimleri olan halifelerin sarayına girmeyi başardılar.

Kûfeli dilcilerin en şöhretlisi, İran asıllı 'Alî b. Hamza **EL-KISÂ'Î** (öl. 189/804-805) idi. O, önce Basra'da Halîl b. Ahmed'den, sonra Kûfe'de, Kûfe mektebinin kurucusu er-Ru'âsî'den ders aldı fakat bilgisinin büyük kısmını, Mekke'ye hacca gitmesi münasebetiyle aralarında birkaç yıl araştırmalar yaptığı çöl Bedevilerinden elde etti; bu sûretle çok miktarda ilk elden mâlûmat topladı. Sonra Bağdâd'da çok üstün bir mevki işgal etti, ilimlerin büyük hâmisî Halife Hârûnu'r-Reşid, daha sonraları halife olan oğulları el-Emin ve el-Me'mûn'un eğitimini ona tevdi etti, daha sonra o, onların en içten sevgi ve hürmetlerinin bir belirtisi olarak, ona cömertçe ıhsanlarda bulundu. Sibeveyh'le ilmi yarışmaya girdi. Sibeveyh, onun yüzünden Bağdâd'dan ayrılmak zorunda kaldı ve halife, ölümüne kadar el-Kisâ'î'ye teveccüh gösterdi. Onun ölümü, halife ile beraber Horâsan'da bir seyahatte iken vuku buldu, yolda hastalandı ve Rey'de öldü. Aynı seyahatte yine halifeye refakat eden, Hârûnu'r-Reşid'in büyük hukukçusu Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin de hemen hemen aynı zamanda orada vefat etmesi dolayısıyla, Bağdâd'a dönen halife haklı olarak şöyle dedi : "*Defentü'l-fıkh ve'l-Arabıyye b'r-Reyy*" ("Fıkhı ve Arapçayı Rey'de defnettim"). el-Kisâ'î'nin eserlerinden sadece bir tanesi, *Risâle fî Lahırl-Âmme* ("Umum İnsanların Nahiv Hatâlarına Dair Risâle"), günümüze kadar gelmiştir. Onun münakaşa götürmez ilmi otoritesi, yedi makbul kıraat usûlü arasında yer alan, Kur'an'ı okuyuşundan anlaşılabilir.

Onun müteaddit öğrencileri ve tâbileri arasında, yine İran asıllı

Ebû Zekerriyyâ Ziyâd **EL-FERRÂ'** (öl. 207/822-23), Kûfe'de temayüz etti. O da Kûfe'den Bağdâd'a gitti, orada Halife el-Me'mûn'un dikkatini çekerek, onun oğullarına mürebbî tâyin edildi ve kendisine, *el-Hudûd* ("Hudutlar") isimli nahve ait büyük bir eseri te'lif etme imkânını sağlayan rahat bir hayat temin edildi. Aynı zamanda o, Kur'ân'ın tefsiri (*Ma'ânî'l-Kur'ân*) üzerine (ilgi) çekici dersler verdi. Bu dersler, Bağdâd ahalisinden büyük insan grupları tarafından muntazaman takip edildi. Mekke'de hac vazifesini ifa ederken vefat etti.

el-Ferrâ' 'nın öğrencisi Ebû Yûsuf Ya'kûb **İBNU'S-SİKKÎT** (öl. 243/857-58), lûgatçılığın başlıca Kûfeli temsilcisi idi. O, çöl Bedevilerinin mâlûmatı ile yakın temasta idi, eserlerini onlardan istifade ederek itina ile hazırladı. Uzun bir zaman mutad ilkokul tedrisi ile meşgul olduktan sonra, Halife el-Mutevekkil'in Bağdâd'daki sarayına girme imkânını buldu. O, iki oğlunun eğitimi ona tevdi etti. Bununla beraber, daha sonra, halifenin bir sorusuna cevabında, ateşli bir şi'i olarak, Halife 'Ali'nin hizmetçisi Kanber'i, tahkir edici bir şekilde halifenin oğullarına tercih edince, onun öfkesine düçar oldu, bunun üzerine insafsızca öldürüldü. Onun nahve ve lûgatçılığa ait şu iki eseri daima kıymetini muhafaza etmiştir : Nahiv kaidelerine uygun doğru tâbirlere dâir *İslâhu'l-Mantık* ("Sözü Düzeltme") ve eski Arapça kelimelerin muayyen konulara ait gruplar hâlinde toplandığı *Kitâbu'l-Elfâz*. Son eser, daima geniş bir şekilde eski şiirden iktibaslarda bulunmak sûretıyla, hem müellifin hem de ondan öncekilerin toplamalarına istinaden hazırlandığı için bilhassa önemlidir. Bu sebeple onun eseri, pratik açıdan lüzumsuz (yere) meydana getirilmiş ve gerçekte (ise), kendinden öncekilerin lûgatçılığa ait mufassal derlemelerinin yerini almıştır.

el-Muberrred'in karşısında yer alan Kûfeli rakibi Ebu'l-'Abbâs Yahyâ **SA'LEB** (öl. 291/903-904)'di. Onun en değerli eseri, birtakım müphem kelime ve tâbirlerin fasîh, yani eski (classical) istimallerini (*el-lûgatu'l-fushâ*) açıklayan *Kitâbu'l-Fasih* ("Fasih Arapça Kitabı")'dır.

Oñun çok sayıdaki öğrencilerinin en meşhuru Ebû Bekr **İBNU'L-ENBÂRÎ** (öl. 328/939-40) idi. Bizzat çok mükemmel bir dilci olan babası (Ebû) Muhammed el-Enbârî, oğlunun çalışmalarına yön verdi. İbnu'l-Enbârî'nin merakı eski şiirdi ve onun mükemmel hâfızası

bu sahada efsaneleşmişti. Hepsini de Kur'an'ın muhtelif parçalarının kullanılmasını izah eden 300.000 beyit ezberlediği söylenir. Hocası Sa'leb gibi, o da eski şairlerin *divânlarını* toplamaya rağbet etti : bundan dolayı, sahih rivayetlere istinaden, Zuheyr, en-Nâbiğa ve el-A'sâ'nın *divânlarını* toplayarak yeniden işledi; *el-Mu'allakât* mecmuasındaki *kasidelere* şerhler ilâve etti ve *el-Mufaddalıyyât* mecmuasına bir şerh yazdı. En tanınmış ve çok faydalı kitabı, *Kitâbu'l-Ezdâd* ("İki Zât Mânâlı Kelimeler Kitabı"), hâlâ yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. O, bu eserde, hem "dolu" hem "boş" mânâsına gelen *mescûr* veya hem "helâl (şey)" hem haram (şey) mânâsını ifade eden *besl* gibi, 400 kadar zât mânâlı kelimeyi bir araya getirdi. Eserini, kelimelerin lehçelerdeki kullanımına dikkatli bir bakışla, Kur'an ve eski şirden şevâhid olarak kullanılan geniş bir ıktibas yığınına istinaden hazırladı.

Bağdâd Mektebi

IV./X. asırdan itibaren, ilmi bakımdan Basra ve Kûfe'nin merkezi öneminde, açık sebeplerden dolayı, tedrici bir çöküş meydana geldi. Bağdâd'ın yeni ilim merkezi olduğu asırdan hemen önce, oradaki şaşaa veya halifenin sarayı ve onun ilim hâmilliğine ilâveten, matiyeti, daha parlak mevki imkânları dolayısıyla, Trâk'ın bu iki küçük eyalet şehrindeki âlimleri cezbetti. Bununla beraber, aynı devirde ilimlere olan alâka, halifelüğün uzak eyâletlerinde bile artış gösterdi. Bilhassa, halifelüğün merkezi otoritesi zevale yüz tutunca ve 'Abbâsilerin vasalları olarak eyalet vâlleri, hemen hemen müstakil bir devlet kurdukları ve saraylarında prensler gibi debdebe içinde yaşadıkları zaman, zamanlarının seçkin âlim ve ediplerini etraflarında toplayarak, cömertçe bir davranışla yeni İslâm medeniyeti merkezleri kurdular.

Bundan dolayı, filolojik çalışmaları, 'Abbâsi devrinin ikinci yarısında daha geniş bir satih üzerinde gelişme gösterdi. Evvelâ o, Trâk'ta vücut bulduğu dar hudutların içine kapanmış olarak kalmadı, aksine halifelüğün çeşitli uzak bölgelerine yayıldı. İkinci olarak, zamanla, Basra ve Kûfe mektepleri arasındaki ihtilâf, tamamen silininceye kadar gittikçe azaldı, çünkü daha sonraki dönemin dilcileri, iki rakip mektebin görüşleri arasında bir ayırım yapmadılar, fakat geniş derlemeler hâline koymak sûretıyla, onlardan birini veya her ikisini fark gözetmeden kullandılar. Üçüncü olarak, IV./X.

asırdan itibaren, filoloji çalışmalarında, edebiyatın diğer branşları ile öncekinden daha fazla bir birleşme oldu. Bu münasebetle, ilmin diğer subelerindeki birçok meşhur dilcilere işaret edelim ve burada, asıl sahası filoloji olan sadece birkaç seçkin âlimin ismini zikretmekle yetinelim.

Ebû 'Abdillâh **İBN HÂLEVEYH** (öl. 370/980-81), İran'daki Hemezân'dandı. Bağdâd'da İbn Dureyd'in ve İbnu'l-Enbârî'nin öğrencisi oldu ve filoloji ile hadîste aynı derecede büyük bir başarıya ulaştı; bir zaman Medîne'de hadîs sahasında ders verdi. Son yıllarını Haleb'de ilmin hâmisî Hamdânî hükümdarının sarayında geçirdi. En dikkate değer eseri, *Kitâbu Leyse* ("Mevcut Olmayan Şeyler Kitabı") olup, o bu adı, her paragrafının ilk kelimelerinin "*Leyse fi kelâmî'l-'Arab*" ("Falan filan şekil Arapçada bulunmaz") diye başlayıp "*üllâ*" ("aşağıdaki hallerde/müstesna") ile devam etmiş olmasından dolayı almıştır. Ayrıca o, nahiv ve Kur'ân tefsirine dair birçok eser yazmıştır.

Buveyhî veziri İsmâ'il **İBN 'ABBÂD** (öl. 385/995), babası gibi bir âlim olarak, bizzat temayüz etti. İranlı Buveyhî ailesi, 320/932'den 448/1056-57'ye kadar, *emîru'l-umerâ'* ("büyük emir") ünvanı ile, 'Abbâsî halifelerinin ikametgâhı Bağdâd'da siyasi nüfuz kullandılar. İran'ın büyük bir kısmında tamamen müstakil bir hanedan olarak hüküm sürdüler. Daima *devle* ("hanedan, devlet") kelimesiyle bir terkip teşkil eden Mu'izzu'd-devle, 'Adudu'd-devle, 'Izzu'd-devle, Fahru'd-devle, Seyfu'd-devle gibi lâkaplarla tanındılar. Saltanatları esnasında ilimler ve edebiyat, özellikle onların Rey'deki İran sarayında gelişme gösterdi, öte yandan onlar da Bağdâd'da ilim ve eğitim müesseseleri kurdular. Seçkin âlim ve şâirler onların himayeleri altında yaşadılar. Bunlardan biri, sıra ile birkaç Buveyhî hükümdarının ilk veziri ve yakın dostu olan İsmâ'il **İBN 'ABBÂD** idi, bundan dolayı o, genellikle *es-Sâhib İbn 'Abbâd* ("Arkadaş İbn 'Abbâd") diye tanındı. Bilhassa onun faaliyeti sayesinde Buveyhî sarayı, mânevî hayatın liberal kurucusu oldu. Bizzat o, zamanının en bilgili insanlarından biri olarak şöhret kazandı. Rivayet edildiğine göre, görevi icabı seyahate çıktığı zaman, genellikle, ihtiyacı olduğu bütün kitapları taşımak için yolda 30 deve gerekiyordu; maamafih, el-İsfahânî'nin *Kitâbu'l-Ağânî*'sini elde edince, seyyar kütüphanesi için tek bu eserle iktifa etti. Parlak mevki va'di ile, Sâmânîlerin o zamanki Horâsân vâlisî Hükümdar Nûh II'nin hizmetine girmek için dâvet edilince, diğer taşınacakları yanında yalnız kütüphanesinin

taşınması için 400 deveye ihtiyacı olduğunu ifade ile, teklifi reddetti. Hem bir devlet adamı hem de bir âlim sıfatı ile, Buveyhiler devrinin en renkli siması idi. İlahiyat, filoloji ve siyasete dair birçok eserlerden başka, *el-Muhit* ("Okyanus", harfiyen: "İhata eden") isimli, yedi ciltlik büyük bir lûgat te'lif etti; bu isim, daha sonra, genişliği ve derinliği dünyayı kuşatan okyanusa benzediği için, Arapça yazılmış olan sözlüklere sık sık verildi.

İbn 'Abbâd'ın adı, hocası Ebu'l-Huseyn Ahmed **İBN FÂRİS** (öl. 395/1004-5) tarafından yaşatıldı. O da Buveyhî sarayının gözde bir âlimi idi. Hemezân'da Buveyhî hükümdarı Fâhru'd-devle'ye ders verirken, o, onu Rey sarayında oğlunun mürebbisi olması için dâvet etti, orada onun müteaddit öğrencileri arasında İbn 'Abbâd da vardı. Eserlerinin en önemlisi, büyük bir sözlük olan *el-Mucmel fi'l-Lûga* ("Dilin Hulâsası") ile *Fıkhü'l-Lûga* ("Dil Kanunnâmesi")'dir. Bu son eser, açık bir ifade ile Arapça'nın hususiyetlerini izah eder. Öğrencisi es-Sâhib İbn 'Abbâd'a ithaf ettiği için, aynı zamanda o, *es-Sâhibi* adı ile tanınmıştır.

Bununla beraber, hem Doğu'da hem Batı'da Arap dili üzerinde çalışan dilcilerin en lüzumlu yardımcısı olarak bugüne kadar gelen büyük bir lûgat, bu lûgat çalışmalarının yerini almıştır. Onun müellifi Ebû Nasr İsmâ'il **EL-CEVHERİ** (öl. 393/1002-3), Türkîstân'da Fârâb'da doğdu. Bu şehir, Arap edebiyatının diğer iki meşhur âlimini yetiştirdi: Meşhur filozof Ebû Nasr **EL-FÂRÂBİ** ile el-Cevherî'nin dayısı ve dile ait meşhur bir eser olan *Divânu'l-Edeb* ("Edebiyat Antolojisi")'in müellifi, dilci Ebû İbrâhîm **EL-FÂRABİ** (öl. 350/961-62). İrâk'da meşhur hocaların yanında ders gördükten sonra, el-Cevherî Hicaz'a uzun bir seyahate çıktı, çöl Arapları arasında yaşadı ve ondan sonra, bir hoca ve ilim adamı olarak Nisâbûr'a yerleşti. Başlıca eseri, umumiyetle *es-Sihâh* diye bilinen *Tâcu'l-Lûga ve Sihâhu'l-'Arabîyye* ("Dilin Tacı ve Arapçanın Doğruluğu")'dir. Bu büyük lûgatte o, kendi tecrübe ve toplamalarına ilâveten, seleflerinin hazırlık niteliğindeki çalışmalarının tenkidini esas alarak saf Arapçayı topladı. *es-Sihâh*, kelimelerin, ilk değil, son köklerine göre, alfabetik olarak tertip edilmiştir; herbir grup içerisinde kelimeler, önceki köklerin alfabetik sırasına göre tekrar sıraya konmuştur. Bu sûratle, *b* harfi bâbı, aşağıdaki sıra içinde, kelime gruplarına ayrılmıştır: *ebeb*, *eteb*, *edeb*, *ereb* v.s. Daha sonra diğer büyük Arapça sözlükler tarafından benimsenmiş olan bu sistem, bir elkitabında kafiyele kelimelerin araştırılıp bulunmasında yardımcı olmağa çalışır. el-Cevherî, bir evin

damundan düşüp, aniden öldüğü zaman, sözlüğünü sadece (*dâd*) harfine kadar te'lif etmişti. Eserin geri kalan kısmı, müellifin toplamış olduğu materyale istinaden, öğrencisi İbrahim el-Varrâk tarafından tamamlandı. Arap lûgatçiliğinin klasik bir eseri olmasından itibaren bu eser, o kadar sık tashih edildi, şerh edildi, genişletildi ve tezyil edildi ki, kendisi ile ilgili geniş bir eser külliyatı meydana geldi. Onun en dikkate değer genişletilmiş şekli, Mısırlı âlim Muhammed b. Mukerrem **İBN MANZUR** (öl. 711/1311-12) tarafından te'lif edilmiş olan, 20 ciltlik *Lisânu'l-'Arab* ("Arap Dili")'dir. O, bu eseri diğer lûgate dâir eserlerin materyalleri ile tamamladı.

Nahtv sahasında Müslüman Doğu'nun diğer bir seçkin siması, Orta Asya'da Hârizm'in Zemahşer köyünden Ebu'l Kâsım **EZ-ZEMAHŞERİ** (öl. 538/1143-44) idi. Hadisle ilgili eserlerinden başka, lûgat sahasındaki eserleri, bilhassa meşhurdur. Bu konularda o, *Mukaddimetu'l-Edeb* ("Edebiyata Giriş") isimli bir Arapça-Farsça sözlük; çok süslü dil tâbirlerini toplayan, *Esâsu'l-Belâga* ("Belâgatin Temel Taşı") başlığını taşıyan, lûgate ait bir eser ve Hadislerdeki kelimelerin mânâlarını pek iyi açıklayan *el-Fâ'ık* ("Pek Üstün") adlı bir kitap te'lif etti. Başlıca eseri, çok faydalı olan ve yaygın bir şekilde kullanılan, *el-Mufassal* ("Mufassal Kitap" veya "Bölümler Kitabı") isimli nahtv kitabı olup, sistemli ve muhtasar bir eserdir; bununla beraber, Arapçanın nahtv kaidelerini etraflıca izah eden bir hulâsa niteliğindedir. *ez-Zemahşeri*, bu eserini, Farsça *Enmûzec* ("Numune") adı altında ihtisar etti. *el-Mufassal*, muhtasar bir eser olduğu için, kısmen şerhlerle ve kısmen, kısa ifadelerinin geniş olarak işlenmesiyle çok iyi bir şekilde genişletildi. Böylece o, Arapça nahvinin çok ince hususiyetleriyle ilgili çok yönlü binlerce açıklama ilâvestiyle tamamlanarak, çok faydalı temel bir eser haline geldi. Halebli büyük nahivci Ebu'l-Bakâ **İBN YA'İŞ** (öl.643/1245-46) tarafından, *Şerhu'l-Mufassal* ("Mufassal Şerhi") adı altında böyle bir şerh yazıldı. Daha sonraki devirlerde, daha eski dönemlerin temel eserleri, yavaş yavaş ihmal edilmeğe ve hattâ Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'i, sadece bazı insanlar tarafından okunmaya başlayınca, onların yerini İbn Ya'ış şerhli, *ez-Zemahşeri'nin el-Mufassal*'i aldı.

ez-Zemahşeri'den sonraki asrın en büyük Arap filologu, şüphesiz Cemâluddîn **İBN MÂLİK** (öl. 672/1273-74) idi. Aslen, İspanyalı bir Arap ailesine mensuptu. Şam'da doğdu ve bir hoca olarak orada çalıştı. Dille ilgili müteaddit eserleri arasında en

meşhuru, *Elfiyye* ("Bin Beyit")'sidir ki, o burada, zamanının şiir yazma temayülüne uyarak, 1000 *recez* beyti ile, bütün Arapça nahvini sistemli bir şekilde özetledi. Mükemmelliğinden dolayı bu eser, nahvin muhtelif bölümleriyle ilgili, onun daha önceki manzum eserlerinin yerini aldı. *Elfiyye*, manzum olarak kaleme alındığı için kısa ifadelerinin daha fazla açıklanması gerekmeyle beraber, muhtasar oluşundan dolayı Doğu'da çok faydalı bir ders kitabı olarak kullanıldı. İbn Mâlik'in (nahiv konularını) şiirle ifade etme hususundaki örnek davranışı, bugüne kadar onu taklit etmeğe çalışan birçok âlim tarafından takip edildi. Onun eserine benzer bir eser, İskenderiyeli İBNU'L-HÂCİB (öl. 646/1248-49)'in *el-Kâfiye fî'n-Nahv* ("Nahve Dâir Kifayetli Eser")'i idi. Birçok hallerde ezberlenmelerini kolaylaştırmak için mensur kitaplar da manzum hâle getirildi. Umumiyetle, böyle öğretici nitelikteki (didaktik) şiirlerde *recez* vezni kullanıldı.

BİBLİYOGRAFYA

'Abdurrahmân Fehmî, *Medresetü'l-'Arab* I, İstanbul 1304.

'Abdurrahmân es-Seyyid, *Merdesetu'l-Basra en-Nahviyye*, Mısır 1388/1968.

Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden 1943, I, 96-132, 330-382; *Suppl.*, Leiden 1937, I, 155-195.

Çetin, Nihad M., *Arabistan (Edebiyat)*, Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1978, I, 149-152, 155.

Ebû Hayyân el-Gırnâtî, *Tezkiretu'n-Nuhât*, nşr. 'Afif 'Abdurrahmân, Beyrut 1406/1986.

Ebu't-Tayyib el-Lûğavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, nşr. M.Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire 1954.

Encyclopaedia of Islam, I-V, Leiden 1960 v.dd., "İlgili maddeler".

Flügel, G., *Die Grammatischen Schulen der Araber*, Leipzig 1862.

Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerif Cürcânî*, İstanbul 1984, s.19-51.

Huart, C1., *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev.Cemal Sezgin, Ankara (1971),s.139-173.

Huseyn Nassâr, *el-Mu'cemu'l-'Arabî*, I-II, Mısır 1375/1956.

İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'iz-Zemân*, I-VIII, nşr. İhsân 'Abbas, Beyrut 1388-92/1968-72.

İbn Kâdi Şuhbe, *Tabakâtu'n-Nuhât ve'l-Lûğaviyyîn*, nşr. M.Ğayyâd, Nəcəf 1974.

İbnu'l-Enbârî, Kemâluddin, *Nuzhetu'l-Eltbâ' fî Tabakâti'l-Udebâ'*, nşr.M.Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire 1386/1967.

_____, *el-İnsâf fî Mesâ'il'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, I,II, nşr. M.M. 'Abdulhamid, Kahire 1953.

İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, Kahire, ts.

İslâm Ansiklopedisi, I-XIII, İstanbul 1940-1986, "İlgili maddeler".

el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât*, I-IV, nşr. M.Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire 1950-1973.

Koçak, İnci, *Basra ve Küfe Mektepleri*, Doğu Dilleri, II/4 (Ankara 1981) s. 143-155.

Mehdi el-Mahzûmî, *Medresetu'l-Küfe*, Kahire 1377/1958.

Nicholson, R.A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969, s.342-345.

'Omer Ferrûh, *Târihu'l-Edebt'l-'Arabî, II, el-A'suru'l-'Abbâstıyye*, Beyrut 1400/1980.

Pellat, Ch., *Le Milieu Basrien et la Formation de Ğâhiz*, Paris 1953.

er-Râvî, Tâhâ, *Ta'rihu 'Ulûm'l-Lûgat'l-'Arabıyye*, Bağdad 1949.

Sezgin; Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, VIII, Leiden 1982, IX, Leiden 1984.

es-Sîrâfî, *Ahbâru'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, nşr. F.Krenkow, Paris-Beyrut 1936.

es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakât'l-Lûğavıyyîne ve'n-Nuhât*, I-II, nşr. M.Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire 1384/1964-65.

_____, *el-Muzhir fî 'Ulûm'l-Lûğa ve Envâ'ihâ*, I-II, nşr. M.A.Câdelmevlâ v.b., Kahire, ts.

Şevkî Dayî, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Kahire 1968.

et-Tantâvî, Muhammed, *Neş'etu'n-Nahu ve Târihu Eşheri'n-Nuhât*, Mısır 1387/1968.

Weil, Ğ., *Die Grammatischen Schulen von Kufa und Basra*, Leiden 1913.

Yağmûrî, Yûsuf b. Ahmed, *Nûru'l-Kabes el-Muhtasar mine'l-Muktebes*, nşr. R.Sellhelm, Beyrut 1964.

Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, I-XX, nşr.A.F.Rifâ'î, Kahire 1355/1936.

ez-Zebîdî, 'Abdullatîf, *Kitâbu İ'tilâf'n-Nusre fî İhtilâfî Nuhât'l-Kûfe ve'l-Basra*, nşr. Tânk el-Cenâbî, Beyrut 1407/1987.

ez-Zeyyât, Ahmed Hasan, *Târihu'l-Edebt'l-'Arabî*, 25. baskı, Kahire, ts., s.361-375.

ez-Zubeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lûğavıyyîn*, nşr. M.Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire 1973.

GÜLŞEN-İ AŞK'TA SEMBOLİK KARAKTERLER

Uz. Osman Kavalcı

Gülşen-i Aşk, Divan edebiyatının son temsilcilerinden biri olan Keçeci-zâde İzzet Molla tarafından kaleme alınmıştır. Eser, Hüsn ü Aşk'ın etkisinde kalınarak mesnevî tarzında nazmedilmiştir. 290 beyit kadar olan Gülşen-i Aşk, tıpkı Hüsn ü Aşk gibi allégorique bir yapıya sahiptir. Biz, Gülşen-i Aşk'ın genel bir panoramasını çizirken, daha çok psikolojik açıdan sembolik karakterleri üzerinde duracağız.

Mesnevî, önce bir münacâtla başlar. İzzet Molla, bu bölümde Allah'a karşı yakarışlarını dile getirirken, İlahî Aşk müntesiplerinin kalbi duygularını da özellikle şu mısralarda terennüm eder :

Kimi bülbül gibi figân etti,
Kimsi derdini nihân etti.
Kimi zincire girdi şir gibi,
Kimi sahrâya düştü tîr gibi.
Kimi ağlar, kimi güler ya Rab,
Ne bu matem, nedir bu şevk u tarab¹

Na't bölümünde, âlemlerin yaratılış sebebi olan Hz. Peygamber'e duyulan sevgi, ayrıca Allah'ın Hz.Peygamber'e ve Hz.Peygamber'in de Allah'a karşı duyduğu "İlahî Aşk" 'ın veciz bir şekilde ifade edildiği görülür :

Ey cilâ-bahş-ı dide-i uşşak,
Gözümüzü görmez etti dūd-ı firak.
Sen, Hudâ'ya Hudâ sana âşık,
Olah ey mahabbet-i sadık.
Ağlarım hicr-i yâr ile her şeb,
Senstn Allah bilir, bu hâle sebeb.
Olmasan Sen, bu âlem olmaz idi.
Bu meserret, bu mâtem olmaz idi².

¹ Gülşen-i Aşk, S.3.

² a.g.e., S.5.

Şair, bu beyitlerde kâinatın yaratılış sebebinin Hz.Peygamber olduğunu belirtirken, yaratılış gayesinin de "aşk" olduğunu anlatır. "Hüsni Mutlak" olan Yaratıcı, kendisini tanıyıp sevmek için kâinatı, varlık âlemini ve nihayet insanlığı yaratmıştır.

Aşkım eyle reside-i tahkik,
Olayım âşıkân-ı Hakk'a refik³.

derken, insanda fitraten varolan sevgiden bahsediliyor. Bu sevgi yüceltilebilirse Hakk âşıklarına arkadaş olunur, İlahî Aşk'a kavuşulur.

Gülşen-i Aşk'ın asıl konusu bundan sonra başlıyor. Sembolik bir ruh dünyası anlatılan bu bölümün ilk beyti şudur :

Bir seher ki şu gülşen-i devvâr,
Gül-i hürşidi eyledi izhâr⁴.

Gülşen, seher, gül ve hürşid kelimeleriyle bir bahar kompozisyonu çizilmiştir. Bütün bu kelimeler birer semboldür. Nüzhetgeh-i Mânâ'da dönen şu dünya, esasen gülbahçesidir. Her seher güneşle beraber gülbahçelerindeki güller açılır. Dünyadaki insanlar, gül misâlidir. Eğer kalblerindeki "İlahî Nûr"u görüp, değerlendirebilirlerse, elbette kâinat sırrına vakıf olacaklardır. Gülbahçesindeki karakterler, bu tür yazılmış mesnevilerden farklı ve özelliği olan, ulvileşmiş tiplerdir :

Deşt-i gülşende Kays oldu,
Târ-ı hicrân derûnuna doldu.
Kays u Ferhâd u Vamk u Azrâ,
Geldi Şîrin ile ve hem Leylâ.
Kimi Leylâ rivâyetin okudu,
Kimi Mecnûn hikâyetin okudu⁵.

Mânâ alemi sembolündeki bu toplantıda; Mecnûn-Leylâ, Ferhâd-Şîrin, Vamık-Azrâ bulunmaktadır. Bunlar, şimdiye kadar bilinen en önemli "Allah Aşk" müntesipleridir. Bu karakterler, esere

³ Gülşen-i Aşk, S.5.

⁴ a.g.e., S.6.

⁵ a.g.e., S.6.

"kâmilller" meclisi özelliği katmıştır.

Bilindiği gibi, Leylâ vü Mecnûn, Ferhad u Şîrin ve Vâmık u Azrâ⁶ mecâzî aşktan, gerçek sevgi olan "Ebedî Aşk"a kavuşmuş ve ölümsüzleşmişlerdir. En önemlisi de birer sembol-karakter olarak, insan psikolojisine tercüman olmuşlardır. Sevgi ve inanç, insan ruhunun tabîi tezahürlerindedir. Olumlu yönde terbiye edilmezse, sevgi, gerçek değerini kaybederek gayr-i meşru hallerle ruhu dejenere eder; inanç da hiç değeri olmayan basitliklerle uğraşır. Böylece insan, gerçek gâyesinden uzaklaşmış olur. Çilelerden, bin bir meşakkatten sonra ruhda yücelen Gülşen'in karakterleri, İzzet Molla'yı aralarında görmeyince, bahçivâna sitemde bulunurlar :

Sohbet-i aşkla dolup gülzâr,
Etti âzar bağbâna hezâr.
Dedi kim gitmedin mi şimdiye dek,
İzzet'i davete olup el-etek.
Söyle bizden selâm o nâ-şâde,
Meclis-i aşk olundu âmâde⁷.

Bûlbûl mazmûnunun, yine bir mazmûn olan bağbâna sitem etmesi, henüz tasavvufta merhale katedememiş İzzet karakteri, dikkatimizi çeker, Gülşen denince akla hemen hezâr (bûlbûl) gelir. Bûlbûl güle âşıktır. Teşbih yoluyla Divân şîrinde gül mazmûnu, sevgilidir; bûlbûl ise aynı benzetme ile âşık olandır. Tasavvufta bûlbûl, ilâhî Aşk'a talip olandır. Bağbân mazmûnu, bir anlamda hocadır, mürşiddir. Burada olduğu gibi bazen de dağınık görüşleri biraraya getirip, sentez yapan âlim-dervîştir. Burada İzzet'in meclise çağırılması istenirken, hemen bütün bu sevgiye talip olanların, önce İzzet gibi bin bir çileden sonra olgunlaşılabilineceği anlatılmaktadır. Nitekim henüz dünya bağlarından, kötülüklerinden kurtulamamış İzzet mişâli salıklar, "Mânâ Meclisi"ndeki kamillerle beraber olamazlar. İzzet Molla'nın henüz olgunlaşmamış tavrı ve sözleri de bunu göstermektedir. Ancak O da bu çileden ve bu imtihandan geçmeğe taliptir ve şair bağbâna şöyle seslenir :

Yârsız bir mahalde ben edemem,
Başımı kesseler daht gidemem.

⁶ Vâmık, Azrâ adlı kızı seven gencin adıdır. Önce bu hikâyeyi İran şairlerinden (V.1041) Unsûrî nazmetmiştir. Türkçeye (V.1532) Lâmfî tarafından çevrilmiştir. Bkz. Abdülbâkî Gölpınarlı, Hüsn ü Aşk, S.332.

⁷ Gülşen-i Aşk, S.6.

Goncasız seyr-i gülistan olmaz,
Yârsız bezm-i âşıkân olmaz.
Neme lâzım benim şükûfe-i ter,
Bana sînemdeki bahâr yeter.
Neyleyim gülîstânı yârim yok,
Gülşenim var ise hezârım yok.
Var selâm et hezâra hemân,
Eylestin gayri bende sen mihmân⁸.

Bülbülün cevabı Hüsn ü Aşk'daki Suhan'ın bülbül kılığına
girip, Aşk'a yaptığı yardımı hatırlatır⁹ :

Bizim gülşen kalırsa gazelsiz,
Geçer eyyâm-ı neş'e lezzetsiz¹⁰.

Olayın gelişmesi şöyle olur : İzzet'in meclise getirilmesi için
Mecnûn gider, ancak şâir Mecnûn'a inanmaz. Bu defa Ferhâd
gönderilir. Ferhâd'la yola çıkmaya karar veren şairin çilesi başlar :

Beni eğlence sanma ey hem-râh,
Karagöz şem'ası değildir âh.
İşittip kühken bu güftârı,
Ağladı inledi edip zârı.
Dedi ey rûh-ı gamda yoldaşım.
Mekteb-i aşkıta sebakdaşım.
Âşıkânın sözünde kizb olmaz,
Sâdıkânın sözünde kizb olmaz.
Söyledimse dürûğ-ı kahr olayım,
Mey-i Şîrîn içinde zehr olayım.
Ermiyem Bi-sûtûn'a dünyâda,
Kahr-ı Şîrîn'e bulmayam câda¹¹.

Tardıyye

Eyleyüp azm-i gülîstân gidelim,

⁸ Gülşen-i Aşk, S.8.

⁹ Nâlân olarak gezerken ol mâh
Bir bülbül-i mest gördü nâgâh.
Kim Aşk'a hitab edip o bülbül,
Zencir'i gama verir teselsül. (A.Gölpınarlı, Hüsn ü Aşk, S.159)

¹⁰ Gülşen-i Aşk, S.8.

¹¹ Gülşen-i Aşk, S.10.

Bülbül-âsâ edüp figân gidelim.
Olup ağyardan nihân gidelim
Bî-sütûn'u aşip hemân gidelim¹²
İki küh arasında mâr-İstân,
En küçük hayye bir kalın urgân.
Nehri gûyâ cehennemın deresi,
Bu imiş vâdi-i gamın deresi.
Kaldı hayrette iki yâr-ı şefik
Çekilip gitti aradan tevfik.
Havf edip vurdu tişesin hâke,
Rûh-ı Ferhâd çıktı eflâke¹³.

Yukarıdaki beyitlerde geçen "Kühken" - "Mekteb-i Aşk"- "Bîsütûn"- "Vâdi-i Gam" önemli sembollerdir. Kühken, kazma vuran Ferhad'ı; Mekteb-i Aşk, tekkeyi ve ilim öğrenilen yeri; Bîsütûn, beden arzularını ve dünya bağlarını, Vâdi-i Gam ise mâsivâyı anlatmaktadır. Gerçekten insan, bu dünyada bir anlamda -mesnevîde geçen İzzet gibi- yalnızdır. Ruhun yücelebilmesi için önemli mücadeleler vermesi gerekir. Hasret ve ayrılık problemi, insan hayatında önemli bir rol oynar. Özellikle ruhdaki sıkıntının (anksiete) temelinde, ayrılık (separation) hâdisesi vardır.

Psikiyatrist Karen Horney "İnsan, bu uğursuz dünyâda, yalnızlığın farkına vardığı an sıkıntı ve istrap çeker" demektedir. Ruhun bu tezahürüne "temel anksiete" adını vermektedir¹⁴.

Otto Rank : "İnsan, ana bedeninden ayrılışıyla sıkıntısı başlar" derken, existansiyalizm felsefesi de; insan psikolojisindeki sıkıntıları, yaratılıştan sonraki ayrılık ve yalnızlık teml üzerine kurmuştur. Aynı konuda psikolog Freud : "Ankststenin tek sebebi, sevilen objeden izolâsyondur" demektedir.

Modern psikiyatrinin kurucularından olan Bowlby'ye göre ise : "Sıkıntı, affektif (duygusal) ülgünin kaybına bağlıdır. Gayesiz insan, ruhen hem huzursuzdur, hem de etrafını huzursuz görmek ister" diyor¹⁵.

¹² a.g.e., S.11 (Şeyh Galib'in Mesnevî'sinden mülhem beş dördükten kurulmuştur).

¹³ a.g.e., S.12.

¹⁴ Prof. Ayhan Songar, Psikiyatri, S.226-327.

¹⁵ Prof. Ayhan Songar, Psikiyatri, S.327.

Gülşen-i Aşk'ın bu bölümündeki semboller, böyle bir ayrılıktan ve yalnızlıktan kaynaklanan kavramlardır. İzzet Molla, yukarıda da anlattığımız gibi eserin temel karakteridir. Tıpkı O'nun gibi hemen her insan bu dünyada aynı sıkıntılardadır. Hele ruhda İzzet gibi yücelmek isteyenlerin işi daha da zor ve karmaşıktır. Şair, sıkıntı ve ıstırap dünyasına devamla şunları yazıyor :

Meğer ol bir dehân-ı ejder imiş,
Bu musîbet dahi mukadder imiş.
Kandedir âşıkın yeri seyret,
Ejder içre gazenferi seyret.
Nefes aldıkça hayye-i bed-bû,
İçeri dūd-ı gam ederdî gulû,
Kokmuş işkembe yağlı barsaklar,
Anı gerdûn bugün için saklar.
Gör neler oldu âşık-ı zâra,
Mihnet-i aşk gelmez inkâra.
Sine-i mâra eyledi testir,
Olmasın aşk elinde kimse esir.
Yaktı yandırdı nâra eşcârı,
Kupkuru etti âb u enhârı.
Gelelim hâl-i İzzet-i zâre,
Ölmeden kabre girdi bi-çâre¹⁶.

Görüldüğü gibi ejderhâ, hayye veya mâr (yılan) insanoğlunun nefsidir. Nefs, devamlı kötülüklerin olmasını arzular. Bu kötü duygulardan kurtulmak oldukça zor bir iştir ve devamlı nefis mücadelesini gerektirir. Büyük cihat, kötü duygulardan kurtulmaktır. Kın, nefret, gurur, dedikodu, söz taşımak, lüzumsuz konuşmak, tika-basa yemek, şehvî arzuların hemen hepsi nefisle ilgilidir. Mağara ise dünyadır, dünya bağlarıdır; insanı, kesrette oyalayan temahdır. İnsan, bütün bunlarla uğraşp, nefsini bu bağlardan temizlemesi gerekir. Bu zorlukların yenilmesi de bir gayeye müstenit olmaya bağlıdır. İzzet Molla, bu kurtuluşu "ufuk-gaye" olarak "Âh-ı Aşk" a bağlıyor. Âh, kalbin kötülüklerden temizlendikten sonraki yücelik duygusudur :

Gâhî gıryân olup gehî sūzân,
Bu mûnacâtı etti vird-i zebân.
Ya ihâhî kusuruma bakma,

¹⁶ Gülşen-i Aşk, S.13-14.

Aşkla yandım âteşe yakma.
Bende oldum esîr-i gamdâre.
Bulmamıştım halâsıma çâre.
Sana şâyân değildir ey Mevlâ,
Beni onunla âteşe ilkâ.
Ya ilâhî basîr-i İbrâhîm,
Gülşen olsun bana bu nâr-ı cehîm.
Kıl ricâmi bi-hakk-ı cedd-i Resûl,
Der-dergâh-ı İzzetinde kabûl¹⁷.

İzzet Molla'nın bu imtihanlardan sonra duası kabul olur :

Pîr edince bugüne nev-cevâb,
Ağlayıp İzzet etti böyle hitâb.¹⁸
Şefkat-ı pîri gûş edip İzzet,
Dedi ey mürşîd-i reh-i vuslat.¹⁹
Dinle ahvâl-ı aşkı ey dervîş,
Etmesin zihni gayrı şey tahdiş.
Aşktır bâis-i vücûdu cihân,
Aşktır manevî bu kevn ü mekân.
Aşktır goncayı eden handân,
Aşktır bülbülü eden nâlân.
Aşktır gırye, aşktır hande,
Aşktır şâh, aşktır bende.
Arayan aşkı âhla bulsun,
Nâr-ı dûd-ı siyâhla bulsun.

Pîr, mürşittir. Burada Mevlânâ'dır. İnsanın kötülüklerden kurtulması için yardımcıdır. Hüsn ü Aşk'da da aynı anlamda "Mollayı Cûnûn" vardır. Tasavvufun en önemli karakterlerinden biri olan "mürşît", akulla -kalbi bütünleştirmiştir. Bu konuda N.Fazil Kısakürek şöyle diyor : "Ne akulla olur, ne de akulsuz... İki dünya arasındaki nisbet budur. Bu ölçüyü kurabilmek mütefekkrîliktir. Biz bir asırdan beri böyle mütefekkrîsizliğin eksikliğini yaşıyoruz"²⁰.

Pîr (Mürşît) hakkında Erol Güngör de şunları yazıyor : "Bunun en güzel örneği, büyük zihin sayabileceğimiz Gazâlî'dir. İkinci büyük örnek Mevlânâ'dır"²¹.

¹⁷ Gülşen-i Aşk, S.15.

¹⁸ a.g.e., S.17.

¹⁹ a.g.e., S.18.

²⁰ Necip Fazıl Kısakürek, Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu, S.223.

²¹ Prof.Dr.Erol Güngör, İslâm Tasavvufununun Meseleleri, S.200-201.

Gülşen-i Aşk'da nasihat-ı Pîr devam ediyor :

Ey mürîdim hemen "ah" eyle,
Feleğin rûyunu sıyâh eyle.
Âhdır bâdi-i necât sana,
Eşktir bâde-i hayat sana.
Aşktan gayrı yare bilmem ben,
Âhdan gayrı çare bilmem ben.²²

Yücelen insanların hemen hepsi "âh" kılıcını siper edinmişlerdir. Daha dünyadayken beden ve dünya arzularını yakmasını bilenlere ikinci bir yanına korkusu yoktur. Esasen mantık kuralına göre de bir insan iki defa idam edilemez. Öyle ise, daha dünyadayken "Ölmeden önce ölünüz"²³ hadisinin sırınca ölenler için, ancak ebedî olmak vardır. Çünkü şehit olmanın bir türü de budur.

Eserde, bundan sonra Pîr'in duası gelir. Duanın kabul olması şartlara bağlıdır. İzzet Molla, bir yıl daha çeşitli imtihanlara sabretmiş, haklı bir vuslat yakınlığına ermiştir :

Dediğim râh-ı Hakk'a yol bulasın,
Vâsil-ı menzil-i murâd olasın.
Eylesin aşka Hakk seni vâsil,
Olasın bezm-i vuslata dahil.
Hazret-i Pîr edip duâyı tamam.
"Hu..." deyip eyledi semâya hıram.²⁴

Eserin son kısmı hâtîme ve Hz.Pîr'in övülmesine ayrılmıştır :

Âh edip tali-i sıyâhından,
Âhlar âh ederdi âhından.
Âhla doldu kubbe-i gerdûn,
Eyledi levn-i çarhı âteş-gün.
Âhla titretirdi dünyâyı,
Belki lerzân ederdi ukbâyı.
Aşkı ben mevlevîden öğrendim,
Suhanı Mesnevî'den öğrendim.

²² Gülşen-i Aşk, S. 19.

²³ Sahîh-i Buharî

²⁴ Gülşen-i Aşk, S. 20.

Mesnevî kim rumûz-ı Kur'an'dır,
Davâ-yı âşıkane burhandır.
Noktayım ben kitâb Mevlânâ'dır.
Zerreyim ben aftâb Mevlânâ'dır.²⁵

Sonuç olarak, bu tür eserler ve eserlerdeki karakteristik semboller, bir taraftan tasavvufa açıklık kazandırırken, diğer taraftan da insanın ruh sağlığını korumada önemli görüşler getirmişlerdir. Bugün psikoloji ve psikiyatri sahalarında incelenen sıkıntı ve bunalımlara tasavvuf, temelde çözümler de sunmuştur. Bugünün psikolog, psikiyatrist ve hattâ sosyologlarının istifade ettikleri bu ebediliğe namzet eserleri yeniden değerlendirerek ilmin hizmetine sunmak gerekir.

Ebediliğe inanmayanlar, ebedî eserler vücûda getiremezler. Bu dünyadaki sıkıntı ve ayrılıkların tamamen ızâfî olduğunu, ukbâyâ dönüş için bir olgunlaşma ve de aslına kavuşmadan ibaret olduğunu bilen insanlar, bu tür eserler kaleme alabilmiş ve yine ebediyete namzet, ebedî insanlar yetiştirmişlerdir.

Mevlânâ'nın, Mesnevî'sinde hemen her bölümünde anlatmak istediği işte bu ebedilik kavramıdır. "Yoksa akıl ve ilim bir kenara itilir ve sonuçta, sahneye ancak her türlü hurâfe, batıl inançlarla sahtekârlar çıkar"²⁶.

Evet, bu sahada araştırma yapanlar için İzzet Molla'nın bu eseri de kaynak olabileceği gibi, ayrıca vecdî psikolojisi, tarihi, sosyolojik yapısı, üslûp ve bu türde yazılmış eserlerden farklılıkları bakımından da incelenmeğe değer.

بشنو این نی چون حکایت میکند
از جداییها شکایت میکند
هر کس کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روز کار وصل خویش²⁷

²⁵ a.g.e., S.20

²⁶ Prof.Dr. Erol Güngör, Tasavvuf'un Meseleleri, S.209.

²⁷ Muhiis Konevî, Mesnevî'nin Özü, C:1, s.1.

"Ayrılıkların şikâyetini., hikâye eden bu neyi dinlel..."

"Ashından uzak kalan kimsce, tekrar kavuşma zamanını arar."

Lügatçe

figan	: ıstıraplı feryâd, inleme.
nihan	: gizli
şir	: arslan, sût.
tir	: ok
şevk u tarab	: sevinç ve coşkunluk.
cilâ-bahş-ı dîde-ı uşak	: aşıkların gözüne ışık bahşeden.
dûd-ı firak	: ayrılık dumanı.
muhabbet-ı sadık	: gerçek sevgi, Allah aşkı, ilâhî aşk.
hicr-ı yâr	: sevgilinin ayrılığı.
messerret	: sevinç, neşe.
reside-ı tahkik	: hakîkî kavuşma, gerçek kavuşma, Allah'a kavuşma.
refik	: arkadaş.
gülşen-ı devvâr	: devreden gülbahçesi, dönen bahçe, mevsimlere göre değışen bahçe, dünya.
hürşid	: güneş
izhâr	: zuhur etme, meydana çıkma.
dest	: el
târ-ı hicrân	: ayrılıktan doğan karanlık, ayrılık hüznü.
derûn	: iç, dâhil, kalb, gönül.
gûlzâr	: gül bahçesi.
bagbân	: bahçıvan
hezar	: bûlbûl
nâşâd	: mutlu olmayan, neşesiz.
âmâde	: hazır
mahal	: yer, yurt, bölge.

seyr-i gülistan	: gül bahçesinde gezinti.
bezm-i aşıkan	: aşıkların meclisi, aşıkların toplandığı yer.
şükûfe-1 ter	: taze çiçek.
mihmân	: misafir.
eyyâm-ı neşe	: sevinçli günler, neşeli-eğlenceli günler.
hemrâh	: yol arkadaşı, yol kardeşliği.
şem'a	: ışık, parıltı, ziyâ, mumlu fitil.
kühken	: dağ kazan, Ferhat.
guftâr	: söz
sebakdaş	: ders arkadaşı.
kızb	: yalan
sâdikan	: doğru söyleyenler.
dürûğ	: yalan, yalan söz.
câd	: ciddi, azimli olma.
bûlbûl-âsâ	: bûlbûl gibi.
kûh	: dağ
mâristan	: yılanların olduğu yer.
hayye	: yılan
vâdi-1 gam	: keder vâdisi, çile yeri.
yâr-1 şefik	: şefkatli sevgili, merhametli dost, acıyıcı.
tevfik	: uygunlaştırma, Allah'ın yardımına kavuşma
havf	: korku
tişe	: kazma
hâk	: toprak
eflâk	: semâlar, gökler, felekler.
dehân-ı ejder	: ejderhânın ağzı.
kande	: nerede
gazanfer	: büyük aslan, iri arslan.
hayye-1 bed-bû	: kötü kokulu yılan.
dûd-1 gam	: üzüntü dumanı.
gulû	: pıranğa, zincir.
gerdûn	: devreden. dönen dünya.
âşık-ı zar	: inleyen âşık, ağlayan ve ah eden âşık.
mihnet-1 aşk	: aşk zahmeti, âşk derdi, âşk musîbeti.
eşcâr	: ağaçlar
âb u enhâr	: su ve nehirler, ırmaklar.
giryân	: ağlama
sûzan	: yanma
derd-1 zebân	: dil derdi, lîsân derdi, lisan kusuru.
bende	: kul olma, köle olma, esir olma.

gamdâr	: üzüntü çeken, acı çeken.
halâs	: kurtuluş.
ilkâ	: bırakma, terk etme, atma.
basîr-i İbrahim	: Hz.İbrahim'i görüp ateşten kurtarması hakkı için.
nâr-ı cehîm	: şiddetli ateş, cehennem ateşi.
hakk-ı cedd-i Resûl	: bütün peygamberler ve Hz.Peygamber'in hatırı için.
der-dergâh-ı İzzet	: yüce dergâh, yüce kat.
nevcevâb	: yeni cevap.
mürşid-i reh-i vuslat	: kavuşma yolunun mürşidi, Allah'a kavuşturmada y.
ahvâl-i âşk	: âşkın halleri.
tahdiş	: meşgul etme, kurcalama.
bâis-i vücûd-ı cihân	: kâinatın yaratılış sebebi.
kevn ü mekân	: varlık ve kâinât.
handân	: gülen, neşeli, sevinçli.
nâlân	: inleyen, ızdırap çeken.
giryê	: göz yaşı, ağlama.
hande	: gülme, gülüş.
bende	: kul, köle.
mürîd	: öğrenci
rûy	: yüz
bâdi-i necât	: kurtuluş vesilesi, kurtuluş sebebi.
eşk	: göz yaşı
bâde-i hayat	: hayat şarabı, hayat suyu, varlık sebebi.
hıram	: nazlı gidış, salınarak gidış.
tul-i siyâh	: kötü talih.
kubbe-i gerdûn	: dönen kubbe, gökyüzü, dünya.
levn-i çarh-ı âteş-gûn	: dünyanın ateş rengine dönmesi.
lerzan	: titretme
suhan	: söz
davâ-yı âşîkan	: âşıkların derdi, âşıkların meselesi, âşıkların iddiası.
burhan	: delil
aftâb	: güneş

GÜLŞEN-İ AŞKTA SEMBOLİK KARAKTERLER

Uz. Osman Kavalcı

Gülşen-i Aşk, Divan edebiyatının son temsilcilerinden biri olan Keçeci-zâde İzzet Molla tarafından kaleme alınmıştır. Eser, Hüsni ü Aşk'ın etkisinde kalınarak mesnevî tarzında nazmedilmiştir. 290 beyit kadar olan Gülşen-i Aşk, tıpkı Hüsni ü Aşk gibi allégorique bir yapıya sahiptir. Biz, Gülşen-i Aşk'ın genel bir panoramasını çizerken, daha çok psikolojik açıdan sembolik karakterleri üzerinde duracağız.

Mesnevî, önce bir münacâtla başlar. İzzet Molla, bu bölümde Allah'a karşı yakarışlarını dile getirirken, İlahî Aşk müntesiplerinin kalbi duygularını da özellikle şu mısralarda terennüm eder :

Kimi bülbül gibi figân etti,
Kimisi derdini nihân etti.
Kimi zincire girdi şîr gibi,
Kimi sahrâya düştü tîr gibi.
Kimi ağlar, kimi güler ya Rab,
Ne bu matem, nedir bu şevk u tarab¹

Na't bölümünde, âlemlerin yaratılış sebebi olan Hz. Peygamber'e duyulan sevgi, ayrıca Allah'ın Hz. Peygamber'e ve Hz. Peygamber'in de Allah'a karşı duyduğu "İlahî Aşk" 'ın veciz bir şekilde ifade edildiği görülür :

Ey cilâ-bahş-ı dide-i uşşak,
Gözümüzü görmez etti dūd-ı firak.
Sen, Hudâ'ya Hudâ sana âşık,
Olalı ey mahabbet-i sadık.
Ağlarım hicr-i yâr ile her şeb,
Sensin Allah bilir, bu hâle sebeb.
Olmasan Sen, bu âlem olmaz idi.
Bu meserret, bu mâtem olmaz idi².

¹ Gülşen-i Aşk, S.3.

² a.g.e., S.5.

Şair, bu beyitlerde kâinatın yaratılış sebebinin Hz.Peygamber olduğunu belirtirken, yaratılış gayesinin de "aşk" olduğunu anlatır. "Hûsn-i Mutlak" olan Yaraticı, kendisini tanıyıp sevmek için kâinatı, varlık âlemini ve nihayet insanlığı yaratmıştır.

Aşkım eyle resîde-i tahkik,
Olayım âşıkân-ı Hakk'a refik³.

derken, insanda fitraten varolan sevgiden bahsediliyor. Bu sevgi yüceltilebilirse Hakk âşıklarına arkadaş olunur, İlâhî Aşk'a kavuşulur.

Gülşen-i Aşk'ın asıl konusu bundan sonra başlıyor. Sembolik bir ruh dünyası anlatılan bu bölümün ilk beyti şudur :

Bir seher ki şu gülşen-i devvâr,
Gül-i hürşîdi eyledi izhâr⁴.

Gülşen, seher, gül ve hürşîd kelimeleriyle bir bahar kompozisyonu çizilmiştir. Bütün bu kelimeler birer semboldür. Nüzhetgeh-i Mânâ'da dönen şu dünya, esasen gülbahçesidir. Her seher güneşle beraber gülbahçelerindeki güller açılır. Dünyadaki insanlar, gül misâlidir. Eğer kalblerindeki "İlâhî Nûr"u görüp, değerlendirebilirlerse, elbette kâinat sırtına vakıf olacaklardır. Gülbahçesindeki karakterler, bu tür yazılmış mesnevilerden farklı ve özelliği olan, ulvîleşmiş tiplerdir :

Deşt-i gülşende Kays oldu,
Târ-ı hicrân derûnuna doldu.
Kays u Ferhâd u Vamk u Azrâ,
'Geldi Şîrîn ile ve hem Leylâ.
Kimi Leylâ rivâyetin okudu,
Kimi Mecnûn hikâyetin okudu⁵.

Mânâ alemi sembolündeki bu toplantıda; Mecnûn-Leylâ, Ferhâd-Şîrîn, Vamık-Azrâ bulunmaktadır. Bunlar, şimdiye kadar bilinen en önemli "Allah Aşk" müntesipleridir. Bu karakterler, esere

³ Gülşen-i Aşk, S.5.

⁴ a.g.e., S.6.

⁵ a.g.e., S.6.

Goncasız seyr-i gülistan olmaz,
Yârsız bezm-i âşikan olmaz.
Neme lâzım benim şükûfe-i ter,
Bana sinemdeki bahâr yeter.
Neyleyim gülîstânı yârim yok,
Gülşenim var ise hezârım yok.
Var selâm et hezâra hemân,
Eylesin gayri bende sen mihmân⁸.

Bülbülün cevabı Hüsn ü Aşk'daki Suhan'ın bülbül kılığına girip, Aşk'a yaptığı yardımı hatırlatır⁹ :

Bizim gülşen kalırsa gazelsiz,
Geçer eyyâm-ı neş'e lezzetsiz¹⁰.

Olayın gelişmesi şöyle olur : İzzet'in meclise getirilmesi için Mecnûn gider, ancak şâir Mecnûn'a inanmaz. Bu defa Ferhâd gönderilir. Ferhâd'la yola çıkmaya karar veren şairin çilesi başlar :

Beni eğlence sanma ey hem-râh,
Karagöz şem'ası değildir âh.
İşitip kühken bu güftârı,
Ağladı inledi edip zârı.
Dedi ey rûh-ı gamda yoldaşım.
Mekteb-i aşkta sebakdaşım.
Âşikanın sözünde kızb olmaz,
Sâdikanın sözünde kızb olmaz.
Söyledimse dürûğ-ı kahr olayım,
Mey-i Şirîn içinde zehr olayım.
Ermiyem Bî-sütûn'a dünyâda,
Kahr-ı Şirîn'e bulmayam câda¹¹.

Tardıyye

Eyleyüp azm-i gülîstân gidelim,

⁸ Gülşen-i Aşk, S.8.

⁹ Nâlân olarak gezerken ol mâh
Bir bülbül-i mest gördü nâgâh.
Kim Aşk'a hitab edip o bülbül,
Zencir'i gama verir teselsül. (A.Gölpınarlı, Hüsn ü Aşk, S.159)

¹⁰ Gülşen-i Aşk, S.8.

¹¹ Gülşen-i Aşk, S.10.

Bülbül-âsâ edüp figân gidelim.
Olup ağıyardan nihân gidelim
Bî-sütûn'u aşip hemân gidelim¹²
İki küh arasında mâr-istân,
En küçük hayye bir kalın urgân.
Nehri gûyâ cehennemın deresi,
Bu imiş vâdi-i gamın deresi.
Kaldı hayrette iki yâr-ı şefik
Çekilip gitti aradan tevfik.
Havf edip vurdu tişesin hâke,
Rûh-ı Ferhâd çıktı eflâke¹³.

Yukarıdaki beyitlerde geçen "Kühken" - "Mekteb-i Aşk"- "Bîsütûn"- "Vâdi-i Gam" önemli sembollerdir. Kühken, kazma vuran Ferhad'ı; Mekteb-i Aşk, tekkeyi ve ilim öğrenilen yeri; Bîsütûn, beden arzularını ve dünya bağlarını, Vâdi-i Gam ise mâsivâyı anlatmaktadır. Gerçekten insan, bu dünyada bir anlamda -mesnevîde geçen İzzet gibi- yalnızdır. Ruhun yücelebilmesi için önemli mücadeleler vermesi gerekir. Hasret ve ayrılık problemi, insan hayatında önemli bir rol oynar. Özellikle ruhdaki sıkıntının (anksiete) temelinde, ayrılık (separation) hâdisesi vardır.

Psikiyatrist Karen Horney "İnsan, bu uğursuz dünyâda, yalnızlığın farkına vardığı an sıkıntı ve ıstırap çeker" demektedir. Ruhun bu tezahürüne "temel anksiete" adını vermektedir¹⁴.

Otto Rank : "İnsan, ana bedeninden ayrılışıyla sıkıntısı başlar" derken, existansiyalizm felsefesi de; insan psikolojisindeki sıkıntıları, yaratılıştan sonraki ayrılık ve yalnızlık temi üzerine kurmuştur. Aynı konuda psikolog Freud : "Anksistenin tek sebebi, sevilen objeden izolâsyondur" demektedir.

Modern psikiyatrinin kurucularından olan Bowlby'ye göre ise : "Sıkıntı, affektif (duygusal) ilgînin kaybına bağlıdır. Gayesiz insan, ruhen hem huzursuzdur, hem de etrafını huzursuz görmek ister" diyor¹⁵.

¹² a.g.e., S.11 (Şeyh Galib'in Mesnevî'sinden mülhem beş dörtlükten kurulmuştur).

¹³ a.g.e., S.12.

¹⁴ Prof. Ayhan Songar, Psikiyatri, S.226-327.

¹⁵ Prof. Ayhan Songar, Psikiyatri, S.327.

Gülşen-i Aşk'ın bu bölümündeki semboller, böyle bir ayrılıktan ve yalnızlıktan kaynaklanan kavramlardır. İzzet Molla, yukarıda da anlattığımız gibi eserin temel karakteridir. Tıpkı O'nun gibi hemen her insan bu dünyada aynı sıkıntılardadır. Hele ruhda İzzet gibi yücelmek isteyenlerin işi daha da zor ve karmaşıktır. Şair, sıkıntı ve ıstırap dünyasına devamla şunları yazıyor :

Meğer ol bir dehân-ı ejder imiş,
Bu musîbet dahi mukadder imiş.
Kandedir âşıkın yeri seyret,
Ejder içre gazenferi seyret.
Nefes aldıkça hayye-i bed-bû,
İçeri dūd-ı gam ederdî gulû,
Kokmuş işkembe yağlı barsaklar,
Anı gerdûn bugün için saklar.
Gör neler oldu âşık-ı zâra,
Mihnet-i aşk gelmez inkâra.
Sîne-i mâra eyledi tesir,
Olmasın aşk elinde kimse esir.
Yaktı yandırdı nâra eşcârı,
Kupkuru etti âb u enhârı.
Gelelim hâl-i İzzet-i zâre,
Ölmeden kabre girdi bi-çâre¹⁶.

Görüldüğü gibi ejderhâ, hayye veya mâr (yılan) insanoğlunun nefsidir. Nefs, devamlı kötülüklerin olmasını arzular. Bu kötü duygulardan kurtulmak oldukça zor bir iştir ve devamlı nefis mücadelesini gerektirir. Büyük cihat, kötü duygulardan kurtulmaktır. Kin, nefret, gurur, dedikodu, söz taşımak, lüzumsuz konuşmak, tika-basa yemek, şehvî arzuların hemen hepsi nefisle ilgilidir. Mağara ise dünyadır, dünya bağlarıdır; insanı, kesrette oyalayan temahdır. İnsan, bütün bunlarla uğraşp, nefsinin bu bağlardan temizlemesi gerekir. Bu zorlukların yenilmesi de bir gayeye müstenit olmaya bağlıdır. İzzet Molla, bu kurtuluşu "ufuk-gaye" olarak "Âh-ı Aşk" a bağlıyor. Âh, kalbin kötülüklerden temizlendikten sonraki yücelik duygusudur :

Gâhî gıryân olup gehî sūzân,
Bu münacâtı etti vird-i zebân.
Ya ihâhî kusuruma bakma,

16 Gülşen-i Aşk, S.13-14.

Aşkla yandım âteşe yakma.
Bende oldum esîr-i gamdâre,
Bulmamıştım halâsıma çâre.
Sana şâyân değildir ey Mevlâ,
Beni onunla âteşe ilkâ.
Ya ilâhî basîr-i İbrâhîm,
Gülşen olsun bana bu nâr-ı cehîm.
Kıl ricâmı bi-hakk-ı cedd-i Resûl,
Der-dergâh-ı İzzetinde kabûl¹⁷.

İzzet Molla'nın bu imtihanlardan sonra duası kabul olur :

Pîr edince bugüne nev-cevâb,
Ağlayıp İzzet etti böyle hitâb.¹⁸
Şefkat-ı pîri gûş edip İzzet,
Dedi ey mürşîd-i reh-i vuslat.¹⁹
Dinle ahvâl-ı aşkı ey dervîş,
Etmesin zihni gayrı şey tahdiş.
Aşktır bâis-i vücûdu cihân,
Aşktır manevî bu kevn ü mekân.
Aşktır goncayi eden handân,
Aşktır bülbülü eden nâlân.
Aşktır girye, aşktır hande,
Aşktır şâh, aşktır bende.
Arayan aşkı âhla bulsun,
Nâr-ı dūd-ı siyâhla bulsun.

Pîr, mürşittir. Burada Mevlânâ'dır. İnsanın kötülüklerden kurtulması için yardımcıdır. Hüsn ü Aşk'da da aynı anlamda "Mollayı Cûnûn" vardır. Tasavvufun en önemli karakterlerinden biri olan "mürşit", akılla -kalbi bütünleştirmiştir. Bu konuda N.Fazıl Kısakürek şöyle diyor : "Ne akılla olur, ne de akılsız... İki dünya arasındaki nisbet budur. Bu ölçüyü kurabilmek mütefekkirliktir. Biz bir asırdan beri böyle mütefekkersizliğin eksikliğini yaşıyoruz"²⁰.

Pîr (Mürşit) hakkındâ Erol Güngör de şunları yazıyor : "Burun en güzel örneği, büyük zihin sayabileceğimiz Gazâlî'dir. İkinci büyük örnek Mevlânâ'dır"²¹.

¹⁷ Gülşen-i Aşk, S.15.

¹⁸ a.g.e., S.17.

¹⁹ a.g.e., S.18.

²⁰ Necip Fazıl Kısakürek, Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu, S.223.

²¹ Prof.Dr.Erol Güngör, İslâm Tasavvufunun Meseleleri, S.200-201.

Gülşen-i Aşk'da nasihat-ı Pîr devam ediyor :

Ey müridim hemen "ah" eyle,
Feleğin rüyunu siyâh eyle.
Âhdır bâdi-i necât sana,
Eşktir bâde-i hayat sana.
Aşktan gayrı yare bilmem ben,
Âhdan gayrı çare bilmem ben.²²

Yücelen insanların hemen hepsi "âh" kılıcını siper edinmişlerdir. Daha dünyadayken beden ve dünya arzularını yakmasını bilenlere ikinci bir yanma korkusu yoktur. Esasen mantık kuralına göre de bir insan iki defa idam edilemez. Öyle ise, daha dünyadayken "*Ölmeden önce ölünüz*"²³ hadisinin sırrınca ölenler için, ancak ebedî olmak vardır. Çünkü şehit olmanın bir türü de budur.

Eserde, bundan sonra Pîr'in duası gelir. Duanın kabul olması şartlara bağlıdır. İzzet Molla, bir yıl daha çeşitli imtihanlara sabretmiş, haklı bir vuslat yakınlığına ermiştir :

Dediğim râh-ı Hakk'a yol bulasın,
Vâsıl-ı menzıl-i murâd olasın.
Eylesin aşka Hakk seni vâsıl,
Olasın bezm-i vuslata dahil.
Hazret-i Pîr edip duâyı tamam.
"Hu..." deyip eyledi semâya hıram.²⁴

Eserin son kısmı hâtîme ve Hz.Pîr'in övülmesine ayrılmıştır :

Âh edip tali-i siyâhından,
Âhlar âh ederdi âhından.
Âhla doldu kubbe-i gerdûn,
Eyledi levn-i çarhı âteş-gûn.
Âhla titretirdi dünyâyı,
Belki lertzân ederdi ukbâyı.
Aşkı ben mevlevîden öğrendim,
Suhanı Mesnevî'den öğrendim.

22 Gülşen-i Aşk, S.19.

23 Sahih-i Buhari

24 Gülşen-i Aşk, S.20.

Mesnevî kîm rumûz-ı Kur'an'dır,
Davâ-yı âşıkane burhandır.
Noktayım ben kitâb Mevlânâ'dır.
Zerreyim ben aftâb Mevlânâ'dır.²⁵

Sonuç olarak, bu tür eserler ve eserlerdeki karakteristik semboller, bir taraftan tasavvufa açıklık kazandırırken, diğer taraftan da insanın ruh sağlığını korumada önemli görüşler getirmişlerdir. Bugün psikoloji ve psikiyatri sahalarında incelenen sıkıntı ve bunalımlara tasavvuf, temelde çözümler de sunmuştur. Bugünün psikolog, psikiyatrist ve hattâ sosyologlarının istifade ettikleri bu ebediliğe namzet eserleri yeniden değerlendirerek ilmin hizmetine sunmak gerekir.

Ebediliğe inanmayanlar, ebedî eserler vücûda getiremezler. Bu dünyadaki sıkıntı ve ayrılıkların tamamen izâfî olduğunu, ukbâyâ dönüş için bir olgunlaşma ve de aslına kavuşmadan ibaret olduğunu bilen insanlar, bu tür eserler kaleme alabilmiş ve yine ebediyete namzet, ebedî insanlar yetiştirmişlerdir.

Mevlânâ'nın, Mesnevî'sinde hemen her bölümünde anlatmak istediği işte bu ebedilik kavramıdır. "Yoksa akıl ve ilim bir kenara itilir ve sonuçta, sahneye ancak her türlü hurâfe, batıl inançlarla sahtekârlar çıkar"²⁶

Evet, bu sahada araştırma yapanlar için İzzet Molla'nın bu eseri de kaynak olabileceği gibi, ayrıca vecdın psikolojisi, tarihi, sosyolojik yapısı, üslûp ve bu türde yazılmış eserlerden farklılıklar bakımından da incelenmeğe değer.

بشنو این نی چون حکایت میکند
از جداییها شکایت میکند
هر کس کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روز کار وصل خویش²⁷

²⁵ a.g.e., S.20

²⁶ Prof.Dr. Erol Güngör, Tasavvuf'un Meseleleri, S.209.

²⁷ Muhlîs Konevî, Mesnevî'nin Özû, C.1, s.1.

"Ayrılıkların şikâyetini., hikâye eden bu neyi dinle..."
"Ashından uzak kalan kimse, tekrar kavuşma zamanını arar."

Lûgatçe

figan	: ıstıraplı feryâd, inleme.
nihan	: gizli
şîr	: arslan, sût.
tîr	: ok
şevk u tarab	: sevinç ve çoşkunluk.
cilâ-bahş-ı dîde-i uşak	: aşıkların gözüne ışık bahşeden.
dûd-ı firak	: ayrılık dumanı.
muhabbet-i sadık	: gerçek sevgi, Allah aşkı, îlâhî aşk.
hicr-i yâr	: sevgilinin ayrılığı.
messerret	: sevinç, neşe.
reside-i tahkîk	: hakîkî kavuşma, gerçek kavuşma, Allah'a kavuşma.
refîk	: arkadaş.
gülşen-i devvâr	: devreden gülbahçesi, dönen bahçe, mevsimlere göre değişen bahçe, dünya.
hürşid	: güneş
izhâr	: zuhur etme, meydana çıkma.
dest	: el
târ-ı hicrân	: ayrılıktan doğan karanlık, ayrılık hüznü.
derûn	: iç, dâhil, kalb, gönül.
gûlzâr	: gül bahçesi.
bağbân	: bahçıvan
hezar	: bülbül
nâşâd	: mutlu olmayan, neşesiz.
âmâde	: hazır
mahal	: yer, yurt, bölge.

seyr-i gülîstan	: gül bahçesinde gezinti.
bezm-i âşîkan	: âşîkların meclîsi, âşîkların toplandığı yer.
şûkûfe-i ter	: tâze çiçek.
mihmân	: misafîr.
eyyâm-ı neşe	: sevinçli günler, neşeli-eğlenceli günler.
hemrâh	: yol arkadaşı, yol kardeşliği.
şem'a	: ışık, parlıtı, ziyâ, mumlu fitil.
kûhken	: dağ kazan, Ferhat.
guftâr	: söz
sebakdaş	: ders arkadaşı.
kızb	: yalan
sâdıkan	: doğru söyleyenler.
dürûğ	: yalan, yalan söz.
câd	: ciddî, azimli olma.
bûlbûl-âsâ	: bûlbûl gibi.
kûh	: dağ
mârîstan	: yılanların olduğu yer.
hayye	: yılan
vâdi-i gam	: keder vâdisi, çile yeri.
yâr-ı şefîk	: şefkatli sevgili, merhametli dost, acıyıcı.
tevfîk	: uygunlaştırma, Allah'ın yardımına kavuşma
havf	: korku
tîşe	: kazma
hâk	: toprak
eflâk	: semâlar, gökler, felekler.
dehân-ı ejder	: ejderhânın ağzı.
kande	: nerede
gazanfer	: büyük aslan, iri arslan.
hayye-i bed-bû	: kötü kokulu yılan.
dûd-ı gam	: üzüntü dumanı.
gulû	: pıranga, zincir.
gerdûn	: devreden. dönen dünya.
âşîk-ı zâr	: inleyen âşîk, ağlayan ve ah eden âşîk.
mihnet-i aşk	: aşk zahmeti, aşk derdi, aşk musîbeti.
eşcâr	: ağaçlar
âb u enhâr	: su ve nehirler, ırmaklar.
giryân	: ağlama
sûzan	: yanma
derd-i zebân	: dil derdi, lisân derdi, lisan kusuru.
bende	: kul olma, köle olma, esir olma.

gamdâr	: üzüntü çeken, acı çeken.
halâs	: kurtuluş.
ilkâ	: bırakma, terk etme, atma.
basîr-i İbrahim	: Hz.İbrahim'i görüp ateşten kurtarması hakkı için.
nâr-ı cehîm	: şiddetli ateş, cehennem ateşi.
hakk-ı cedd-i Resûl	: bütûn peygamberler ve Hz.Peygamber'in hatırı için.
der-dergâh-ı İzzet	: yüce dergâh, yüce kat.
nevcevâb	: yeni cevap.
mürşid-i reh-i vuslat	: kavuşma yolunun mürşidi, Allah'a kavuşturmada y
ahvâl-i âşk	: âşkın halleri.
tahdiş	: meşgul etme, kurcalama.
bâis-i vücûd-ı cihân	: kâinatın yaratılış sebebi.
kevn ü mekân	: varlık ve kâinat.
handân	: gülen, neşeli, sevinçli.
nâlân	: inleyen, ızdırap çeken.
giryе	: göz yaşı, ağlama.
hande	: gülme, gülüş.
bende	: kul, köle.
mürid	: öğrenci
rûy	: yüz
bâdi-i necât	: kurtuluş vesilesi, kurtuluş sebebi.
eşk	: göz yaşı
bâde-i hayat	: hayat şarabı, hayat suyu, varlık sebebi.
hıram	: nazlı gidiş, salınarak gidiş.
tulî-i siyâh	: kötû talih.
kubbe-i gerdûn	: dönen kubbe, gökyüzü, dünya.
levn-i çarh-ı âteş-gûn	: dünyanın ateş rengine dönmesi.
lerzan	: titretme
suhan	: söz
davâ-yı âşikan	: âşıkların derdi, âşıkların meselesi, âşıkların iddiası.
burhan	: delil
aftâb	: güneş

İKİNCİ ABBASİ HALİFELİĞİ (*), 1

Dr. Mahmud Rızk Selim
çev : Dr. Ali AKTAN

Moğollar Irak'ı ele geçirip Bağdat şehrini düşürdükleri zaman (656/1259) ülkenin her tarafında anarşi çıkardılar ve topraklarını kendi topraklarına kattılar. Bağdat Abbâsî halifelerinin sonuncusu olan Musta'sım Billâh'ı ve vellahdini katlettiler. Bunların öldürülmesiyle birinci Abbâsî halifeliği ortadan kalkmış oldu. Ayrıca bilgînleri öldürüp kitaplarını yaktılar. Bu durum, Memlûk sultanlarının idaresi altındaki Kahire ve diğer Mısır memleketlerinde büyük yankı uyandırdı. Bağdat'ta Moğolların eliyle dinin, ilmin ve bunlarla meşgul olanların başlarına gelen şeyler müslümanların gözünü korkuttu. Aynı şeylerin kendi başlarına da gelmesinden çekindiler. Bunun üzerine Moğollarla karşılaşmak ve savaşmak üzere en iyi şekilde hazırlık yaptılar. İki grup arasında birçok savaşlar oldu. Ne varki bu savaşlarda taraflar arasında tam bir üstünlük sağlanamıyordu. Ancak bazı savaşlarda Mısır Memlûk sultanları düşmana karşı önemli başarılar kazanmışlardır.

Bu sebeple Bağdat'ın mirası Kahire'ye intikal etti ve Mısır, bu zamana kadar Irak'ın ifa etmiş olduğu vazifelerden bir kısmını üzerine aldı. Başkentî Kahire ve diğer büyük şehirleri din ve dül ilimlery için bir kurtuluş yery, çeşitli memleket ve şehirlerden buraya akın akın gelen veya bunların himayesinde yetişen ilim sahipleri için de bir sığınak oldu. Alimler burada Mısır sultanlarının ve halkının etrafında tam bir huzur ve güvene kavuştular. Bu andan itibaren Kahire, islâmî ve arabî ilimler için bir merkez olmuştur.

İlim ve maarif ile birlikte müslümanları ve İslâm ülkelerini, düşmanlarına karşı himaye görevi de buraya intikal etmiştir. Nitekim Bağdat'ta sona eren halifelik de buraya geçmiş ve burada yeni bir

(* Tercümesini sunduğumuz bu makale, Dr. Mahmud Rızk Selim'in "Asru selâtini'l-memâlik" isimli kitabından alınmıştır (2 bs., Kahire 1965, C.II, s. 9-21).

¹ Bu konuda yararlanılan kaynaklar : Suyûtî'nin "Târihu'l-hulefâ" sı ve "Hüsnü'l-muhâdara" sı C.II; İbn İyâs'ın "Bedâlu'z-Zühûr" u; Makrizî'nin "Kitâbü's-sülûk" ü; İbn Ebî'l-Fedâil'in "en-Nehcü's-sedîd" i; Ebû'l-Fidâ'nın "el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer" i; Kalkaşandî'nin "Subhu'l-â'sâ" sı C.II ve İbn Haldun'un "el-'İber" i C.III.

görünüm kazanmıştır. Memlûklü sultanları hilafetin yeniden kurulmasını kendi saltanatlarına bir meşrûyet kazandırmayşa, İslâm ile ilgili başarılarını olgunlaştırmaya ve diğer memleketlerde yaşayan bütün müslümanların kalplerini kazanmaya bir çâre olarak gördüler. Bu sâyede hükümdarlıklarını sağlam temellere oturtabilir ve iktidarlarını sağlamlaştırabilirlerdi. Bu nedenle hilafetin yeniden kurulmasına ve devam etmesine büyük ölçüde yardımcı olmuşlardır.

Melik Zahir Baybars zamanında Mısır'da merkezî Kahire olan bir halifelik makamı tesis edildi (659/1261) ve bu, devletin başkanlık makamlarından biri oldu. Bu makam, üzerinde durduğumuz devrin sonuna kadar (923/1517) üç asır devam etmiştir.

Hilâfet makamına Abbâsî sülâlesinden arka arkaya onaltı veya onyedî halife gelmiştir. Bunların ilki Mustansır Billâh Ahmed, sonuncusu Mütevekkil Alellâh Ebû Abdullah Muhammed'dir. Bir kısım tarihçiler, birinci halife Mustansır Billâh'ı Mısır Abbâsî halifeleri arasından çıkarıp ondan sonra gelen Hâkım Biemrillâh'ı halifelerin ilki kabul ediyorlar.

Halifelerden herbiri "Emîrû'l-mü'mînîn" diye adlandırılmış olup peşpeşe bu makama verâset yoluyla gelmişlerdir. Verâsetten, oğulun babasına veya soy bakımından yakınlarından birinin vâris olmasını anlıyoruz. Halifelik, ikinci halife Hâkım Biemrillâh'ın ailesinden dışarı çıkmamıştır. Bununla beraber bu makam büyük ölçüde sultana bağlı kalmıştır. Bazen halife, oğlunu kendine vellaht tayin ettiği halde sultan bunu kabul etmiyor ve Muhammed b. Kalavun zamanında olduğu gibi aynı aileden bir başkasını halifelîğe getiriyordu.

Dünyanın İslâm hilafetinden yoksun kaldığı fetret devri 656 (1258) yılı Saferinde Bağdat'ta halifelîğin yıkılmasından, 659 (1261) yılı Recebinde Mısır'da ikinci Abbâsî Halifelîğinin kurulmasına kadar yaklaşık üçbuçuk yıl sürmüştür.

Mısır Abbâsî Halifelîğinin kurulması fikrinin sahibi hiç şüphesiz Zâhir Baybars'tır. O'nun bu düşüncesinin bir ürünü olarak hilafetin temelleri atılmış ve bu durum bir gelenek halini almıştır.

Makrizî, Kitâbü's-sülûk'ünde 659 yılı olaylarını anlatırken, hilafetin yeniden kurulması hakkında özetle şunları söylemektedir :

659 Recebinde Abbâsilerden Emîr Ebû'l-Kasım Ahmed, Mühennâ oğullarından bir grup Arapla beraber Şam'a gitmek niyetiyle yola çıktı. Halife Musta'sım Billâh, Hülâgu tarafından katledilince kendisi Bağdat'tan firar etmiş ve bu süre zarfında Irak Araplarının yanında misafir olmuştu. Bülâhire Mısır'a Melik Zâhir Baybars'ın yanına gitmek istedi. Emîr Alâaddin Aytekin el-Bundukdâr ve Şam Nâibi Emîr Alâaddin Taybars el-Vezîri arasında bu konuda bir yazışma olmuştur. Buna göre Gavta'ya kendisinin Ebû'l-Kasım Ahmed el-Esmer b. el-İmam ez-Zâhir b. el-İmam en-Nâsır olduğunu iddia eden bir adam -ki bu adam Musta'sım'ın amcası ve Mustansır'ın kardeşidir- gelmiş olup yanında Hafâce Araplarından elli kadar süvari² vardır. Emîr Seyfeddin Kılıç el-Bağdâdî, adı geçen Arap emîrlerini tanıdı ve bunlardan istifade edilebileceğini söyledi.

Sultan, nâiblere Ebû'l-Kasım'a yardımda bulunup, hürmette kusur etmemelerini ve Şam'dan haciblerin onunla beraber yola çıkarılmasını emretti. Ebû'l-Kasım büyük bir kalabalıkla Mısır'a gitmek üzere Şam'dan ayrıldı. Sultan, 9 Recep Perşembe günü³ Kal'atü'l-cebel'den çıkarak Vezir es-Sâhib Bahâeddin b. Hannâ, Kâdı'l-kudât Tâceddin b. binti'l-Eazz, bazı komutanlar, çok sayıda asker, ileri gelen kişiler ve seyircilerle beraber onu karşılamaya çıktı⁴. Hatta Yahudiler ellerinde Tevrat, hıristiyanlar da İncil ile karşılamaya çıkmışlardı. Sultan Abbâsî kıyafeti giymiş olan Ebû'l-Kasım ile birlikte Bâbü'n-nasr'a kadar yürüdü ve Kahire'ye girdi. Herkes onu görmeye gelmişti. Kahire en önemli günlerinden birini yaşıyordu. Bâbü'z-züveyle'ye kadar at üzerinde şehrin ortasından geçen Ebû'l-Kasım Kal'atü'l-cebel'e çıktı. Burada kendisi için hazırlanmış olan güzel bir yerde misafir edildi . Sultan O'na karşı aşırı derecede saygı ve ikramda bulundu.

13 Recep Pazartesi günü Kâdı'l-kudât (Başkadı), kadılar, âlimler, fakihler, şeyhler, mutasavvıflar, komutanlar, tâcîrler ve halkın ileri gelenleri toplandılar. Şeyh İzzeddin b. Abdüsselâm da toplantıda bulunanlardandı. Bunlar Ebû'l-Kasım Emîr Ahmed'in huzurunda durdular. Sultan Baybars taht vb. gibi şeyleri bir yana bırakarak Emîr Ahmed'in yanında yere oturdu. Bedeviler ve Bağdatlı bir hizmetçi onun Ebû'l-Kasım Emîr Ahmed olduğuna dair şahitlik ettiler. Bu

² Bu süvarilerin 10'unun Beni Mevâhiş'ten olduğu rivayet edilmektedir.

³ İbn İyâs'ta 19 Recep Pazartesi, Hüsnü'l-muhâdara'da 2 Recep.

⁴ Sultan, Ebû'l-Kasım'ı Matariyye'de karşılamış ve birlikte Kahire'ye dönmüşlerdi.

duruma ayrıca şu kişilerin de tanık oldukları bilinmektedir : Cemal Yahya diye meşhur olan Mısır Kadısı Cemâleddin Yahya b. Abdül-mün'im b. Hasan, fakih Alemüddin Muhammed b. el-Hüseyin, Kadı Sadreddin Mevhub el-Cezeri, Necibüddin el-Harrâni, Sedidüddin Osman b. Abdülkerim ve Ebû Amr b. Ebi Muhammed es-Sanhâci et-Tezmentî. Kâdî'l-kudât Tâceddin, topluluğun şهادetini kabul ederek Emir Ahmed'in kimliğini kesin bir şekilde tescil etti. Bu tescil ve karar işlemi tamamlanuncaya kadar Tâceddin ayakta durmuştu.

İşlemler tamamlandığında O'na ilk biat eden Kadı Tâceddin oldu. Ardından Sultan ayağa kalkıp Emirü'l-mü'minin el-Mustansır Ebû'l-Kasım'a, Kur'an'a ve sünnete uygun olarak iş görmesi, iyiliği emir ve kötülüğü nehyetmesi, Allah yolunda cihad etmesi ve zekatı toplayıp hak sahiplerine dağıtması şartıyla biat etti. Daha sonra sırasıyla : Şeyh İzzeddin b. Abdüsselâm, ümerâ ve devlet erkânı biat ettiler⁵.

Biat işi tamamlanınca Halife Mustansır Billâh, İslâm memleketleriyle, bu memleketlere ihhak edilmiş ve küffâr ülkesinden Allah'ın O'nun eliyle fethini nasib edeceği yerlerin idaresini Sultan Baybars'a bıraktı. Sonra orada bulunan diğer kimseler, sosyal sınıflarına göre Mustansır Billâh'a biat ettiler. Bu sırada diğer memleketlerdeki melik ve nâiblere, idareleri altındaki kişilerden Halife'ye biat almaları, minberlerde önce ona, arkasından Sultan'a dua etmeleri ve paranın ikisi adına basılması için fermanlar yazıldı.

Biat merasiminin yapıldığı günü takip eden ilk cuma günü (17 Recep 659) Kale Camii'nde halifenin bir hutbe okuduğu ve bu hutbede Abbâsilerin şerefinden bahsettiği, Sultan Baybars'a hayır duada bulunup onu cihada teşvik ettiği gelen rivayetler arasındadır.

Suyûtî, Târihü'l-hülefâ'sında Sultan'ın halife için bir atabeg, bir üstâddar, bir şarabdar, bir hâzındar ve bir hâcib tayin edip, yine onun için bir hazine, köleler, otuz katır, on deve katırı vb. gibi şeyler tahsis ettiğini anlatır.

⁵ Suyûtî de Târihü'l-hülefâ'sında aynı şeyleri söylüyor. Fakat Hüsnü'l-muhâdara'sında ilk biat edenin Şeyhü'l-İslâm İzzeddin b. Abdüsselâm, sonra Sultan Zâhir Baybars, bundan sonra Kadı Tâceddin b. bintî'l-Eazz ve daha sonra da ümerâ vs. olduğunu yazıyor. Sübki ise Tabakât'ında Şeyh İzzeddin'in biyografisini verirken Melik Zâhir'in Halife el-Mustansır ve el-Hâkim'den birine ancak Şeyh İzzeddin'in biatından sonra biat ettiğini nakleder.

Biat töreni sona erince, halife şer'i idare için yetkili tek merci oldu. Saltanatın meşru olması için halifenin Melik Zâhir Baybars'a biat edip hükümdarlığını ona vermesi gerekiyordu. Kendi biat töreni biter bitmez Halife'nin Melik Zâhir'e biat ederek, İslâm ülkelerinin idaresini ona nasıl tevcih ettiğini yukarıda görmüştük. Aynı yılın Şaban ayının dördüncü gününde parlak bir biat töreni düzenlendi. Halife bu törende ülke idaresini Melik Zâhir'e bırakarak kendi elyle ona siyah bir hil'at ve sarık giydirdi. Boynuna altın gerdanlık ve iki ayağına altın bilezik taktı. İslâm ülkelerinde ve gayr-ı müslimlerden fethedeceği yerlerdeki idari işleri ona havale edip kendisine "kasimû emîr'l-mü'minin" ünvanını verdi.

Halifeyi mal ve adamlarla techizde, Bağdat'ın ve Irak topraklarının geri alınması için onu Moğollarla savaşa göndermede Melik Zâhir Baybars'ı acele davranmaya mecbur bırakan etkenlerin mahiyetini kesin olarak bilemiyoruz. Çünkü Sultan onu yalnız başına gönderip kendisiyle beraber sefere çıkmadı. Büyük ihtimalle bu durum, hemen savaş yapılması, kendisinin ve atalarının memleketlerinin geri alınması için Halife'nin Sultan'a ısrarda bulunmasının bir neticesidir. Sultan'ın, İslâm'ın ve müslümanların yardımına koşma hususundaki samimiyetini çevresine gösterme arzusu veya Halife ve ordusunun Sultan'ın ordusuna bir çeşit öncülük edecek olması da buna sebep olabilir. Halife'nin ordusu zafer elde edecek olursa bu orduyu takip ederler, aksi takdirde geri kalabilirlerdi. Sultan, Halife'nin tayini münasebetiyle bütün müslümanların gönüllerine bir islâmi direniş ruhunun yerleştiğini biliyordu. Ancak Halife Mısır'da kaldığı takdirde, müslümanların O'nun etrafında birleşip toplanması ve idarenin kendi elinden çıkmasından korkuyordu. Halbuki O, Halife'yi elinde hiç bir yetkisi olmayan ve adına âdeta hareket edilen bir kukla olarak tayin etmişti. Belki de bu yüzden O'nu ateşe attığını bile bile, savaşa olan isteğini fırsat bilerek Moğollara karşı göndermiştir.

Her ne olursa olsun Halife 659 yılı Zilkada ayında (Ekim 1261) bütün hazırlıklarını yapmış olarak Moğollarla savaşmak üzere yola çıktı. Sultan Baybars da kendisiyle beraber Şam'a kadar gidip⁶ oradan Kahire'ye geri döndü. Moğollar, öncü kumandanları

⁶ Bu, Makrizi ve Suyûti'nin rivayetidir. İbn İyâs, Matariyye'ye kadar onunla beraber gidip oradan geri döndüğünü rivayet eder (C.II,s.102).

Karaboğa'nın komutasında Halife ordusunu Hit yakınlarında bir yerde karşıladılar ve geri püskürttüler. Kaçabilen kaçtı, Halife'nin izine ise rastlanamadı. Denildiğine göre O, 3 Muharrem 660 (28 Aralık 1261) 'ta cereyan eden savaşta harp sahasında öldürülmüştür. Başka bir rivayete göre ise yaralı olarak bir grup Arapla birlikte kaçmış ve onların yanında ölmüştür.

Halife'nin ölümü hilafet meselesini yeniden gündeme getirdi. Bu defa, kendisinin Abbâsi emirlerinden olup Mustansır Billâh'ın askerleri arasında bulunduğunu ve katliamdan kurtulmayı başarabildiğini söyleyen Ahmed adında bir başkası fırsatı değerlendirdi. Ahmed Mısır'a geldiğinde kendisini Zâhir Baybars karşıladı. Yukarıda geçen işlemlerin bir benzeri tekrar edildi. Soyunun tesbit edilmesinden sonra ona halife olarak biat edilmek üzere bir tören düzenlendi. Sonra bu Ahmed, Sultan'ın saltanatı için biat etti ve Hâkim Biemrillâh lakabını aldı. Bazı tarihçiler onu Mısır'daki ilk Abbâsi halifesi olarak kabul ediyor ve selefi Mustansır Billâh'ı nazar-ı itibare almıyorlar. Kendinden sonra Mısır'da halife olanların tamamı bunun soyundan gelmiştir.

Hâkim Biemrillâh Mısır'a 27 Rebülahir 660 tarihinde gelmiştir. Burada 8 Muharrem 661 tarihinde kendisine biat edilinceye kadar hürmet ve saygı göyerek kalmış, bilâhare adına hutbe okunsun ve para basılsın diye her tarafa emirler yazılmıştır.

Bu kez Zâhir Baybars'ın, ikinci halifeye biat etmede ağırdan aldığı ve birincisinde olduğu gibi acele etmediği görülüyor. Hâkim Biemrillâh Mısır'a geldikten sonra altı ay kadar biat edilmeksizin ikamet etti. Sultan'ın ağırdan almasının sebebi Mustansır'ın âkabetini araştırma veya bundan böyle, halifeyi taşkınlıklara sürükleyecek şeyler etrafını sardığı zaman, onun taşkınlığını yatıştırmak için tedbir alma ve Sultan'ın kendisine hangi işleri ayırmak istediğini düşünme arzusu olabilir. Bununla ilgili olarak Suyûti Husnû'l-muhâdara'sında Hâkim Biemrillâh'a biat konusunu anlattıktan sonra şöyle diyor :

"Sonra Zâhir Baybars, yaptığı işin neticesinden endişe ederek O'nu ailesi, hizmetçileri ve çocuklarıyla birlikte bol yiyecek ve giyecek vererek kendi yanına, Kale içerisinde iskan etti. Devlet adamlarından herhangi birinin Halife'nin yanına gelmesi yasak olduğu halde, âlimler ve kâriler saygıda kusur etmeksizin azamet ve heybetine yaraşır bir biçimde yanına gidip geliyorlardı. Daha sonra Sultan,

Halife'nin adını hutbelerde bırakmış, fakat paralardan kaldırmıştır". Memlûklü Devleti yıkılmaya kadar hilafet bu şekilde devam etmiştir.

Mısır Abbâsî Halifeliğinin durumu, Büveyhilerin Bağdat'ı ele geçirip orada iktidara gelmelerinden sonra (334/945) ortaya çıkan ikinci dönem Abbâsî Halifeliğinin durumuyla yakın bir benzerlik arzeder. Zira bu dönemde kendilerine yiyecek ve içecek verildiği, hatta durumun gereklerine göre kâfi miktarda para tahsis edildiği halde halifelerin hiç bir yetkisi yoktu.

Gerçekte, halifelerin velinimetleri oldukları halde, Memlûklü sultanları da bunlara aynı şekilde davrandılar. Halifeler sultanlara karşı herhangi bir iktidara ve zenginliğe sahip değildi. Esasen bu yukarıda geçtiği üzere Zâhir Baybars'ın kaide ve esaslarını ortaya koyduğu bir siyasî prensiptir. Halifeler, sükûnet ve bolluk içinde hayat sürmeleri, etrafındakilerden her bakımdan memnun kalmaları ve bu memnuniyetlerini her zaman ifade etmeleri için kendilerine evler hazırlanmış, ücretler tahsis edilmiş, yiyecek, içecek, giyecek gibi hayâtî ihtiyaçları karşılanmış olan bir tür esir gibi yaşamışlardır. Zaten bundan başka yapabilecekleri bir şey yoktu. İçlerinden biri sultanı kızdıracak bir davranışta bulunmuş olsa kendisini hapis, sürgün veya buna benzer bir tehlikeye atmuş olurdu.

Halifelerden herhangi birinin, vazifelerini kendinden başkasına devretmesi ve saltanatı, ona aday olan kişiye cömertçe vermesi tuhaf bir durumdur. Fakat uygulanan kaide ve izlenen yol bu idi. *"Kaybeden insan bir şey veremez"* sözünde olduğu gibi, mülke sahip olmayan ve tahtta kurulmayan bir halife nasıl mülk bağışlayabilir ve tahta çıkarabilirdi ? O, kendi meselesine sahip çıkamayan güçsüz, sesi soluğu çıkmayan, âdeta bir evlatlık ve beklenmedik bir misafir gibidir. Buna karşılık halife, daima emir alır ve aldığı emri ilan ederdi. Halife görünüşte, ama sultan gerçek manada yetki sahibiydi. Şekil yönünden kabul edilse bile, bu sistemin İslâmın ruhuna ve siyasetine uyduğu söylenemez. Olsa olsa bu halkın nazarında tyî görünmek için sultanın başvurduğu bir hileden ibârettir.

Hilafet makamına gelmede veraset usûlüne uyuluyordu. Fakat bu iş, sultanın isteğine bağlıydı. Mesela halife kendi oğlunu veliaht tayin etse bile sultan kendi biat ettiği kimseyi hilafete getirebiliyordu.

Muhammed b. Kalavun zamanında (H. 741) devrin halifesi Müstekfî Billâh Ebû'r-Rabî' Süleyman'ın halifelik için kendinden sonra oğlu Ahmed'i vâliht olarak tayin ve tescil ettiği ve kırk kişinin buna şahitlik yaptığı rivayet edilmektedir. Fakat Sultan, adı geçen Halife öldüğünde bu vastiyeti yerine getirmemiş ve merhumun İbrahim adındaki yeğenini bazı kimselerin karşı çıkmasına rağmen halife yapmıştır. Bu hususta kendisine karşı çıkanlara önem vermeyip kararını yerine getirmiş ve böylece İbrahim, Vâsık Billâh lakabıyla halife olmuştur.

Muhammed b. Kalavun öldüğü zaman, yerine geçen oğlu el-Mansur Ebû Bekîr hilafet işini görüşmek üzere bir meclis topladı. Bu toplantının sonucu Vâsık Billâh İbrahim'in azledilerek yerine Ahmed b. el-Müstekfî Billâh'ın getirilmesi ve O'na Hâkîm Blemrillâh lakabının verilmesi oldu.

H.779'da Sultan Alî b. Eşref zamanında, Emîr İnebeg el-Bedri'nin isteği üzerine Halife el-Mütevekkil Alellâh'ın hal' edilmesi de meydana gelen olaylardan biridir. Bunun yerine amcasının oğlu Zekeriya b. İbrahim vastiyet ve biat sözkonusu olmaksızın Musta'sım Billâh lakabı verilerek halifelîğe getirildi. İbrahim onbeş gün kadar halifelikte kaldıktan sonra hal' olunarak Mütevekkil Alellâh yerine iade edildi. Mütevekkil Alellâh, Zâhîr Berkuk zamanında ikinci kez hal' ve hapsedildi (H.785). Halk, Zekeriya b. İbrahim'in kardeşi olup el-Vâsık Billâh lakabını alan Ömer'in halifelîğini kabul etmeğe mecbur bırakıldı.

Bu misallerden anlaşılacağı üzere hilafet makamı, ümerâ ve benzerlerinin makamlarını çok andırıyor ve sultanın iradesine bağımlı bulunuyordu.

Halifenin üzerine aldığı işlerin en önemlisi yeni sultanın saltanatına biat ve müslümanların işlerini ona havale etmesidir. Uzak memleketlerdeki müslüman hükümdarlardan bir kısmı Mısır'a elçi göndererek halifeden, vazifelerinin meşruluk kazanması için bir berat vermesini istiyorlardı. İbn İyâs bu konuda (C.II, s.131) şöyle demektedir.

"Kayıtbay zamanında 876 Cemâziyühahir ayında Hımd Hükümdarı Melik Gıyâseddin'in bir elçisi geldi. Elçi, yanında

Sultan'a ve Halife Müstencid Billâh Yusuf 'a hediyeler getirdi. Bu elçiyi Hind Hükümdarı, önceki hükümdarın yerine kendisinin tayin edilmesini istemek üzere göndermişti. Sultan elçiye ikramda bulunup hil'at giydirdi. Halife de ona istediği berahat verdi".

Gerçekten sultanın saltanatı ancak halifenin kendisine biat etmesiyle tamamlanmış olurdu. Bununla beraber halife, ümrânın meşvereti tamamlanıp tercihler yeni bir melikin şahsında birleştiği zaman, ona biat etmekten kaçınmazdı. Mesela H.906/M.1501'de I. Tomanbay Suriye'de kendi kendisini, halifenin muvafakat veya biatına ihtiyaç duymaksızın sultan ilan etmiş ve Âdil lakabını almıştı. Bununla beraber Mısır'a yürüyüp burayı ele geçirdiğinde, geleneğe uyularak kendisi için biat töreni yapılmış ve halifenin biat işi de böylece tamamlanmıştı.

Bunun yanı sıra halifenin, makamına layık olan azamete nazaran zaman zaman seçkin bir topluluğa başkanlık etmek, zaman zaman da özel bir askerî birlikte sultanla beraber ata binmek gibi bir takım önemsiz işleri daha vardı. Ancak bu, savaşa katılmaksızın yalnız bir gösterişten ibaretti. Mesela sultana törenlerde arkadaşlık eder, bir savaştan, hacdan veya bir yolculuktan döndüğünde onu karşılardı. Zaman zaman da bir harp veya vergi meselesini görüşüp karara bağlamak üzere toplanan meclislerde hazır bulunmak üzere davet edilirdi. Bu davet, sadece hazır bulunması için olup görüş beyan etmesi için değildi. Bazan kendisinden, sultana ihanet etmeyeceklerine dair ümerâya Mushaf-ı şerif üzerine yemin ettirmesi talep ediliyordu. Bazan da bir isyanı bastırmak veya fitneyi yatıştırmak için manevî şahsiyetinden yararlanılıyordu.

Halifenin bir takım önemli davaları dinleyip karara bağlama yetkisinin bulunup bulunmadığını bilmiyoruz. Bunu, Muhammed b. Kalavun zamanında, Halife Müstekfi Billâh'ın hayatı hakkında bildiğimiz şu hadise münasebetiyle söylüyoruz. Rivayete göre adı geçen Sultan, "*Muhammed b. Kalavun Meclis-i şer'e gelin veya vekil gönderin*" şeklinde, üzerinde Müstekfi Billâh'ın yazısı bulunan bir kağıt kendisine sunulduğunda çok kızmış ve Halifenin bu yazısını yırtarak kendisini Kus'a sürmüştür⁷.

Halifenin durumu aşağı yukarı bu merkezdeydi. Bayram veya

⁷ İbn İyâs, C.I, s.170 (H.738 yılı olayları arasında).

tören dolayısıyla kadılarla beraber sultana saygısını sunuyordu. Muhammed b. Kayıtbay, Halife Mütevekkil Alellâh kendisini tebrik etmeye geldiğinde (H.902) O'na tenezzül edip mukabelede bulunmadı. Kendisine sadece teşekkürlerini bildirip geri gönderecek birini yolladı.

Halifelerden güç ve nüfuz sahibi olanına rastlayamıyoruz. Bilakis onlardan hiçbirini nüfuz bakımından, mesela bir Şeyh Ebü's-Suûd el-Cârîhi'nin nüfuzuna erişememiştir. Çünkü adı geçen Şeyh yüksek makam sahibi olup fikirlerine değer veriliirdi. H.922'de ümerâ, II.Tomanbay'ı saltanata razı etmek için toplanıp, Tomanbay saltanata geçmekten kaçındığı zaman, bir tarikat şeyhi olduğu halde Ebü's-Suûd ümerâ ile Tomanbay'ın arasını bularak Tomanbay'ı saltanata razı etti.

Ferec b. Berkuk'un öldürülmesinden sonra bir boşluk meydana gelmişti (H.815). Çünkü saltanat işi, iki büyük kumandan Şeyh el-Mahmudi ve Nevruz el-Hâfîzi arasında kalmıştı. Bunun üzerine aralarındaki anlaşmazlığı gidermek için, Emîr Şeyh'in kendisine Atabeg, Emîr Nevruz'un Şam nâibli olması şartıyla devrin halifesi Müstâin Billâh Ebü'l-Fadl'ı saltanata getirmeyi bir çare olarak gördüler. Böylece Müstâin Billâh, aynı anda hem halife hem sultan olmak suretiyle dinî ve dünyevî gücü kendi nefsinde toplamış oldu. Müstâin, diğer halifelerden hiç birine nasîp olmayan, beklenmedik bir şansa kavuşmuştu. Fakat O, bu hadisenin arkasında nelerin olup bittiğini, bu durumun devrin şartlarına uymayan özel bir vaziyet ve zamanın tartışmalı konularından biri olduğunu ve bunun bir gün hilafet ve saltanatına son verecek olaylar sonunda meydana çıkacak bir bulut olduğunu biliyordu. Zira Türk ve Çerkes kumandanlar, saltanatı kendisi gibi birine asla bırakmazlardı. Halife, sonuçlarından korktuğu için saltanatı kesinlikle kabul etmek istemedi. Emîr Nevruz ona "*korkma ! seni ben destekliyorum. Bana bir şey olmadıkça sana bir şey olmaz*" deyince Halife saltanat kavramıyla bağdaşmayacak derecede acızlık ifade eden bir takım şartlar ileri sürdükten sonra saltanata razı oldu. Mesela saltanattan hal' edildiği zaman eskisi gibi hilafetin kendisinde bırakılacak olması bu şartlardan biridir. Bunu uygun gördüler. Nitekim, kendisine 'sultan' denilmekle birlikte yetkisini kullanamadığı altı aylık kısa bir saltanat dönemi oldu. Sonra Atabeg Emîr Şeyh isyan ederek kendisini saltanattan hal' etti. Kendinde, bozguncuları hâkimiyet altına alacak derecede bir güç bulunan ve sâyesinde vaziyetin düzeleceği bir sultana memleketin

İhtiyacı olduğu iddiasıyla onun yerine yerleşti⁸. Halife Müstâin Billâh, ona sultan olarak biat etti. Kendisi yalnız halifelikle yetindi. Bununla beraber çok geçmeden hilafetten de hal' olunarak yerine kardeşi Mu'tezid Billâh tayin edildi.

Yukarıda sözünü ettiğimiz hadiseden önce aşağı yukarı buna benzeyen, fakat bu boyutta olmayan bir başka hadise meydana gelmişti. Bu, H.758'de Kalavun'un torunu Eşref Şaban'ın öldürülmesinden sonra meydana gelen hadisedir. Ümerâdan bir kısmı, devrin hâlifesi Mütevekkil Alellâh Muhammed'in maktûlün yerine sultan olmasını istediğinde O, ısrarla bundan kaçınarak kendi mütevazı makamı ile yetindi.

H.902 senesinde, Halife Mütevekkil Alellâh'ın arkadaşı Celâleddin Suyûti'yi, dilediğini kadılığa tayin etme, dilediğini de görevden alma yetkisine sahip kılarak kâdi'l-kudâtlık görevine getirmesi zikre değer. Bu haber duyulunca kadılar halifenin yaptığını doğru bulmadılar. Suyûti'nin bu göreve getirilmesini kadılar kabul etmedikleri gibi sultanın yakın çevresi de halifenin herhangi bir şahsı böyle bir göreve tayin etme yetkisinin bulunmadığını ileri sürdüler ve ona bu tayini yapma hakkına sahip olmadığını söylediler. Bundan hemen sonra Halife özür dileyerek vazîfeyi Suyûti'den geri aldı. Halife kendisini, yaptığı şeyin güzel bir şey olduğuna ve tayin hakkının bulunduğuna Suyûti'nin inandırdığını söyledi⁹ ve kendi kendine "ben kıtım ki" diye söylendi. Rivayete göre bu vazîfeye yalnız Eyyûbiler devrinde Kadı Tâceddin b. bihtî'l-Eazz gelmişti.

Halifenin bu hatalı davranışı belki de mevzuatı bilmediğindendir. Nitekim bu halifelerden çoğu cahil veya çok az bilgi sahibiydi. Hatta Halife Müstemsik Billâh Yakub'un amcasının oğlu, Halil adında biri, Sultan Gavri zamanında (H.914)¹⁰ bu uğurda çok çalışmış ve çok mal harcamıştı. Rakibi İbn Müstemsik Billâh ise onun yetersizliğini iddia etmişti. Bu iddiaya göre O, arkasında kılınan namaz sahih olacak derecede Fâtîha'yı güzel okuyamayan ve 'R' harfini teleffuz edemeyen bir kimseydi. Gavri bu iddiayı tahkik ve Fâtîha'yı doğru okuyamadığını tesbit etti. Bunun üzerine onu hilafetten uzaklaştırdı. Eğer onu hilafete getirmiş olsaydı halifelige layık sayılacaktı !

⁸ İbn İyâs, C.I, s.358.

⁹ İbn İyâs, C.II, s.307 (H.902 olayları arasında).

¹⁰ İbn İyâs, C.IV (2 Şaban 914 Pazar günü olayları arasında).

Bu halifelerden çoğunun İranlı, Türk veya Habeşî bir anneden ve pek azının, mesela Müstemsik Billâh Yakub'un Hâşimî bir anne-babadan dünyaya geldiği söylenmektedir.

Bir halife seçildiği zaman, hakkında sultanın kâtib-i sırrı tarafından bir dibâce ile süslenmiş tevliyet beratının yazıldığı ve bu beratın biat merasiminde okunduğu da rivayetler arasındadır. Bu berat, zamanın Arapçasıyla kaleme alınmış parlak, edebî bir hutbeden ibârettir.

Ne olursa olsun, 923/1517 senesinde Osmanlılar Mısır'ı ele geçirdikten sonra Sultan Selim İstanbul'a dönerken, Mısır Abbâsî halifelerinin sonuncusu Mütevekkil Alelâh'ı yanında götürünceye kadar hilafet burada devam etmiştir. İster zorla alınmış, isterse gönüllü olarak verilmiş olsun artık Osmanlı sultanları "*ümeraü'l-mü'minîn ve hulefâü Rabb'l-âlemîn*" ünvanını kullanıyorlardı. Böylece hilafet Arap milleti ve Hâşimî soyundan Türk milleti ve Osmanlı hânedânına intikal etmiş oluyordu. Nitekim, halifelik M.1924'te halifeliğin kaldırılmasına kadar dört asrı aşan bir süre Osmanlılarda kalmıştır.

ESKİ TÜRKÇE'DE KULLANILAN MİMÂRİ TERİMLER¹

Arş.Gör.Mehmet ÖZKARCI

Bu çalışma, Türklerin tarih sahnesine çıktığı Hun'lardan başlayıp, Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna kadar ki bir dönemde Türkçede kullanılan mimâri terimleri kapsamaktadır. Türk dilinin çok zengin bir kelime hazinesine ve birçok lehçelere sahip olduğu málumdur. Bununla beraber eski Türkçede kullanılan mimâri terimlerin çok az bir kısmı sanat tarihi literatürüne girmiş olup, büyük çoğunluğu ise günümüzde kullanılmamaktadır. Türkiye'de yeni bir bilim dalı olarak kabul edeceğimiz sanat tarihinde birçok terimin Almanca, Fransızca ve İngilizce gibi dillerden aynen aktarıldığı bilinmektedir. İşte, hem bunların eski Türkçemizde karşılıklarının bulunabileceği, hem de dilimizde kullanılan mimarlık terimlerini derli toplu bir arada gözler önüne sermek maksadıyla böyle bir çalışma yapmak yoluna gittik.

Mimâri terimlerle ilgili mevcut sözlüklerin, eski Türkçede kullanılan mimâri terimleri de ihtiva etmesi bakımından yeterli olduğunu söylememiz mümkün değildir. C.E. Arseven'in yayınlamış olduğu "*Sanat Ansiklopedisi*" nde; sadece 60 tane kadar eski Türkçe mimâri terim bulabildik. Bunların da çoğunluğunu Osmanlıca kelimeler oluşturmaktadır. Göktürkçe, Uygurca vb. eski Türk lehçelerindeki kelimelere rastlayamadık. Ayrıca bu eserde kelimelerin hangi dil veya lehçeden geçtiği de belirtilmemiştir. Ansiklopedi yalnızca Türk-İslâm sanatına ait olmayıp, Avrupa sanatıyla ilgili terimleri de içine almaktadır. Bu sebeple latince kökenli terimleri bolca görmek mümkündür.

D.Hasol'un Neşrettiği "*Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*" ise; genellikle günümüzün modern mimârisine cevap verecek şekilde hazırlandığından eski terimlere çok cüz'i bir miktarda yer vermiştir.

¹ Bu çalışmamızı, "*Eski Türkçede Kullanılan Sanat Tarihi Terimleri*" adı altında hazırlamıştık. Fakat hepsini birden yayınlama imkânımız olmadığı için, bu makalemizde sâdece "*Mimâri Terimleri*" yayınladık.

Bu kelimelerde arapça ve farsça kökenlidir. Yine bu eserde de, eski Türk lehçelerine ait terimleri bulmanız mümkün değildir.

A.Turani'nin hazırlamış olduğu "*Güzel Sanatlar Terimleri Sözlüğü*" ise; küçük ebatta bir sözlük olup, toplam 1066 tane terimden ibarettir. Bunların içinde, eski Türkçede kullanılan 30 kadar terim olup, bunlar da arapça ve farsça menşeylidir. Türkçe terimlerin yanında Almanca, Fransızca ve İngilizce kökenli kelimelere de rastlamak mümkündür.

N.R.Büngül'ün "*Eski Eserler Ansiklopedisi*" isimindeki küçük boyda iki ciltlik eseri; küçük el sanatları ile ilgili olduğundan, mimâri terimleri için fazla bir kıymet ifâde etmemektedir.

F.Şahin tarafından yayınlanan "*Seramik Sözlüğü*" ise; Kütahya çini ustalarının kullanmış oldukları mahalli sanat terimlerini içermektedir. Eski mimâri terimler ile bir alakası yoktur.

M.Z.Pakalın'ın neşretmiş olduğu "*Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*" isimli eseri; bu konuda yazılmış en hacimli bir eser olmaktadır. Onda zaman zaman mimarlık ve sanatla ilgili terimlere rastlasak da adından da anlaşılacağı üzere sâdece Osmanlı dönemine ait tarih deyimleri esas alınmıştır. Pakalın, kelimelerin arapça mı, farsça mı olduğunu da belirtmemiştir.

F.Devellioğlu'nun "*Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*" adındaki gayet hacimli sözlüğü; yalnızca Osmanlıcada kullanılan arapça ve farsça asıllı kelimeleri ihtiva etmektedir. Türkçe kelimelerle, batı dillerinden geçmiş olan kelimelere yer vermemiştir. Osmanlıcada kullanılan mimâri terimler ise çok azdır.

Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanmış olan "*Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*"; 13.yüzyıldan günümüze kadar olan Türkiye Türkçesi ile yazılmış önemli eserlerden taranan kelimeleri ihtiva etmektedir. Ayrıca mahalli kelimelere de bolca yer vermiştir. Yine aynı kurum tarafından yayınlanan "*Tarama Sözlüğü*" ise; bir önceki sözlüğün genişletilmiş şeklidir. Her iki sözlükte yer alan kelimeler 13.yüzyıldan öteye gidemediği gibi, eski mimâri terimler açısından da fazla doyurucu değildir.

Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin neşretmiş olduğu "*Tarama*

Dergisi"; yukarıda bahsetmiş olduğumuz yayınlar içerisinde, eski mimâri terimler bakımından en zengin olanıdır. Burada Göktürklerden-Osmanlılara kadarki bazı mimâri terimlere yer verilmişse de, mimâri terimlerin pek çoğunu bulmamız mümkün değildir. Çünkü 1934 yılında yayınlanmış olan bu eserden sonra, Türk Kültür tarihine ışık tutacak çok önemli kitaplar neşredilmiştir. Böylece bu dergide eksik kalan terimler, daha sonraki yayınlarla yavaş yavaş zenginleştirilmiştir. Ayrıca bu eserde, mahalli kelimeler de bol miktarda kullanılmıştır.

Bunların yanında çalışmamızda önemli derecede faydalanmış olduğumuz; A. Caferoğlu'nun "*Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*", H.Paasonen'in "*Cuvaş Sözlüğü*", E.K.Pekarskiy'in "*Yakut Dil Sözlüğü*", K.K.Yudahin'in "*Kırgız Sözlüğü*", E. Gemalmaz'ın "*Azeri Türkçesi Lûgatı*" ve "*Eski Türkçenin Lûgatı*" ve Türk Dil Kurumu'nun yayınlarından olan "*Divan-ü Lûgat-itt Türk Dizini*" isimle sözlükler, Türk Dilinin gelişimini vermeleri açısından önemli yayınlardır. Bu eserin her biri kendi lehçelerine ait kelimeleri içine aldığı için, bütün eski mimâri terimleri bir kitapta bulmamız mümkün değildir. Ortalama olarak bir sözlükte mevcut olan eski mimari terimin sayısı 60'ı geçmemektedir Diğer taraftan *ayag, bakana, balat, burk, dar'us suleha, içerki, koç, kuun, pül, sa, tang, ükeklik tam* gibi birçok terim yukarıda bahsetmiş olduğumuz yayınların hiçbirinde mevcut değildir. Bu eserlerin yanında, Türk kültür tarihi açısından çok büyük bir öneme sahip olan kıymetli yayınlar da mevcuttur. Bu eserlerin başında B.Ögel'in "*Türk Kültür Tarihine Giriş*", "*Türk Kültürünün Gelişme Çağları*", "*Türklerde Devlet Anlayışı (13.Yüzyıl Sonlarına Kadar)*", "*İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi (Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre)*" ve "*Türk Mitolojisi*" isimli kitapları gelmektedir. Ögel'in bu yayınlarında, hiçbir eserde rastlamadığımız orijinal eski mimâri terimler bulduk.

Biz bu çalışmamızda 1495 tane eski mimâri kelime tesbit etmiş bulunmaktayız. Eski mimâri terimlerinin hepsinin bu kadar olduğunu da söylemek mümkün değildir. Arşivlerimizdeki belgeler gün ışığına çıkarıldıkça bu sayının artacağından şüphe yok.

İslâmiyetten sonra Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde arapça ve farsçanın Türk diline girmesi ve birçok Türkçe tâbirlerin yerine arapça ve farsça kelimelerin kullanılması birçok Türkçe kelimelerin ortadan

kalkmasına sebep olmuştur.

Bu çalışmamızda şu metodu takip ettik :

Türk kültür tarihiyle ilgili birçok kitap ve sözlükleri tarayarak terimleri fişledik. Bu fişleme esnasında araştırmacılara kolaylık olsun diye; tesbit edebildiğimiz kadarıyla terimlerin hangi lehçede, hangi dönem, kaçınıcı yüzyıllarda ve hangi dilde olduğunu belirtmeye çalıştık. Önce terimin hangi dilde olduğunu, daha sonra kelimenin bugünkü anlamda karşılığını verdikten sonra, parantez içinde hangi lehçe, dönem ve yüzyıla ait olduğunu gösterdik. Daha sonra da terimin hangi kaynaktan alındığını kısaltarak cilt ve sayfa numarasıyla birlikte verdik. Bunun yanında bazı kelimelerin transkripsiyon işaretlerini göstermedik.

KISALTMALAR

- a: Arapça
Ab.: Abakan
AH: Atabetü'l Hakayık
Alt.: Altay
AMS: Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü
An.Sel.: Anadolu Selçukluları
AT: Azeri Türkçesi
ATL: Azeri Türkçesi Lügati
Bal.: Balkar
Bar.: Baraba
BGİMT: Başlangıcından Günümüze İslâm Müesseseleri Tarihi
Çağ.: Çağatay
ÇEK: Çağatayca El Kitabı
ÇS: Çuvaş Sözlüğü
DA: Dimaşk Atabegliği
DKK: Dede Korkut Kitabı
DLT: Divan-ü Lûgat-it Türk
EÇS: Evliya Çelebi Seyahatnamesi (M. Zallıoğlu)
EÇSI: Evliya Çelebi Seyahatnamesi (Z. Danışman)
EEA: Eski Eserler Ansiklopedisi
ETDT: Eski Türk Din Tarihi
ETG: Eski Türkçenin Grameri
ETL: Eski Türkçenin Lügati
ETS: Eski Türk Şiiri
ETT: Eski Türkiye Türkçesi
EUTS: Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü
f: Farsça
Gök.: Göktürk
GSTS: Güzel Sanat Terimleri Sözlüğü
GUZKLÛA: Göktürk-Uygur, Zaza, Kurmanca, Lehçeleri Üzerine Bir Araştırma
HKSD: Hattatların ve Kitap Sanatçıların Destanları
İÖTKT: İslâmiyetten Önce Türk Tarihi
İMÇM: İstanbul Mimari Çağının Menşei
k: Kırgızca
Kaz.: Kazan
KB: Kutadgu Bilig
Kıp.: Kıpçak
Kur.: Kırgız
KM: Kazakça Metinler
KOS: Karaman Oymakları ve Sanatı
KS: Kırgız Sözlüğü
KTAD: Kazan Türkçesinde Atasözleri ve Deyimler
KTG: Kıpçak Türkçesi Grameri
K.T.B.: Kültür ve Turizm Bakanlığı
Kur.: Kurmanc
KVK: Köşkler ve Kasırlar.
L: Lehçe
Leb.: Lebed
MTGAV: Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar
OA: Orhun Abideleri
OMTAK: Osmanlı Mimari Tarihinin Arşiv Kaynakları
Osm.: Osmanlı
OTAL: Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat
OTDTS: Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü
RM: Risale-i Mimariyye
SA: Sanat Ansiklopedisi
SAD: Selçuklu Araştırmaları Dergisi
Sag.: Sagay
SCİİ: Süleymaniye Câmi ve İmareti İnşaatı
SOMKHN: VII.-X. Yüzyıllarda Sır-Derya Oğuzlarının Maddi Kültürü Hakkında Notlar
SS: Seramik Sözlüğü
Tat.: Tatar
TB : Tezkiretül Bünyân
TCHMT : Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi
TD : Tarama Dergisi

TDA: Türklerde Devlet Anlayışı

TDK: Türk Dil Kurumu

Tel.: Teleüt

TİSÜD: Türk Ve İslâm Sanatı Üzerine
Denemeler

TKGÇ: Türk Kültürünün Gelişim
Çağları.

TKTG: Türk Kültür Tarihine Giriş

TLÖ: Türk Lehçeleri Örnekleri

TMT: Türk Mezar Taşları

Tob.: Tobol

TS: Tarama Sözlüğü

TSAEB: Temürlü Sanatına Ait Eski Bir Belge

TSDK: Türkiye Selçukluları Devrinde Konya

TŞİS: Türk Şehirlerinde İmarat Sistemi

TT: Türk Tarihi

TTİ: Terbiyetname Transkripsiyonu ve İndeksi

TTK: Türk Tarih Kurumu

TTS: Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü

Tüm.: Tümen

Uyg.: Uygur

VGM: Vakıflar Genel Müdürlüğü

YDS: Yakut Dili Sözlüğü

YP: Yabanlu Pazarı

Zaz.: Zaza

- ABÂDANA:** Eski İnan hükümdarlarının taht salonlarına ve bu salonu muhtevi olan saray binalarına verilen isim (SA,C1,s.9)
- ÂBÂR (a):** Su kuyuları (OTAL, s.3)
- ABDESTHANE:** Abdest bozmaya ve abdest almaya mahsus olan yer (SA, C1, s.11)
- ÂBGÂH (f):** Havuz, su biriken yer (OTAL, s.4)
- ÂBGİR (f):** Bkz. Âbgâh (OTAL, s.4)
- ABHÂNE (f):** Bkz.Abdesthane (SCİİ, C.1, s.68)
- ÂBİDE (a):** Yâdıgar kalacak eser, anıt (OTAL s.5)
- ABRİZ:** Helâ (ATL, s.2)
- ÂBZEN (f):** Banyo, küçük havuz (OTAL, s.6)
- ACAYIPKANA (a-f):** Müze (KS, C.1, s.4)
- ÂCÜR (a):** Tuğla, kerpiç, kiremit (OTAL, s.9)
- AÇAĞH:** Ocak (YDS, C.1, s.4)
- ADGIRLIK:** Hara; ahır (ETG, s.258)
- ADHGIRLIK:** Saray tavlasi; at ahır (Uyg.L,TKTG,C.3, s.34)
- AGIL:** Avlu (TKTG, C.3, s.27)
- AGILIK:** Ambar, hazine (Uyg.L,ETG, s.259)
- AGIR:** Ahır (TKTG, C.3, s.33)
- AGUL:** Avlu (Uyg.L,TKTG, C.3, s.27)
- AGULA:** Avlu (Uyg.L,TKTG, C.3, s.27)
- ÂGUR (f):** Tuğla kerpiç, kiremit (OTAL, s.16)
- AĞAÇ:** Sıvamak, sürmek (YDS, C.1,s.7)
- AĞINCAK:** Merdiven (TD, C.1, s.510)
- AĞINGAÇ:** Merdiven (TD, C.1, s.510)
- AĞMALA:** Duvara çekilen bir kat sıva (ATL, s.6)
- AĞN:** Geçit, delik, kapı; kapı önü, taşlık (YDS, C.1, s.52)
- AHBÂS (a):** 1-Hapishaneler 2-Su bendleri; su bentlerinden yararlanılarak yapılan havuzlar 3-Herhangi bir şarta bağlamaksızın vakfedilen topraklar, yapılar (OTAL, s.18)
- AHCESTE (f):** Kapı eşığı (OTAL, s.18)

- ÂHEK (f): Kireç (OTAL, s.18)
AHMEDEK : İç kale (TSDK, s.33)
AHRÂM (a): Evlerde yabancıların giremediği odalar, bölümler (AMS, s.20)
AHUR: 1- Ahır , tavla 2- Hayvanlara yem vermek için taş, tahta vb. maddelerden yapılmış duvara yapışık kap(ATL, S.7)
AİTKA: Çarşı (Çag.L., TKTG,C.1.s.309)
AKALAĞT: Bina temeli (YDS, C.1, s.10)
AKARCA: Musluğu olmayıp, suyu bir borudan dâimi surette akan çeşme (SA,C.1, s.30)
AKİ: Alçı (KS, C.1, s.14)
AK ODA: Gelin Odası (SA, C.1, s.32)
AKŞAR: Alçı (Kaz. L., TKTG, C.3, s.77)
AKTAN: Dehliz (Kaz. L., TD, C.1, s.188)
AKVEDUK: Çay, dere vs. üzerinde köprü şeklinde yapılan su kemeri (ATL, S. 8)
AL: 1-Han 2-Taş, kaya 3- Kırmızı rengi 4-Usûl, tarz (Kur. L., GUZKLÛA, s.26)
ALA: Eyvan (SA, C.1, s. 37)
ALAGAPI: 1- Evin sokak kapısı, avlu kapısı 2- Târihi bir hadiseyi kaydetmek için şehrin vs.nin girişine yapılan kapı; tâk (ATL. s.8)
ALABASTR: Kireç (ATL, s.9)
ALEK: Kapı (ÇS, s.3)
ALFRESCO: Yeni boyanmış duvara sulu boya ile yapılan restm (ATL, s.9)
ALGIN: Kanal (TD, C.1, s.427)
ALİKÂ: Tromp (Osm. L, İMÇM, s.530.)
ALLAH KERİM YERİ : Eski Türk kahvelerinde fakirlerin para vermeden yattıkları yer (OTDTS, C.1, s.53)
ALTI: Ev yapısı ile ilgili bir terim (ATL, s.10)
ALTILIK: 1- Boyu altı arşın olan direk 2- II. Sultan Mahmut devrinde basılan para (OTDTS, C.1, s.53)
AMETİST: Mor renkli bir çeşit kuvars taşı (ATL, s. 10)
AMUD (a): Direk, sütun (OTAL, s.40)
ANĞABIL: Destek, dayak (YDS, C.1, s.22)
ARAMCÂH (f): 1-Kapı yanında bulunan bekleme odası (OTDTS, C.1, s.64) 2- Dinlenme yeri (OTAL, s.45)
ARAN: 1- Saray 2-At ahır (Uyg.L.,TKTG, C.3, s.34)
ARANĞAS: 1- Ağaç ve direkler üzerine yapılan ambar 2- Çardak biçiminde bir nevi türbedir ki, eski Yakutlar saygı duydukları kimselerin cesetlerini bir tabut içinde onun üzerine koyarlardı 3- Zahire ambarı (YDS, C.1, s.27)

- ARASTA (f): Üstü örtülü veya dükkânlarının önü saçaklı çarşı (SA, C.1, s.95)
- ARASTAK: 1- Yapıların üstlerine yapılan süslü saçak ve çatı 2-Tavan (SA, C.1, s.96) 3-Dam (TD, C.1, s.673) 4-Yatak sayvanı (AMS, s.44)
- ARAYADANA: Manastır (Uyg.L.,ETL, s.16)
- AREM: Kadınlara mahsus oda; harem (ÇS, s.6)
- ARĞASTAN: Eğri mertek (YDS, C.1, s.31)
- ARIĞ: Kanal (Uyg.,Çağ.L.,TD,C.1,s.427)
- ARIK: Sulama kanalı KS, C.1, s.44)
- ARINLIĞ EV: Ahırlı ev (SAD, C.3, s.3)
- ARİSTE: Bkz. Arasta (KS, C.1, s.46)
- ARİŞ: Sundurma (RM, s.191)
- ARKLI: Çap (Kaz. L., TD, C.1, s.454)
- ARKUK: İki duvar veya iki durak arasına çapraz olarak konulan direk (DLT, s.10)
- ARKURU: Haçveri Çapraz (ETG, s.261)
- ARNA: Kanal (Şark Türkçesi, TD,C.1, s. 427)
- A'RAŞ (a): Çatılar, damlar, direkler, tahtalar (OTAL, s.46)
- ARŞ (a): 1- Çardak 2-Cumba, kafes 3-Çatı, dam (OTAL, s.49)
- ARTIRMA: Balkon (ATL, s.16)
- ARUK: Kanal (Uyg., Çağ.L.,TD,C.1, s.427)
- ARUSTAK: Tavan (15.yy.,TS, C.1, s.241)
- ARZANİ MAKTA (a): Enine kesit (AMS, s.336)
- ARZ ODASI: Padişahın elçileri kabul ettiği oda (EÇSı, C.1, s.321)
- ÂSİTÂNE (f): 1-Büyük tekke 2-Eşik 3-Pabuçluk (RM, s.139)
- ÂSİYE (a): Sütun,-direk, kolon (OTAL, s.56)
- ASKUG: Çardak, askı (Uyg.L.,ETL, s.7)
- ASLEK: Kuru ot ambarı (ÇS, s.7)
- ÂSMÂNE (f): Kubbe, tavan, dam (OTAL, s.56)
- ASPOZ (k-f): Aşçı dükkânı; lokanta (KS, C.1, s.56)
- ÂSTÂN (f): Tekke, dergâh (TTİ, s.37)
- ASTANA: 1-Saray (TKTG, C.7, s.102) 2-Kapı, eşik (ATL, s.17)
- AŞAĞI: Bir şehrin, bir kasabanın kalabalık yeri ve alışveriş merkezi (OTDTS, C.1, s.98)
- AŞEVİ: Mutfak (16.yy., TS, C.1, s.264)
- AŞIK MAİL: Çatı merteklerini taşıyan uzun ağaç (SA, C.1, s.122)
- AŞIRMA: Sıra ile dizilmiş kiriş veya ağaçları birbirine bağlamak için kullanılan uzun ağaçlar (SA, C.1, s.123)
- AŞIT: Bir suyu veya bir hendeği geçmek için kurulan küçük köprü (AMS, s.53)

AŞIYAN (î): 1- Mesken, ev, yuva (TB, s.87) 2-Kuş yuvası (OTAL, s.59)
AŞKANA: Mutfak (TKTG, C.3, s.39) .
AŞLIK: mutfak (EUTS, s.37)
AŞLIK İD: Zahir ambarı (Çağ.L., ÇS, s.7)
AŞLIK KİLETİ: Zahir ambarı (Kaz.L.,ÇS, s.7)
AŞMA: İki komşu arasındaki küçük kapı (TKTG, C.3, s.51)
AŞ OCAĞI: Mutfak (16.yy., TS, C.1, s.64)
AŞPOZ: Mutfak, lokanta (KS, C.1, s.56)
AŞYÂN (f): Ev, yuva (ÇEK, s.248)
AŞYÂNE (f): Ev, (ÇEK, s.248)
ATEBE (a):1- Eşik, basamak (RM, s.191) 2- Halep evlerinde etrafı kapalı ve zemini taş döşeli sofa (OTDTS, C.1, s.115)
ATEŞGÂH (f): Ateşe tapanların ibadet yeri; ateşgede (OTAL, s.62)
ATKAÇ: Su bendi (Uyg.L.,TD, C.1, s.149)
ATKANA (k-f): At ahır (KS, C.1, s.59)
ATLUK: At ahır (Uyg.L.,TKTG, C.3, s.33)
AVANZAL: Salon önü, esas salonun önündeki oda (ATL, s.19)
AVGIN: Küçük su kanalı (OTDTS, C.1, s.115)
AVGUN: Yeraltındaki su yolu; kanal (16. yy.,TS, C.1, s.282)
AVLA: Çitle çevrilmiş avlu (TKTG, c.3, s.27)
AYAG: Kapı sövesi (12.yy., TKTG, C.3,s.55)
AYAKLAMA: Üstü kemersiz ve düz atkılı, pencere ve kapı açılıklarının iki tarafındaki düşey duvar kısımları (SA, C.1, s.138)
AYAK ORUSI: Helâ (16.yy., TS, C.1, s.307)
AYAK TAŞI: Döşeme seviyestyle bir olmak üzere yere gömülen sert cinsten yapılmış büyük ve kalın taş (OTDTS, C.1, s.119)
AYAK YOLU: Helâ (SA, C.1, s.139) **AYAZLIK**: Balkon (TKTG, C.3, s.19)
AYDINLIK: Çatı veya kubbe tepelerinde ışık almak için açılmış olan delik veya pencereler (SA, C.1, s.139)
AYDINLIK DELÜĞÜ: Pencere (16.yy., TS, C.1, s.316)
AYİNE: Câmî (EÇS, C.3, s.824)
AYKUN: Küçük su kanalı (OTDTS, C.1, s.115)
AYKÜR: Alçı (KS, C.1, s.141)
AYLAMA: Mukarnas (SA, C.1, s.141)
AYNA BEND: 1-Camlı balkon, pencereleri çok olan oda 2-camlı sera (ATL, s.22)
AZBAR: Ahır, ağıl (KTAD, s.126)
AZERGEDE (î): Bkz.Ateşgâh (SA, C.1, s.144)
AZİNE DAMI: Cuma câmî (EÇS, C.2, s.477)
ÂZİŞ (f): Eşik tahtası (OTAL, s.73)

AZMAN: Dört köşe kalın kereste (SA, C.1, s.144)

AW: ev, çadır (ETG, s.265)

-B-

BABA: Çatı inşaatında tam merkeze dikilen kalın ağaç (16.yy.,TS, C.1,s.356)

BÂB(a): Kapı (OTDTS, C.1, s.133)

BABAĞRINA: Kara yolculuğunda barınılan ve içinde yatılmayan han (mutfak) (YDS, C.1, s.56)

BÂB-I ÂSAFÎ (a): Sadrazam konağı, paşa kapısı (OTDTS, C.1, s.140)

BÂB-I SERASKERİ (a): Harbiye Nezareti Dâiresi; Milli Savunma Bakanlığı (OTDTS, C.1, s.142)

BÂB-I MEŞİHAT (a): Şeyhülislam dâiresi, kapısı (OTDTS, C.1, s.142)

BÂB-I ŞERİF (a): Mevlâna Türbesi (OTDTS, C.1, s.142)

BACA: Pencere, ışık deliği (13.yy.,TS, C.1, s.360)

BÂCENG (f): 1-Küçük pencere, tepe penceresi 2-Baca (OTAL, s.76)

BÂDGÂNE (f): Kafesli pencere (OTAL- s.78)

BÂDGİR (f): 1-Baca 2-Nargile ve semaver başlığı (OTAL, s.78)

BAĞA: Ahşap oluklarda yelkovan tahtalarını kirişlere bağlayan takoz (OTDTS, C.1, s.146)

BAĞAM: Duvara mahsus ağaç destek, sütun (Çağ.L.,TD,C.1,s.638)

BAĞANA: Payanda (Kr.,Kaz.L.,TD,C.1,s.638)

BAĞÇINA: Kale burcu, kule (YDS, C.1,s.78)

BAĞDATI: 1-Sıvanmış duvar 2-Sıvayı muhafaza etmek için ara duvarlara ve tavana çakılan tahtalar (ATL, s.24)

BAĞIL: Büyük binalarda, bınadan ayrı veya ilâve olarak yapılan hizmetçi dâiresi, ahır ve samanlık gibi kısımlar (OTDTS, C.1, s.146)

BAĞKUŞAK: Ahşap inşaatta çatmaları tutmak ve birbirlerine bağlamak için boydan boya ve firdolayı üzerlerine vurulan kuşak (SA, C.1, s.152)

BAĞLA: Dere ve çayların suyunu tutarak yükseltmek için yapılan set, duvar ve baraj (SA, C.1, s.152)

BAKACAK: Balkon (TKTG, C.3, s.19)

BAKAN: Payanda, sütun (Kr.-Çağ.L.,TKTG, C.3, s.27)

BAKANA: Bkz.Bakan (Kr.-Çağ.L.,TKTG, C.3, s.27)

BAKINACAK: Balkon (TD- C.1, s.142)

BAKSA (f): Çit çamurundan avlu ve ev duvarı (KS, C.1, s.81)

BALAGAN: Evlerin üstünde çıkıp oturulan düz dam (SA, C.1, s.166)

BÂLÂHÂNE (f): 1- Medreselerin üst kısmında kubbeler civarında

müderrisler için yapılan oda (OTDTS, C.1, s.150) 2- Evin en üst kısmı, çatı, tavan arası (OTAL, s.85)

BALAMUR: Oda kapılarının üstünde eşya koymaya mahsus ufak hücre ve oyuk (SA, C.1, s.166)

BALAR (f): 1-Çatı kırıştı olarak kullanılan ve kiremitlerin altına yerleştirilen ince tahta; padavra (AMS, s.69) 2-Sütun (Çağ.L.,TD, C.1,s.703)

BALAT: Saray (TKTG, C.7, s.99)

BALBAL: 1-Kitâbe (Gök.L.,TD, C.1, s.450) 2-Eski Türklerde mezarların üstüne ve bazı kurganların etrafına anıt olarak dikilen yekpare ve uzunca taşlar (SA, C.1, s.166)

BALÇIKLAMAK: Sıvamak (14.yy.,TS, C.1, s.389)

BALIG: Etrafı surlar ile çevrilmiş şehir (Uyg.L.,TKTG, C.1, s.175)

BALIK: 1-Kale 2- Çamur, balçık 3-Şehir (Gök.-Uyg.L.,ETL, s.10) 4-Saray 5-Hisar (TLÖ, s.56)

BALKIMAK: İnşa etmek (Kaz.-Osm.L.,TD, C.1, s.378)

BALKUR: İnşa (TD,C.1-s.375)

BÂM (f): Çatı, dam, kubbe (OTAL, s.86)

BAN: 1-Tavan, çatı, dam 2-Eski evlerde havalandırma ve ışıklandırma için açılan baca, delik (ATL, s.25) 3-Ev (Zaz.L.,GUZKLÛA, s.15)

BANI: Bahçe ve tarlaların etrafına çekilen duvar (TD, C.1, s.143)

BAR: Pencere (Kaz.L.,ÇS, s.23)

BARAK: Geçici olarak yapılan barınak, kulübe ve baraka (ATL, s.26)

BARBAKAN: Mazgal delikleri olan kule şeklinde küçük kale (Osm.L.,SA, C.5, s.2347)

BARBATA: Korkuluk (OTDTS, C.1 s.159)

BARGÂH (f): Saray (An.Sel., TKTG, C.7, s.244)

BARHANA (f): 1-Büyük, harapça ve kullanışsız konak 2-Kervansaray ve hanlarda kervan yüklerinin konulduğu bölüm (AMS, s.72)

BARHÂNE (f): Posta tatarları ve kervanların at değiştirdikleri ve kervan yüklerini boşalttıkları han (SA, C.1, s.212)

BARI: Hisar, duvar, set (ATL, s.27)

BARİGAH (f): Saray (ATL, s.27)

BARK: 1-Ev 2-Mezar, türbe 3-Âbide (OA, s.105) 4-Hâkan sarayı (Uyg.L.,TKGÇ,s.289) 5-Mâbet (Gök.L.,TD, C.1, s.470)

BARSİK: Çatı, dam (Kaz.L.,TKTG, C.7, s.118)

BARTAH: 1-Üzerine kırışın veya direğin konulduğu ev sütunlarının başındaki yassı tahta 2-Çengelli sütun (YDS, C.1, s.70)

BARU (f): Sur, hisar (Osm.L.,TD,C.1,s.699)

BÂRU (f): Kale duvarı, hisar burcu, siper, sığınak (OTAL, s.88)

- BARUÇ: Barınacak yer (SA- C.1, s.301)
BASAGO: Kapı (Kır.L.,TKTG, C.7, s.392)
BASAĞ: Eşik (TKTG, C.7, s.391)
BASKIÇ: Merdiven (Kaz.L.,TD, C.1, s.318)
BASMA: Yayaalara mahsus küçük köprü (Kaz.L., ÇS, s.112)
BASKIG: Kule (Sag.L.,TKTG, C.7, s.118)
BASTURMA: Çatı (TKTG, C.7, s.382)
BAŞAK: Harem dâiresi (EUTS, s.40)
BAŞLIK: Kule (Sag.L.,TKTG, C.7, s.118)
BAŞ ODA: Misafir kabulüne mahsus büyük oda (OTDTS, C.1, s.169)
BATIGLIK: Helâ (Uyg.L.,ETL, s.11)
BATTAH: Bkz.Bartah (YDS, C.1, s.70)
BAYIR: Bînanın vs.nin dışı; eşik, avlu, açık yer (ATL, s.29)
BAZA: Temel; bina (ATL, s.30)
BAZAKLIK: Sûslenme yeri (EUTS, s.40)
BECE: Duvara oyuk olarak yapılmış hücre niş (SA, C.1, s.200)
BECENE: Avcı kulübesi (17.yy.,TS, C.1, s.472)
BEÇKÛM: Sofa (Karahanlı, ETL, s.12)
BEDEN DUVARI: Bir yapının dört yönünü çevreleyen kalın taş duvar (Osm.L.,GSTS, s.4)
BEDHİZLİK EV: Sûslü ev (Uyg.L.,TKTG, C.3, s.3)
BELENDİN (f): Kapı pervazı, pencere çerçevesinin alt tahtası (OTAL, s.103)
BELLUA (a): İdrar edilecek yer; helâ (OTDTS, C.1, s.202)
BELVÂZ (f): Duvardan dışarı çıkan direk ucu (OTAL, s.104)
BENDEREK (f): 1-Liman ve boğaz ağzına yapılan küçük kale 2-Küçük iskele (OTAL, s.105)
BENGA: Kâide, taban (Kur.L.,GUZKLÛA, s.19)
BENGÛ: Bkz.Âbide (SA, C.1, s.207)
BER (f): Toprak (ÇEK, s.250)
BERBAR: Evlerin damları üstünde yapılan oda, dam köşkü (SA, C.1, s.208)
BERFDÂN (f): Buzhane (OTAL, s.109)
BESÂRE (f): Sofa, salon, divanhâne (OTAL, s.113)
BEVD (a): Kuyu (OTAL, s.116)
BEYKEM (f): Sofa, salon, köşk, yazlık ev (OTAL, s.120)
BEYLİK TUĞLA: Bir parmak kalınlığında ince tuğla (OTDTS, C.1, s.222)
BEYT (a): Ev (OTDTS, C.1, s.222)
BEYT-İ HÂSS (a): Hükümdarın kendine mahsus evi (HKSD, s.134)

- BEZEKLİK: 1-Saray 2-Harem dâiresi (Uyg.L.,TKGÇ, s.291)
- BEZİSTAN (f): Ağır kumaşlar satılan çarşı (SA, C.1, s.247)
- BEZZAZİSTAN (f): Bkz.Bezistan (SA, C.1, s.247)
- BİĞS: Duvar, çit, bölme, tahta perde (YDS, C.1, s.104)
- BİNAR: Çeşme, pınar (14.yy.,TS, C.1, s.539)
- BIRK: Küçük havuz, su çukuru (Kur.L.,GUZKLÛA, s.30)
- BİÇİN: 1-Kale 2-Ark (Çağ.L.,TD, C.1, s.318-424)
- BİMARHÂNE (f): Akıl hastalarının tedavi edildiği hastane (OTDTS, C.1, s.233)
- BİMARİSTAN (f): Bkz.Bimarhâne (OTDTS, C.1, s.233)
- BİNA (a): Yapı, bina (AH, s.10)
- BİNE: Bina, ev, mülk (ATL, s.35)
- BİNME LİK: Bir açıklığı örten kemer ve atkuların uçları binmek için yapılan ayak, sütun, direk ve duvar (SA, C.1, s.253)
- BİRİKE: Sarnıç, hazne, çukur gibi su biriken yerler (SA, C.5, s.2350)
- BİRUN (f): Topkapı Sarayı'nda Bâb-ı Hümâyûn ile Bâbüssâde kapıları arasındaki birinci ve ikinci avlu (EÇSI, C.1, s.322)
- BİRUNİ (f): Selâmlık dâiresi, selâmlık odası (OTAL, s.135)
- BİSÂRE (a):Sofa, büyük ve uzun oda (SA, C.1, s.213)
- BİTİGTAŞ: Âbide, yazılı taş (TLÖ, s.58)
- BOK KUŞ: Tezekten yapılan kerpiç (KS, C.2, s.462)
- BOSAĞA: 1-Dergâh, eşik 2-Mezar (Çağ.L.,TD, C.1, s.191-513)
- BOSU: Çatı arası, eyvan (SA, C.1, s.277)
- BÖK: Zindan (EUTS, s.49)
- BÖKEN: Su bendi (Çağ.L.,TD, C.1, s.149)
- BÖKTÖR: Höyük, tepe (KS, C.1, s.137)
- BUÇKAK: Zâviye (Çağ.L.,TD, C.1, s.836)
- BUĞUN: Baca (SA, C.1, s.298)
- BUHARİ: Ocak (AT, s.8)
- BUHARİ: Duman bacası (AMS, s.106)
- BULAK: 1- Kanal, ark (Uyg.L.,TKTG, C.3, s.138) 2-Çeşme, Pınar (Kaz.L.,KTAD, s.39)
- BULANG: Balkon (Uyg.L.,TKTG, C.3, s.19)
- BULUNG: 1-Zâviye 2- Kõşe, bucak (DLT, s.24)
- BUN: Temel (Uyg.L.,ETŞ, s.140)
- BUOR: Toprak; âdi san toprak, balçık (YDS, C.1, s.136)
- BURA: Keresteden yapılarak birbirine bağlanmış olan dört duvar (ÇS, s.114)
- BURC: Kale burcu (ATL, s.43)
- BURGAZ: 1-Binalar, yapılar 2-Temel, esas (MTGAV, s.180)

BURKATLIK: İçinde ilâh heykelleri bulunan mâbet; puthane (SA, C.1, s.302)
BURSIK: Çatı, dam (Kaz.L.,TKTG, C.7, s.118)
BURUOLAĞH: Ev, hâne (YDS, C.1, s.139)
BURUŞ: Zâviye (Kır.L.,TD, C.1, s.836)
BUSAĞA: Mezar (Çağ.L., TD, C.1, s.418)
BUZHÂNE (f): 1-Buz yapılan yer 2-Soguk hava deposu(AMS, s.108)
BÛLME: Oda (Kaz.L.,ÇS, s.115)
BÛNYÂD (f): 1-Binalar, yapılar 2-Temel (MTGAV, s.180)
BÛNYÂN (a): Yapı, bina (Osm.L.,BGİMT, S.28)
BÛTHÂNE (f): Bkz.Burkatlık (OTAL, s.148)
BÛYUN: Su bendi (Osm.L.,TD, C.1, s.149)

-C-

CAĞ: Duvar, çit (ATL, s.46)
CAĞMA: Yakutların ölülerini koydukları mahâl; morg (YDS, C.1, s.161)
CAĞMNAĞ: Posta menzili, konağı (Yedek posta atları bulunduran durak) (YDS, C.1, s.161)
CAĞMNAĞH: Bkz.Cağmnağ (YDS- C.1, s.161)
CALKIRAMAK: İnşa etmek (Kaz.L.,TD, C.1 s.378)
CALKIRDAMAK: İnşa etmek (Kaz. L., TD, C.1, s.378)
CÂMEGÂH (f): 1-Türk hamamlarında soyunma yeri (SA, C.1, s.323) 2-Elbise ve çamaşırların muhafazasına mahsus küçük sandık odaları (OTDTS, C.1, s.256)
CÂMÎ (a): İçinde namaz kılınan ibâdet yeri; içinde cuma namazı kılınan mescit (OTAL, s.153)
CAPKAK: Kubbe, çatı (KS, C.1, s.178)
CEBEHÂNE (a-f): Silah ve harp malzemelerinin bulunduğu yer (OTDTS, C.1, s.214)
CEB-İ HÛMÂYUN DÂİRESİ: Padişahların kendi paralarının alınıp verilmesi işini gören husûsî dâire (OTDTS, C.1, s.266)
CEDES (a): Mezar (OTAL, s.158)
CEGAT: Sokaklarda yağmur oluklarının dışarısında çatı kirislerine çakılan tahta; rûzgârlık (OTDTS, C.1, s.268)
CELMED: Büyük taş (RM, s.201)
CENÂB(a): Avlu (OTAL, s.163)
CENDEL: Değirmi taş (RM, s.201)
CENDERHÂNE (a-f): Elbise ve kumaşları ütûlemeye mahsus yer (SA, C.1, s.334)

CERGE: Seyyar hamam (*Osm.L.,TKTG, C.3, s.249*)
CERGİ: Çardak (*TKTG, C.3, s.45*)
CESİL: Şehir kapısı (*KS, C.1, s.204*)
CEVSAK (a): Konak, köşk (*OTAL, s.169*)
CIBAL: Evin bir bölümü (*ATL, s.47*)
CIDAR (a): Duvar (*OTAL, s.171*)
CILTIRAMAK: İnşa etmek (*Kır.-Kaz.L.,TD, C.1, s.378*)
CIRNIK: Set duvarlarında su akacak delik (*AMS, s.116*)
CİBS (a): 1-Kireç 2-Alçı taşı (*AMS, s.116*)
CİE: Ev, bina, İkâmetgâh (*YDS, C.1, s.170*)
CİEL: Ev kapısı, giriş (*YDS, C.1, s.170*)
CİHANNUMA (f): 1- Her tarafı seyredabilmek için ev çatılarının üstünde yapılan oda veya teras 2-Evlerde "hayat"ın kafesli bir şahnişin şeklinde dışarıya taşan kısmı; köşk (*AMS, s.117*)
CİSR (a): Köprü (*OTDTS, C.1, s.297*)
CİSREYN (a): İki köprü; Halîç üzerindeki Galata ve Unkapanı köprüleri (*AMS, s.117*)
CİVATA: Demir kırış (*TİSÜD, s.133*)
CÖGMEN: Çalı çırpıdan yapılmış üstü ot ve yaprak örtülü küçük bina (*SA, C.1, s.349*)
CUB: Zindan olarak kullanılan susuz, derin kuyu (*OTDTS, C.1, s.303*)
CUN: Temel, kâide (*Kaz.L.,TD, C.1, s.423*)
CÜMD (a): Taş (*OTAL, s.179*)
CÜNBÜDE (a): Kubbe, kümbet (*OTAL, s.180*)

-Ç-

ÇAĞANAK: Liman (*Şark Türkçesi, TD, C.1, s.467*)
ÇAĞIR EVİ: Şarap deposu ve ambar (*TKTG, C.3, s.31*)
ÇAĞLIK: Gusulhâne; banyo (*SA, C.1, s.361*)
CÂH (f): Kuyu (*TB, s.88*)
ÇAİDAN: Mâbet, tapınak (*EUTS- s.58*)
ÇAKAR: Sur, dış kale (*Çağ.L.,TKTG, C.7, s.118*)
ÇAL: 1-Kuyu, büyük çukur (*Kur.L.,GUZKLÜA, s.31*) 2-Duvar, çit (*ATL, s.49*)
ÇANLIK: Çan kulesi (*16.yy.,TS, C.2, s.821*)
ÇANTI EV: Ağaç kütüklerinden yapılan ev (*SA, C.2, s.865*)
ÇAPHANA: Matbaa, basımevi (*ATL, s.50*)
ÇARAK: Direk (*ÇS, s.12*)
ÇARAPÇA: Direkler üzerindeki çatı, kapı üzerindeki veya ocaktaki

saçak (YDS, C.1, s.199)
ÇARBAK: Kale (Kır.L.,TD, C.1, s.424)
ÇARÇUPE (f): Çerçeve (OTDTS, C.1, s.235)
ÇARAĞT: Mezar üzerindeki çatı, çardak, tavan arası (YDS, C.1, s.200)
ÇARDAT: Bkz.Çarağt (YDS, C.1, s.200)
ÇARDAK: 1-Hristiyanlıktan önce Çuvaşların mezar üzerine yaptıkları çatı 2-Mezarın etrafını çeviren çit (YDS, C.1, s.12)
ÇARPI: Bir duvarın sathı üzerine çarparak vurulan sıva (SA, C.1, s.370)
ÇASSANAY: Küçük kilise (ÇS, s.12)
ÇAT: Kuyu (Hun, TKTG, C.3, s.112)
ÇATIRLUU: Ev (KS, C.1, s.255)
ÇATMA EV: Kurgan (TT, s.110)
ÇAVURMA: Çevre duvarı (TD, C.1, s.198)
ÇAVUT: Bkz.Çavurma (SA, C.1, s.381)
ÇAYKANA (f): Çayhâne (KS, C.1, s.256)
ÇAYTI: Manastır (EUTS, s.60)
ÇEL: Taş (ÇS, s.22)
ÇELAN: Odanın içindeki bölme (ÇS, s.14)
ÇELEN: Dam korkuluğu (SA, C.1, s.384)
ÇEPER: Alçak taş duvar (ATL, s.51)
ÇERAĞ DELİĞİ: Kandil ve çerağ koymak için duvarların içine yapılan niş (OTDTS, C.1, s.352)
ÇERAĞHÂNE (f): Çerağ deliğinin üst tarafından duman ve ısı oda içinde kalmayıp, dışarı çıkmasını sağlayan delik (OTDTS, C.1, s.352)
ÇERGE (f): Kulübe (SA, C.1, s.388)
ÇES: Tahta dam (ÇS, s.22)
ÇETEN: Taş veya tahtadan yapılmış çit, alçak duvar (ATL, s.52)
ÇEVİRİT: Bir binanın etrafına firdolayı yapılan sütun ve direklerle tutturulmuş, üstü örtülü gezinti yolu (SA, C.1, s.392)
ÇİGRI: 1- Değirmen 2-Çark (DLT, s.31)
ÇIKACAK: Bir bina veya mahallin çıkmaya mahsus olan kapısı (SA, C.1, s.392)
ÇIKAR: Şehri çevreleyen ana sur, dış kale (Çağ.-Osm.L.,TKTG, C.7, s.118)
ÇIKMA: Balkon cumba (18.yy.,TS, C.2, s.893)
ÇIKMA KULE: Kale bedenleri üzerine bindirme ve dışarıya doğru taşkın olarak inşa edilen küçük kale (OTDTS, C.1, s.362)
ÇINAKLIK: Çıra ve lamba konulan yer (TKTG, C.3, s.323)
ÇİNGİL: Kıрма taş; çakıl taşı (ATL, s.52)

ÇIT: Kamyş, ağaç dalları vs.den yapılan kulübe (Gök.-Uyg.L.,GUZKLÛA, s.61)
ÇİLEHÂNE (f): Tekkelerde dervişlerin çile doldurdukları ve derecelerini artırdıkları yer (AMS, s.132)
ÇİRGÛ: Kılıse (ÇS, s.21)
ÇİRKEÛ: Kılıse (Kaz.L.,ÇS, s.21)
ÇİRKEW: Kılıse (KTAD, s.127)
ÇO: Çatı veya dam için kullanılan ağaç, kırış, kereste (Zaz.L.,GUZKLÛA, s.62)
ÇOĞOY: Çamur, balçık (YDS, C.1, s.225)
ÇOMLAK: Mağaza, dükkân (Kom.L.,TD, C.1, s.472)
ÇOPO: Balçık, toprak (KS, C.1, s.280)
ÇÖKEK: Kuyu, çukur, oyuk (ATL, s.54)
ÇÖMEK: Barınılacak küçük mesken, kulübe (SA, C.1, s.419)
ÇÖPKANA (k-f): Kuru ot ambarı (KS, C.1, s.284)
ÇÖVDÛRE: İdrar edilecek yer; helâ (SA, C.1, s.421)
ÇUD: Tümseklî mezar (İÖTKT, s.133)
ÇUMUŞLUK: Helâ (ETL, s.24)
ÇUOLĖAN: Mazgal, delik (YDS, C.1, s.242)
ÇUR: Çalı çırpıdan yapılan ev (SA, C.1, s.423)
ÇÜTRA: Havuz kenarlarına yapılan peyke, sedir (SA, C.1, s.423)
ÇÛREÇE: Pencere, pencere gözü (ÇS, s.23)
ÇÛRÛKLÛK: Mezarlık (OTDTS, C.1, s.387)

-D-

DABAĞHÂNE (a-f): Hayvan derilerinin terbiye edilip işlendiği yer (SA, C.1, s.424)
DAHAL: Sazdan, kamıştan yapılan kulübe (ATL, s.55)
DÂHİNE (a): Baca (OTAL, s.214)
DAHMA: 1- Kulübe, baraka 2-Yeraltındaki iptidâî ev, ahır (ATL, s.55)
DAHMA ĖARALT: Ev yapmak, düzenlemek (ATL, s.55)
DALAAN: Sofa (TKTG, C.7, s.381)
DALAN: 1- Bînanın giriş yeri ve kapısı önündeki aralık ve küçük sofa (SA, C.1, s.425) 2- Sahanlık, antre 3-İki komşu ev arasındaki dar yol (ATL, s.56) 4-İç kapı (Çağ.L.,TD, C.1, s.188)
DALASA: İskele (YDS, C.1, s.249)
DAM: Ev, üstü örtülü yer, dam (14.yy.,TS, C.2, s.983)
DAMIZ: Ahır (AMS, s.141)
DAM OLUĞU: Saçak (Mısır Memlûkları, TKTG, C.3, s.5)

- DÂNİŞGÂH (f): Üniversite, okul (OTAL, s.197)
- DARABA: 1-Tahta vs.den duvar, bölme 2-Tahta kulübe, baraka (ATL, s.67)
- DÂRBÂM (f): Direk, kırış (OTAL, s.199)
- DARBAZA (f): Sokak kapısı (KS- C.1, s.296)
- DARIKANA: Eczane (KS, C.1, s.298)
- DARÎH (a): Mezar (OTAL, s.199)
- DARKÖY: Saraylar, köşkler (KS, C.1, s.298)
- DÂRUHÂNE (f): Eczane (OTAL, s.200)
- DÂR'US-SULEHA: Bkz. Hankâh (TSDK, s.96)
- DÂRÛLACEZE (a): Yoksullar yurdu (OTAL, s.200)
- DÂRÛLÂFIYE (a): Hastane (OTDTS, C.1, s.397)
- DÂRÛLÂMÂN (a): Korunulacak, sığınacak yer (OTAL, s.200)
- DÂRÛLBEDÂYÎ (a): Konservatuvar (OTAL, s.200)
- DÂRÛLEMÂRE (a): Hükümet konağı (OTAL, s.200)
- DÂRÛLESLİHA (a): Askerî müze, askerî ambar (OTDTS, C.1, s.397)
- DÂRÛLEYTAM (a): Yoksullar yurdu (OTAL, s.200)
- DÂRÛLFÜNUN (a): Üniversite (OTAL, s.200)
- DÂRÛLHADİS (a): Hadis okutulan medrese (OTAL, s.200)
- DÂRÛLHUFFAZ (a): Hafız yetiştiren okul (OTAL, s.200)
- DÂRÛLHÛFFAZ (a): Akıl hastanesi (AMS, s.141)
- DÂRÛLISTİHZÂR (a): Laboratuvar (OTAL, s.200)
- DÂRÛLTÂM (a): İmâret, yemekhane (OTDTS, C.1, s.399)
- DÂRÛLKURRÂ (a): Kur'an okuma ilmini ihtisas derecesinde öğreten okul (OTAL, s.200)
- DÂRÛLKÛTÛB (a): Kitapevi, kütüphane (OTAL, s.200)
- DÂRÛLMESÂÎ (a): Atölye (OTAL, s.200)
- DÂRÛLSIBYAN (a): Sibyan mektebi (AMS, s.14)
- DÂR'ÛL-UŞŞAK (a): Bkz.Hankâh (TSDK, s.96)
- DÂRÛRRAHA (a):Tabhane (An.Sel TŞİS, s.16)
- DÂRÛSSAADE (a): Saray (OTDTS, C.1, s.403)
- DÂRÛSSİHHA (f-a): Hastane (OTDTS, C.1, s.404)
- DÂRÛŞŞİFA (a): Hastane (SA, C.1, s.443)
- DÂRÛT-TAAM (a): Bkz.Hankâh (TSDK, s.96)
- DARÛT TALİM (a): Okul (ODİSM, s.63)
- DÂRÛZZİYAFE (a): Aşhâne, imâret (AMS, s.141)
- DAŞ: Taş (AT, s.122)
- DÂY (f): Duvar sırası (OTAL, s.202)
- DAYAK: Sütun (IKTG, C.3, s.23)
- DEBBÂĞHÂNE (a-f): Bkz.Dabağhâne (OTAL, s.202)

- DEBİRİSTÂN (f): Kalem odası, büro (OTAL, s.202)
- DEBİSTÂN (f): Okul (OTAL, s.202)
- DEBBOY: Silâh ve elbise ambarı (OTDTS, C.1, s.409)
- DEFTERHÂNE (a-f): Tapı ve kadastro dâiresi (AMS, s.143)
- DEFTER-İ HAKANİ: Tapu ve Kadaastro Müdürlüğü (MTGAV, s.181)
- DENHE MERMER: Yeşil mermer (RM, s.177)
- DEMNE (f): Fırın ve ocak bacası (OTAL, s.207)
- DERB (f): Su kapısı (TCHM, s.133)
- DERBÂR (f): 1-Kale ve saray kapılarının iç kısmı (OTDTS, C.1, s.424)
2-Padişah sarayı (ATL, s.60)
- DERBENT (f): Sınır boyunda bulunan küçük kale (OTDTS, C.1, s.425)
- DERGÂH (f): 1-Dervişlerin zikir ve ibâdet etmek için toplandıkları yer; tekke (SA, C.1, s.453) 2-Saray, saray önündeki büyük avlu, büyük kapı (TSAEB, s.510)
- DERGÂH-I ÂLİ: Osmanlı sarayı, padişah kapısı (EÇSI, C.4, s.312)
- DERİÇE (f): Pencere, küçük kapı, oyma kapı (OTAL, s.209)
- DERİMEVİ: Ağaçtan ve keçeden yapılan ev (SA, C.1, s.450)
- DERNE: Ayakkabı konulan yer (ATL, s.61)
- DERVANE: Damların üstüne çıkmak için açılır, kapanır camlı veya camsız pencere ve kapak (SA, C.1, s.455)
- DERVÂZE (f): Büyük kale ve şehir kapısı (OTDTS, C.1, s.428)
- DEVİR TAŞI: Kemer taşı (TİSÜD, s.135)
- DEVLETHÂNE (a-f): Hükümet konağı (TSDK, s.77)
- DEYECİK: Küçük baraka ve kulübe (ATL, s.61)
- DIDİM: Taş (Uyg.L.,ETL, s.25)
- DIŞRAK: Binanın temelinden itibaren sathını taştan ve dışarı çıkan kısmı (SA, C.1, s.462)
- DIVAR: Duvar (TİSÜD, s.133)
- DİÂM (a): Payanda, direk, destek (RM, s.148)
- DİÂMET (a): Bkz.Diâm (RM, s.148)
- DİK: Temel (Çag.L.,TD, C.1, s.840)
- DİKEÇ: Sütun (SA, C.1, s.463)
- DİVAL: Duvar (SA, C.1, s.471)
- DİVANHÂNE (f): 1-Hükümdarın taht salonu 2-Geniş sofa, hayat (AMS, s.152)
- DİVAR (f): Duvar (TD- C.1, s.198)
- DİZME: Balkon (TKTG, C.3, s.19)
- DÖLEÇ: Mahzen (TKTG, C.3, s.29)
- DÖLLEK: Koyunların kuzuladıkları yer; ahır (15.yy.,TS, C.2, s.1236)
- DÖRLEK: Sığır ahır (TKTG, C.3, s.34)

DÖRTLÜK: Dört arşın boyundaki direk (OTDTS, C.1, s.476)
DÖŞENEK: Zemine ince bir tabaka hâlinde dökülen sıva (SA, C.1, s.489)
DUBAL: Duvar, çit (KS, C.1, s.313)
DUDKEŞ: Baca (ATL, s.66)
DÜHENK (f): Hamamlarda döşeme taşları altındaki ateş ve duman yollarından dolaşarak geçen dumanların havaya çıkması için duvarlar içine yapılan ince baca delikleri (SA, C.1, s.497)
DÜKÖN (a): Dükân, mağaza (KS, C.1, s.315)
DÜNLÜK: Pencere (Gök.L.,TD, C.1, s.640)
DÜZEN: Ev, bark (16.yy.,TS, C.2, s.1364)
DÜZENEK: Plân (SA, C.1, s.499)

-E-

EB: Ev (Uyg.L.,TT, s.8)
EB BARK: Ev (TKGÇ, s.289)
EBEDGÂH (a-f): Mezar (OTAL, s.234)
EBEDHÂHE (a-f): 1-Helâ (OTDTS, C.1, s.502) 2-Mezar (OTAL, s.234)
EBRÂC (a): Kaleler, kale burçları (OTAL, s.236)
EBZÜN (a): Banyo; içinde yıkanılan küçük havuz (OTAL, s.238)
ECLİK: Küçük moloz taş (SA, C.1, s.503)
EDEBHÂNE (a-f): Helâ (OTAL, 241)
EFKERE:Evlerin önünde bulunan 1-3 dönüm genişliğinde etrafı duvarla çevrilmiş yer (SA, C.1, s.505)
EGME: 1-Kubbe, tonozlu tavan, kubbeli tavan 2-Kemer (An.Sel.,TKTG, C.3, s.17)
EĞME: Bina kemeri (DLT, TD, C.1, s.440)
EĞREK: 1-Misafir odası (TKTG, C.3, s.27) 2- Su toplanan yer (14.yy., TS, C.3, s.140)
EHENG: Kireç, harç (ATL, s.69)
ELENG (f): Kale, sur, sıper, duvar (OTAL, s.255)
ENBERE: Değirmende çarkı çeviren suyun toplanıp, sonra hızla aşağı döküldüğü havuz (ATL, s.70)
ENDERUN (f): Saray, mabeyn; Topkapı Sarayı'nın üçüncü kapısından sonra başlayan kısım (EÇSI, C.1, s.324) 2-Harem dâiresi (OTAL, s.265)
ENECEK: Merdivenin son basamağı (ATL, s.74)
EREK: İç kale (OTDTS, C.1, s.543)
ERK: İç kale, küçük hisar (ATL, s.71)
ERGÜ: Ev (Uyg.L.,ETL, s.28)
ERİKE (a): Üstü kubbeli veya sayvanlı set gibi yüksekçe yer (SA, C.1,

s.530)

ERİN: Çeşme (Çağ.L.,TD, C.1, s.181)

ERNA: Çeşme (Çağ. L., TD, C.1, s.181)

ERREHÂNE (f): Hızır (OTAL, s.273)

ERÛ: Ev (KM, s.172)

ESAS: Temel (RM, s.201)

ESİK: Kapı, eşik (KM, s.173)

ESİK ALDI: Avlu (KM, s.175)

EŞBU (f): Kömür, odun konulacak yer (OTAL, s.282)

EŞİK: 1- Ev kapısı (Harezmsâhlar, TKTG, C.3, s.47) 2-Saray , saray kapısı (Çağ.L.,TDA, s.98)

EŞKEB: İki kerestenin birbirine çapraz olarak bağlanması (OTDTS, C.1, s.560)

EŞME: Kuyu (ETT, s.291)

ETTUN (a): Hamam külhanı (OTAL, s.286)

EV: ev (Uyg.L.,TKGÇ, s.289)

EV BARK: Ev (TKGÇ, s.289)

EV OKU: Üzerine binanın çatısı oturtulan büyük direk (15.yy.,TS, C.3, s.1573)

EVSİN: Avcıların av beklemek için kırlarda yaptıkları kulübe (SA, C.1, s.576)

EVŞÛK: Tavana atılan ana direk (An.Sel., TKTG, C.3, s.17)

EV ÜSTÛ: Çatı (15.yy.,TS, C.3, s.1573)

-F-

FERHÂNE (f): Tüccar eşyası koymaya mahsus, birçok mağazaları olan, eski hanlar gibi geçitli ve iki tarafında dükkânlar bulunan ortası avlulu binalar (SA, C.1, s.583)

FEVKÂNÎ (a): Câmilerde, yan ve arka taraflarındaki revakların yukarisına yapılan uzun sofalar (SA, C.1, s.621)

FEVKÂNİYE (a): Bkz.Fevkâni (SA, C.1, s.621)

FIRN: Fırın (Zaz.L.,GUZKLÛA, s.17)

FİL AYAĞI: Kemer ve kubbe ağırlığının üzerine bindirildiği sütun veya çokgen dayanaklar (Osm.L.,GSTS, s.6)

-G-

ĞALA: 1-Kale, kule, burç 2-Hapishâne 3-Destek, dayanak 4-Şehir (ATL, s.78)

- ÇALABANI:** Balkon, cumba (ATL, s.78)
GALLEDÂN (a-f): Tahıl ambarı (OTAL, s.329)
GANAG: Konak (EUTS, s.80)
ÇANOY: Kanal, ark (ATL, s.80)
GASUN: Mezar (*Gök.L.*, TMT, s.10)
ÇAYMA: Büyük taş parçası (ATL, s.84)
GASİLHÂNE (a-f): Cenaze yıkanılan yer (BGİMT, s.24)
ÇAZAMAT: Hapishane, hücre (ATL, s.85)
ÇAZMA: Yeraltı kulübesi; sığınak (ATL, s.85)
GEC (f): Harç (AMS, s.191)
GECEV: Bağ ve tarlalara geceleme için yapılan kulübe (SA, C.2,s.626)
GEÇ: Kireç (TKTG, C.3, s.388)
GEÇEK: Küçük tahta köprü (SA, C.2, s.626)
GEDEĞİ: Sığır ahır (TKTG, C.3, s.34)
GEDEMEL: Ayakkabı çıkarılan yer (SA, C.2, s.628)
GEDEY: Üstü kapalı girinti yeri, divanhâne (SA, C.2, s.628)
GELER: Kayadan oyma gayri muntazam oda (SA, C.2, s.628)
ÇENBER: Sokaklara döşenen taş (ATL, s.86)
GER: Ev (TKTG, C.3, s.45)
GERGE: Çardak (TKTG, C.3, s.45)
GERMEN: Kale (AMS, s.196)
GEYSİLİK: Elbise ve çamaşır odası (SA, C.2, s.632)
GEZEMEÇ: Avlu kapısı (TKTG, C.3, s.51)
GEZEMEK: Balkon (TKTG, C.3, s.19)
ÇIRNA: Kurna, çeşme (ATL, s.89)
GİDEK: Üstü toprak örtülü düz damların kenarındaki duvar çıkıntısı (SA, C.2, s.632)
GİBS: Alçı (ATL, s.90)
GÖLMEC: Su bendi, su birikintisi (ATL, s.97)
GÖME: Sığır ahır (TKTG, C.3, s.34)
GÖMELE: Avcıların çalı çırpı veya taştan yaptıkları kulübe veya siper (15.yy.,Ts, C.3, s.1742)
GÖMELTE: Bkz.Gömele (15.yy.,TS, C.3, s.1742)
GÖRÜNÜŞ: Sarayın merasim salonu (*Kırım L.*,Ts, C.3, s.1783)
GÖZLEK: Rasathâne (SA, C.2, s.661)
GUR (a): Mezar (OTAL, s.351)
GURFE (a): Köşk, çardak, balkon, cumba(OTAL, s.351)
GURĞAN: Hisar, büyük ve yüksek duvar (ATL, s.94)
GURHÂNE(f): Türbe (AMS, s.287)
GÜLNÂK (f): Kale, hisar (OTAL, s.356)

GÜLVE (f): Fırın bacası (OTAL, s.356)

GÜN BET (f): 1-Tuğla ve harç ile yapılan kemer ve kubbe (OTDTS, C.1, s.689) 2-Kümbet 3-Üstü yuvarlak şekilde olan binâ veya çıkıntı (OTAL, s.357)

GÜNBEZ: Kümbet, türbe (ATL, s.98)

-H-

HABÂK (f): 1-Avlu 2-Ağıl (OTAL, s.361)

HÂBGÂH (f): Yatak odası (OTAL, s.363)

HACER (a): Taş (TD, C.1, s.264)

HACET PENCERESİ: Dua etmek için türbelerin duvarlarına açılan küçük pencere (OTDTS, C.1, s.695)

HADİKA: Mevsimlik veya günlük saray ve köşkler (Osm. L., KVK C.1, s.12.)

HAĞ: Mesken, yuva (YDS, C.1, s.358)

HALÂCA (f): Helâ (OTAL, s.377)

HALVET (a): 1-Hamamlarda yalnız bir kişinin yıkanmasına mahsus duvarla bölünmüş kapılı ve kurnalı kısım 2-Hamamlarda çok sıcak olan ve terlemeye mahsus bulunan kısım 3-İbâdet etmek için yalnız kalınan yer (SA, C.2, s.678)

HALVETGÂH (a-f): 1-İbâdet etmek için yalnız kalınan yer (OTDTS, C.1, s.714) 2- Eski evlerde odaların içinde küçük eyvanı andırır hücre (AMS, s.213)

HALVETSARAY (f): Hükümdarın özel dâiresi (AMS, s.213)

HAMAMCI DERZİ : Duvarların taş aralıklarının ketenli harç ile sıvanıp perdah edilmesi (OTDTS, C.1, s.718)

HAMAM-I İLÂHÎ: Tabii sıcak su hamamları; Kaplıca (Osm.L., İMÇM. s.534)

HAMBALA: Kiriş (ATL, s.99)

HANAY : 1- Salon, sofa, geniş oda 2- Yazlık ev (16.yy., TS, C.3, s.1898) 3- İki veya daha çok katlı ev (AMS, s.214)

HÂNE (f): Ev (OTAL, s.388)

HANKÂH (a): Târikata bağlı olanların merkez kabul ettikleri ve toplanıp ibadet yaptıkları dinî yapı (GSTS, s.14)

HANOT : Dükân (EEA, C.2, s.129)

HAPPAÇÇA: Küçük oda, ambar, kiler, ara perde (YDS, C.1, s.330)

HAPPAHÇA: Bkz: Happaçça (YDS, C.1, s.330)

HAPYA: Kapı (ÇS, s.30)

HARABAT: Meyhâne (AH, s.25)

- HÂRÂ (f): 1- Meneveşli mermer 2- Pek sert taş kaya (AMS, s.215)
- HARABIL: Karakol (YDS, C.1, s.333)
- HARÇLI BİTİŞGE: Duvarlara konulan kesme taşların harçla doldurulmuş olanları (SA, C.2, s.688)
- HAREM (a): Saray, konak ve evlerde kadınlar için ayrılmış kısım (HKSD, s.137)
- HAREMSERAY (a-f): 1-Harem dâiresi 2-Câmi içi (OTAL, s.393)
- HARPUŞTA (f): Bir duvarı yağmurdan korumak için, üst kısmına verilen iki yöne akıntılı biçim (GSTS, s.26)
- HASAĞ: Evin yanındaki arabalık, ahır, avlu, ağı (YDS, C.1, s.345)
- HASAĞRIMA: Ahır (YDS, C.1, s.346)
- HASAR: Duvar, çit (ATL, s.99)
- HÂTİBE (a): Odunluk (OTAL, s.406)
- HÂTİRE (a): Bir câmi veya türbe avlusundaki mezarlık, hazire (AMS, s.218)
- HAVLI: Avlu (16.yy., TS, C.3, s.1903)
- HAVLU: Avlu (DKK, s.186)
- HAVZ: Havuz (TD, C.1, s.296)
- HAYAD: Avlu (EÇS, C.2, s.477)
- HAYAT (a): Üstü ve üç tarafı kapalı, yalnız önü avluya açık oda (GSTS, s.37)
- HER: Toprak, yer (Zaz. L., GUZKLÛA, s.86)
- HEYET: Avlu; iç avlu (ATL, s.101)
- HİCİT: Kamış, ağaç dalları vs.den yapılan kulûbe (Zaz. L., GUZKLÛA, s.61)
- HİJ: Kıрма taş, çakıl taş (ATL, s.104)
- HİR: 1-Çakıl taşı (ATL, s.104) 2- Toprak (Zaz.L., GUZKLÛA, s.86)
- HİŞT: Kerpiç, tuğla (TB, s.89)
- HİÇ: Ufak taş, çakıl (Zaz. L., GUZKLÛA, s.21)
- HİSARPEÇE (a): 1-Kale kapılarını savunmak için ön tarafa yapılan küçük kale (AMS, s.226) 2-Mazgal deliği, siperli sur, kule (OTDTS, C.2, s.844)
- HOLLOĞDS: Duvardaki kereste, tahta perde (YDS, C.1, s.374)
- HOLLOROĞN: Yeraltı yolu, geçit, kanal, hendek (YDS, C.1, s.374)
- HONUK: Konak (YDS, C.1, s.382)
- HORALDE: Bina (ÇS, s.48)
- HORUÇ: Ark (YDS, C.1, s.392)
- HORUM: Deve ahır (TKTG, C.3, s.35)
- HORUN: Bkz.Horum (TKTG, C.3, s.35)
- HOSPOH: 1-Evlere veya ambarlara bitişik olarak ilâve edilen küçük

bina, mahzen, kiler, ahır 2-Oda 3-Mağara (YDS, C.1, s.393)
HOTON: Ahır, ağıl (YDS, C.1, s.395)
HÖREKHANA: Mutfak (ATL, s.105)
HUDÂHÂNE (f): Mâbetlerin içindeki mukaddes makam (SA, C.2, s.761)
HUZME (a): Birbirlerine bağlanarak demet hâline gelmiş sütunlar (SA, C.2, s.761)
HÛME: Tahta perde (ÇS, s.51)
HÛNKÂR MAHFİLİ (f-a): Câmilerde padişahların namaz kılmaları için özel kapısı ve merdiveni olan, parmaklıklı, yüksekçe yer (EÇSİ, C.1, s.326)

-I-

İLAH: Kiriş, bent (YDS, C.1, s.410)
İLGİN: İlca (17.yy., TS, C.3, s.1941)
İLİCAK SU: Hamam, kaplıca (14.yy., TS, C.3, s.1942)
İLİ SU: Hamam (TKTG, C.3, s.108)
İLİSU: Hamam, kaplıca (14.yy., TS, C.3, s.1942)
İSİCAK: Hamam (16.yy., TS, C.3, s.1974)
İSİ DAM: Hamam (TKTG, C.3, s.107)
İSİĞ BULAG: İlca (Harezmsâhlar, TKTG, C.3, s.138)
İSİK: Hamam (TKTG, C.3, s.107)
İSLAHHÂNE (a-f): Sanat okulu (OTDTS, C.3, s.5)
İSPAĞNYA: Yatak odası (YDS, C.1, s.424)
İSPAĞS: Manastır (YDS, C.1, s.424)
İSSİCAK: 1-Hamam 2-Sıcaklık (16.yy., TS, C.3, s.1974)
İSSİ DAM: Hamam (Osm.L., TD, C.1, s.276)
İSTABL (a): Ahır (OTAL, s.474)
İŞİK: Kapı (Uyg.-Kaz.-Çağ.L., TD, C.1, s.142)
İTİĞS: Yuvarlak ağaç gövdelerinden yapılan kiler veya mezarın içini kaplayan duvar (YDS, C.1, s.127)

Devamı Var

KUR'ÂN-I KERİMİN FAZİLETLERİ

Uz. Zeki YILDIRIM

Kur'an-ı Kerim Allah Kelâmıdır. O, dertlere deva, pashı kalplere cıla, hastalara şifa, ders almak isteyenlere öğüt ve kulluk yapanlara da tükenmeyen feyiz kaynağıdır. Her zaman hak dâvâ için hidâyet rehberidir. İfadesinden daha güzel, tilâvetinden daha tatlı bir kitap yoktur.

Yer yüzünde en çok okunan, en çok ezberlenen ve her çağa pencere açan bir kitaptır. Koyduğu teşhis ve getirdiği çözüm şekliyle bütün insanlığın rehberidir.

Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim hakkında şöyle buyuruyor: " *Bu Kur'ân insanlar için bir beyandır, -fenalıktan - sakınanlar için de bir hidâyet, bir öğüttür*"¹.

Diğer âyette: " *Bu öyle bir kitaptır ki, kendisinin -Allah katından gönderilmiş olduğunda- hiç bir şüphe yoktur. O takvâ sahipleri için doğru yolun tâ kendisidir*"² buyurmaktadır.

Peygamber (S.A.V.) efendimizin de Kur'ân'ın faziletleri hakkında bir çok hadis-i şerifleri vardır. Birkaçının meâlini zikrederim :

1) "Kur'ân, Allah'tan başka, herşeyden faziletlidir. Kur'ân'ın diğer sözlere üstünlüğü, Aziz ve Celil olan Allah'ın yarattıklarına üstünlüğü gibidir"³.

¹ Âl-i İmran, 138.

² Bakara, 2.

³ Tirmizî, Fedâilü'l-Kur'ân, V, 184; Zerkeşi, el-Burhan, I, 433; Aynü Umdetü'l-Kari, XIX, 43.

2) "Gönlünde ve kalbinde Kur'an'dan bir şey bulunmayan kimse âdeta harap olmuş bir ev gibidir"⁴.

3) "Kur'an Allah'a semalardan, arzdan ve onların içerisinde bulunan her şeyden daha sevimlidir"⁵.

4) "Her kim evvelkilerin ve sonrakilerin ilmini isterse, Kur'an-ı tedkik etsin, araştırsın"⁶.

5) "Kur'an, bir ucu Allah'ın, diğer ucu da sizin elinizde bulunan bir iptir. O'na sınıksız tutunursanız, ondan sonra ebedi olarak sapmaz ve yok olmazsınız"⁷.

6) "Kim Kur'an'a saygı gösterirse, Allah'a saygı göstermiş olur. Kim de Kur'an'a saygı göstermezse, Allah'ın hakkını küçümsemiştir"⁸.

7) "Evlerinizi namaz ve Kur'an tilâvetiyle nurlandırınız"⁹.

8) "Kur'an şefaate edicidir, şefaati kabul edilendir. Şerefli ve tasdik edicidir. Kim O'nu önder edinirse, Kur'an onu cennete götürür, her kim de O'nu arkasına atacak olursa, Kur'an onu cehenneme gönderir"¹⁰ buyurmaktadır.

Kur'an'ın faziletleri hakkında bunlardan başka daha birçok hadisler vardır.

⁴ Suyutî, Camî'u's-Sağîr, I, 84; Tirmizî, Fedâilü'l-Kur'an, V, 177; Riyazü's-Salihin, II, 343.

⁵ Suyutî, el-İtkan, II, 101.

⁶ Zerkeşî, el-Burhân, I, 454.

⁷ Suyutî, el-İtkan, I, 102.

⁸ Muhammed Mekki, Nihâyetü Kavli'l-Mu'âd, s.251.

⁹ Muhammed Mekki, a.g.e., 252.

¹⁰ Aclunî, Keşfu'l-Hafa, II, 95.

MUCİZELER ARASINDA KUR'ÂN'IN YERİ VE ÜSTÜNLÜĞÜ

Kur'ân'ı Kerîm, sevgili Peygamberimizin (S.A.V.) en büyük ve ebedî mucizesidir. O hem lafız olarak ve hem de mânâ itibarıyla mucizedir. Dünya ve ahirette geçmiş peygamberlere karşı iftihar vesilesidir. Nitekim Buhârî'nin rivâyetinde Peygamberimiz (S.A.V.) şöyle buyurmuştur : *"Hiçbir peygamber yoktur ki, beşerin kendisine inanmasına vesile teşkil eden bir mucize verilmiş olmasın. Şüphesiz ki bana verilen -en büyük- harika, Allah'ın bana vahyettiği Kur'ân'dır. Umarım ki, ben kıyamet gününde bütün peygamberlerin ümmeti en kalabalık olanı olayım"*¹¹.

Her peygambere, yaşadıkları devirlere göre fevkalâdelik arz eden ve çağdaşlarınca, alışılmışın dışında kabul edilen bir takım mucizeler verilmiştir. Meselâ, Hz. Musa (A.S.) nın, büyük bir ejderha haline gelen "asâ" mucizesi, yahudiler zamanında revaçta bulunan sihribazlığı bir anda silip götürmüştür. Hz. İsa (A.S.) zamanında da tıp ilmi çok ilerlemişti. Bu yüzden Yüce Allah, Hz. İsa'ya; *"öüleri diriltme, körleri, sağrıları ve dilsizleri iyileştirme"* mucizesi vermişti. O da bu husustaki mucizeleri ile Hak davasını isbat ediyordu.

Hz. Muhammed (S.A.V.) zamanında yaygın ve herkesin ilgilendiği alan ise, edebiyat idi. Panayıralarda yarışan şitirler dillere destan olmuştu. Toplum, edebiyat ve ediplerden başkasına kulak asmıyordu. Bu sebeple Yüce Allah Hz. Peygamber (S.A.V.) 'e Kur'ân mucizesini verdi. Kur'ân fesahât, belâgat, gönüllere nüfûz etme ve diğer i'caz yönleri ile kısa zamanda herkesi hayrete düşürdü. Çünkü Kur'ân herkese meydan okumuştı: *"De ki, Andolsun ki eğer insanlar ve cinler şu Kur'ân'ın benzerini getirebilmeleri için bir araya gelseler ve birbirlerine de yardımcı olsalar, yine de O'nun benzerini getiremezler"*¹². Hûd sûresinde ise: *"Eğer inanmıyorsanız Kur'ân'a benzer on sûre getiriniz"*¹³ denilmiştir. Kur'ân, bu teklifin ardından

¹¹ Kâmil Miras, Tecrid-1 Şarih Tercemesi, XI, 226.

¹² İsrâ, 88.

¹³ Hûd, 13.

muhataplarına daha da kolaylık göstererek mucize oluşunu şu şekilde haykırır: *"Eğer kulumuz -Muhammed'e- indirdiğimiz Kur'an'ın Allah katından geldiğinden şüphe ediyorsanız, haydi O'nun benzerinden bir sûre getiriniz. Allah'tan başka şahitlerinizi de yardıma çağırınız. Eğer iddianızda doğru insanlar isentiz -haydi bakalım yapınız-"*¹⁴.

Faziletli büyük olan Kur'an'-ı Kerim, devrin ediplerini, şairlerini, alimlerini müsabakaya çağırdı. Kur'an'ın tamamının yahut kısa bir süresinin, hiç olmazsa bir âyetinin benzerini getiriniz demişti. İşte o zaman şairleri Kâbe duvarına asılan meşhur şairler, Kur'an'ın emsalsiz üslûbu karşısında şiirlerini Kâbe duvarından indirmiş, O'nun fazilet ve üstünlüğünü kabul etmişlerdir. Netice itibariyle Kur'an bütün hasımlarını susturmuştu. Bu cümleden olarak gerek insanlardan ve gerekse cinlerden bir kısmı Kur'an-ı Kerimi dinledikten sonra hemen müslüman oluyorlardı..

Öte yandan Kur'an'ın mucize olma vasfı kıyamete kadar devam edecektir. Çünkü Yüce Allah Hicr sûresi dokuzuncu âyette: *"Kur'an-ı biz indirdik, O'nun koruyucusu da şüphesiz ki yine biziz"* buyurmaktadır.

İşte biz böylesine şerefli ve böylesine mukaddes bir kitaba sahibiz. Elbetteki bu kitabı okumanın, pek çok sevab ve fazileti vardır. Bu sebeptendir ki başta Peygamberimiz olmak üzere, bütün müslümanlar Kur'an'ın öğretilmesine çok büyük önem vermişlerdir.

Yukarıda da belirtildiği üzere, Kur'an'ın öğretim ve uygulaması Hz.Peygamber (S.A.V.) tarafından başlatılmıştır. Parça parça inen âyetleri bizzatı kendisi hem öğretir hem de yazdırırdı. Kur'an'ı, bu şekilde Hz.Peygamber'den öğrenen bazı sahabiler meşhur olmuşlardır. Sahabilerden birçoğu Kur'an'ı ezberliyorlardı. Bu hususda Peygamberimiz şöyle buyurdu: *"Kur'an'ı şu dört kimseden alınız: Abdullah İbn Mesud'dan, Salim'den, Muaz b.Cebel'den ve Übeyy İbn*

¹⁴ Bakara, 23.

*Ka'b'dan*¹⁵. Bu zatlardan başka Kur'an okumasıyla meşhur olmuş sahabiler de vardır. İşte bu meşhur hafız sahabiler, Peygamber mescidinin arka tarafındaki seki gibi yüksekçe bir eyvan olan "*Suffa*" da muhacir müslümanlara Kur'an öğretip, ezberlettirirlerdi. Burada yetişen sahabiler Kur'an öğretmeni olarak çeşitli belde ve kabilelere gönderilirdi. Kur'an'ın çok kısa zamanda her tarafa yayılması muhakkak ki bu güzide şahıslar vasıtasıyla olmuştur. "*Suffa ehli*" olarak bilinen bu kişiler başka hiçbir şeyle meşgul olmazlardı. Onların iâşe ve geçimlerini Peygamber Efendimiz ve zengin sahabiler temin ederlerdi¹⁶. Bu sebeple, Kur'an okumak ve başkalarına öğretmek büyük bir ibadettir. Hem de Allah katında ecir ve sevabı en yüksek olan bir ibadettir. Hz.Peygamber (S.A.V.), Cebrail (A.S.) dan öğrendiği şekilde arkadaşlarına da öğretirlerdi. Meşhur hafızlardan Abdullah İbn Mesud şöyle demiştir: "*Vallahtı ben Resûlullah'ın ağzundan yetmiş kadar sûre öğrendim*" Aynı zat Kur'an öğretiminin fazileti hakkında şu sözü söylemiştir: "*Kur'an'ı benden iyi bilen birisini duysaydım, muhakkak O'na gider öğreirdim*"¹⁷. İbn Mesud bu sözleri iftihar için değil; kendisine İhsan edilen nimetin şerefini yad etmek için söylemiştir.

Sahabeden başlayarak bugüne kadar devam eden Kur'an'ı öğrenme ve öğretme aşk ve cehdinin sebebi nedir ? Bugün ülkemizde ve diğer ülkelerde Kur'an öğretimine hizmet eden binlerce müessese vardır. Bunun en büyük sebebi hiç şüphesiz, bu husustaki Allah Resûlü'nün teşvik edici beyanlarıdır. Konu ile ilgili hadis meallerini arz edelim:

1) "*Ey Ebu Zer, Allah'ın kitabından bir âyet öğrenmek için sabahleyin evden çıkman, senin için yüz rek'at namaz kılmandan daha hayırlıdır*"¹⁸.

2) "*Ümmetimin ibadetinin en faziletlisi Kur'an okumaktır*"¹⁹.

¹⁵ Buhari, Fedaiü'l-Kur'an, VI, 229.

¹⁶ Mehmet Sofuoğlu, Sahih-i Müslim Tercemesi, IV, 370.

¹⁷ Kamil Miras, Tecrid-i Sarih Tercemesi, II, 232.

¹⁸ İbnü'l-Mâce, Sünen, I, 79.

¹⁹ Suyûtî, el-İtkan, II, 102; Camiu's-Sağır, I, 50.

3) "Allah Tealâ'nın kitabından bir sûreyi okuyarak yatağa yatan bir müslümâna, Allah vekil olarak bir melek gönderir. Melek o kimseyi muhafaza eder, uyandı kalkıncaya kadar ona, eza edecek bir şey yaklaşamaz"²⁰.

Buharî ve Müslim'in birlikte rivâyet ettikleri hadîsten anlıyoruz ki, gıpta edilecek insanların başında gece gündüz Kur'ân okuyanlar gelmektedir²¹. Çünkü Kur'ân'ın her harfine on sevab verileceği beyan edilmiştir²². Diğer bir hadîste ise Kur'ân okuyanların huzur ve sükûna kavuşacağı, kalblerinin ferahlayacağı da Hz.Peygamber (S.A.V.) tarafından bildirilmiştir²³.

Yukarıda söylenilenlere bakıp, önemli olanın sadece Kur'ân okumak olduğunu zannetmek te yanlışdır. Kur'ân sadece okunmak için nazil olmamıştır. Evet Kur'ân'ı okumak en büyük ibadettir. Ama okuduğumuz âyeti anlamaya çalışmak ta önemlidir. Kur'ân'ı okumak, yüce manasını düşünmek ve O'nun emriyle amel etmek en büyük idealimiz olmalıdır. Nitekim Muhammed Sûresinin yirmi dördüncü âyetinde bu husus gayet veciz bir şekilde ifade edilmektedir: "*Kur'ân'ı tıyden iyiye anlayıp Hakkı tanımazlar mı ? Daha doğrusu onların kalbleri üzerinde kilitler vardır*". Demek ki Kur'ân bizleri kendisi üzerinde araştırma yapmaya; O'ndaki ilahî maksatların neler olduğunu düşünmeye davet ediyor. Geçmişte yaşamış olan ümmet ve insanlardan ibret almamızı istiyor.

İslâm Dininde Kur'ân'ın tamamını ezberletmek veya öğretmek farz-ı kifayedir. Yine Kur'ân'ın okuma kaidelerinin -tecvidin- öğrenilmesi de farz-ı kifayedir. Namazın sahih ve catz olmasını temin edecek kadar ezberlemek ve öğrenmek ise farz-ı ayındır²⁴. Buna göre her müslüman bir iki sûreyi hatasız ezberlemek mecburiyetindedir.

²⁰ Tirmizî, Deâvat, V, 476.

²¹ Mehmet Sofuoğlu, Sahih-1 Müslim Tercemesi, IV, 392.

²² Zerkani, Menâhilü'l-Irfân, I, 307.

²³ Buharî, Fedâilü'l-Kur'ân, VI, 234.

²⁴ İbn Abkîn, I, 538; Celaleddin Karakılıç, Tecvid İlmî, s.18.

Yazımızı aşağıdaki hadis mealleriyle bitirelim :

- 1) "Sızın en hayrlınız, Kur'an'ı öğrenen ve öğretendir"²⁵.
- 2) "Ümmetimin en şerefli, Kur'an'ı ezberleyenlerdir"²⁶.
- 3) "Evlâdına Kur'an öğretene, kıyamet günü bir tac gtydirilir"²⁷.

²⁵ H.Hüsnü Erdem, Riyazü's-Salihîn, II, 339; Ebu Davud, Sünen, II,70; İbni Mace, Sünen, I, 77.

²⁶ Aclunî, Keşfu'l-Hafa, I, 29; Suyûtî, Camiu's-Sağır, I, 42.

²⁷ Suyûtî, el-İtkan, II, 103.

KİTAP TANITMA

Doç. Dr. Süleyman TULUCU

Doğuştan Günümüze BÜYÜK İSLÂM TARİHİ, c.I, ilmi müşavir ve redaktör : Prof.Dr. Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İstanbul 1986, 621 s.

Son yıllarda Türkiye'de İslâm tarihi sahasında, kısa olsun, geniş olsun, ilk defa olarak veya mükerreren birçok eserlerin neşredildiğini görmekteyiz (bu eserlerden bazıları şunlardır: 1- C. Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi I*, çev.Neşet Çağatay, Ankara 1954, 2.baskı, Ankara 1964; 2- İsmâil Hâmi Dânişmend, *İzahlı İslâm Tarihi Kronolojisi I*, İstanbul 1960; 3- J.Wellhausen, *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*, çev. Fikret İşıltan, İstanbul 1960; 4-S.F.Mahmud, *İslâm Tarihi*, çev.A.Kevenoglu-Ayhan Sümer, İstanbul 1962, 2.baskı, İstanbul 1973; 5- J.Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev.Fikret İşıltan, Ankara 1963; 6-Zuhuri Danişman, *Büyük İslâm Tarihi*, 3 c., İstanbul 1967; 7-Bahriye Üçok, *İslâmdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler* (Hicri 7-11. yıllar), Ankara 1967, 2.baskı, İstanbul 1982; 8- Bahriye Üçok, *İslâm Tarihi, Emeviler-Abbâsiler*, Ankara 1968, 2.baskı, Ankara 1983; 9- T.W.Arnold, *İntişar-ı İslâm Tarihi*, Türkçesi: Hasan Gündüzler, Ankara 1971; 10- Hüseyin G.Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara 1971, 2.baskı, Ankara 1982; 11- Neşet Çağatay, *100 Soruda İslâm Tarihi*, İstanbul 1972; 12- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Ziya Nur, *İslâm Tarihi-Hz.Peygamber'den Zamanımıza Kadar*, İstanbul 1974, 2.baskı, İstanbul 1982; 13- Namık Kemal, *Büyük İslâm Tarihi*, dilimize uygulayan: İhsan İlgar, İstanbul 1975; 14- Abdurrahim Zapsu, *Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1976; 15- Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmîyet ve Türkler*, İstanbul 1976; 16- Mevlânâ Şibli, *Asr-ı Saadet (İslâm Tarihi)*, c.I-V trc.Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1977-78; 17- Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev.Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1979; 18- Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. I-II, çev.Salih Tuğ, İstanbul 1980; 19- Phillip K.Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*, c.I-IV, çev.Salih Tuğ, İstanbul 1980-81; 20- Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, c. I-II, İstanbul 1981; 21- M.Âsım Köksal, *İslâm Tarihi-*

H.z. Muhammed (A.S.) ve İslâmiyet, c. I-XII, İstanbul 1981; 22- Robert Mantran, *İslâmın Yayılış Tarihi* (VII-XI. Yüzyıllar), çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara 1981; 23- Hayatı Ölkü, *İslâm Tarihi*, 6. baskı, İstanbul 1982; 24- Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982; 25- Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi, Târih-i Dîn-i İslâm*, sad. Ahmed Lütfi Kazancı-Osman Kazancı, İstanbul 1983; 26- Nuri Önlü, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi, Başlangıcından 1918'e*, İstanbul 1984; 27- Yılmaz Boyunağa, *Tebliğinden Günümüze Kadar İslâm Tarihi*, İstanbul 1985; 28- *İslâm Tarihi, Siret-i İbn-i Hışam Tercemesi*, c. I-IV, trc. Hasan Ege, İstanbul 1985; 29- Hasan İbrahim Hasan, *Styasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, c. I-VI, trc. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş, İstanbul 1985-86; 30- *İslâm Tarihi*, c. I-IV, İstanbul 1985-86; 31- İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi* c. I-XII, çev. Ahmet Ağırakça v.b., redaktör: Doç. Dr. Mertol Tulum, İstanbul 1985-87; 32- W. Montgomery Watt, *H.z. Muhammed Mekke'de*, çev. Ramî Ayas-Azmi Yüksel, Ankara 1986; 33- Zekeriya Kitapçı, *Yeni İslâm Tarihi ve Türkistan*, İstanbul 1986; 34- Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, c. I-IV, İstanbul 1986-87; 35- Zekeriya Kitapçı, *Türkistanda İslâmiyet ve Türkler*, Konya 1988; 36- P.M.Holt v.b., *İslâm Tarihi, Kültür ve Medeniyeti*, çev. Hamdi Aktaş v.b., I-IV, İstanbul 1988-1989). Bu tür eserlerin son zamanlarda çoğalması Türk okuyucusunun İslâm tarihine duyduğu alâkayı göstermektedir.

Çeşitli üniversitelerimize mensup ilim adamları tarafından hazırlanan, I. cildini (2-14. ciltler de neşredilmiş bulunmaktadır; İstanbul 1986-89) tanıttığımız bu eser, "Takdim" yazısında (s.8) ifade edildiği üzere, 14 cilt olarak planlanmış olup, şu genel şablon içerisine yerleşmiştir: 1- *H.z. Muhammed (S.A.V.) Devri*, 2- *Hulefâ-i Râşidin ve Emeviler Devri*, 3- *Abbasiler*, 4- *Endülüs Emevileri*, 5- *Abbasiler Devrindeki İslâm Devletleri*, 6- *İlk Müslüman Türk Devletleri*, 7- *Selçuklular*, 8- *Anadolu Türk Devletleri*, 9- *Asya'daki Türk-İslâm Devletleri*, 10- *Osmanlılar I*, 11- *Osmanlılar II*, 12- *Osmanlılar III*, 13- *Çağdaş İslâm Devletleri*, 14- *İslâm Medeniyeti Müesseseleri*.

Eserde yer alan ana başlıklar şöyledir:

Takdim (s.7), Önsöz (s.11), İçindekler (s.15), Tarih Notları (s.21), **BİRİNCİ BÖLÜM: İSLÂM ÖNCESİ ARAP HAYATI**, 1- Genel Değerlendirme (s.103), 2-Bölge ve İnsan Unsuru (s. 105), 3- Arapların İslâm Öncesi Styasî Tarihi (s.111), 4- Araplarda İktisadî Hayat ve

Kureyş'in Ticarî Faaliyetleri (s. 140), 5- İslâm'dan Önce Sosyal Hayat (s.160); İKİNCİ BÖLÜM : HZ. MUHAMMED (S.A.V.)'İN PEYGAMBERLİĞİ, 1- Peygamberliğinden Önce Hz.Muhammed (s.187), 2- Sıyer (s.195), 3- Kur'ân ve Hz.Muhammed'in Peygamberliği (s.200), 4- Mucize (s.225), 5- İsrâ ve Mirac (s.235); ÜÇÜNCÜ BÖLÜM : İSLÂM MEDİNE'DE, 1- İslâm'ın Medine'ye Girişi ve Bunu Hazırlayan Sebepler (s.247), 2- Hicret (s.251), 3- Hz.Muhammed'in Medine'deki Sosyal Hayatı (s.259), 4- Davetçi Olarak Resûlullah (S.A.V.) (s.288), 5- Hz.Muhammed'in Aile Hayatı (s.312), 6- Hz.Muhammed'in Ashabına Karşı Davranışları (s.347), 7- Hz.Muhammed'in Dinî, Ahlâkî ve Sosyal Alandaki Öğretim ve Eğitimi (s.353), 8- Hz.Muhammed (S.A.V.) ve Münafıklar (s.401), 9- Hz.Muhammed ve Hristiyanlar (s.408), 10- Müslümanlar ve Yahudiler (s.413); DÖRDÜNCÜ BÖLÜM : İSLÂM VE SAVAŞ (s.425), 1- Yapılan Savaşlarla Ekonomik Durumun Münasebeti (s.439), 2- Gazveler ve Seriyeler (s.444); BEŞİNCİ BÖLÜM : DAVET'İN TAMAMLANMASI (s.537), 1- Veda Haccı (s.538), 2- Hz.Peygamber'in Hastalığı ve Vefatı (s.545), 3- Hz.Peygamber'in Şahsiyeti (s.551), 4- İslâmî Davet ve Fikrî Temelleri (s.554), İndeks (s.575), Bibliyografya (s.603), Kronoloji (s.619).

"Çağ Yayınları" imzası ile çıkan "Takdim " yazısında (s.10) şöyle denmektedir: "Çağ Yayınları **Doğuştan Günümüze BÜYÜK İSLÂM TARİHİ**'nin bu ilk cildini size ulaştırmaktan ve ilim âleminin tetkikine sunmaktan mutludur. Her türlü ilmi değerlendirmeden faydalanılacağını ve bunun esere bir katkı olarak kabul edileceğini belirtmek isteriz." Bu samimi ifadelerden cesaret alarak, kitapta yer alan, görebildiğimiz bazı baskı yanlışlarına ve diğer hatâlara işaret edeceğiz:

Dozi (s.11), Dozy; Hüseyin Yalçın (s.11), Hüseyin Câhid (Yalçın); C.Brockelmann (s.12), C.Brockelmann; *Tarîhu'l-İslâmî ve'l-Hadâratü'l-İslâmiyye* (s.13), *et-Târîhu'l-İslâmî ve'l-Hadâratü'l-İslâmiyye*; Sahadaki (s.18), Alandaki; sölerini (s.43), sözlerini; ...*İtmen Zemmi't-Tarîh* (s.47 dipnot)...*İtmen Zemmi't-Târîh*; Talhâ (s.51,133,168,204, 205,206,250,260,261,372,387,395,426,461,463,473,478,510,511,522, 531,549,598İndeks),Talha;...*Siyâstıyyi* (s.69), ...*Siyâstıyye*,...*Resâlu'l-Arab*...(s.69), ...*Resâli'l-Arab*..., ...*fi Usûri*...(s.69), ...*fi'l-Usûri*...; İbn Cureyh (s.70,587 İndeks), İbn Cureyc; İbn Havkel (s.70,587 İndeks, 611 Bİbl.), İbn Havkal; el-Kelbi (s.71,173,588 İndeks), İbnü'l-Kelbi; *İkdu'l-Ferid* (s.71,119 dipnot, 161 dipnot, 477 dipnot, 569 dipnot),

el-Ikdu'l-Ferid; Ahkâmu's-Sultanıyye (s.71,614 Bıbl.), *el-Ahkâmu's-Sultanıyye; ...ve'n-Nihâl* (s.71,611 Bıbl., 616 Bıbl.), *...ve'n-Nihal; ...ve'l-Hadâratı'l-Arabıyye; (s. 72,613 Bıbl.),...ve'l-Hadâratü'l-Arabıyye; Hasan İbrahim (s.72), Hasan İbrahim Hasan; Tarihu's-Sıyasî ...*(s.72), *et-Târihu's-Sıyâsî...; ...Tarihu'l-İslâmî...*(s.72), *...Târihi'l-İslâmî...; The Breaching...*(s.72), *The Preaching...; Margoloth (s.72,590 İndeks), Margolouth; Rhuda Baksh (s.72,595 İndeks), Khuda Bakhsh; Tuleyhâ... (s.74,566,598 İndeks), Tuleyha...; Müseyleme...*(s.74,391,517,545,593 İndeks), *Müseylme...; eş-Şeytana* (s.81), *es-Saydene (es-Saydele); el-Muntazar (s.85),el-Muntazam; Goetting (s.89,584 İndeks), Göttingen; Slane (s.89,596 İndeks), de Slane; ...Tangrıverdi (s.90,581 İndeks), ...İbn Tagrıbirdi; Lucknovv (s.92), Lucknow; Vafıyâtü'l-Aslâf ve Tahtıyâtü'l-Ahlâf (s.94), Vefıyyetü'l-Eslâf ve Tahtıyyetü'l-Ahlâf; ...Ehle'l-Zaman (s.96), ...Ehl'z-Zamân; üçüncü Ahmed (s.96), III.Ahmed; Zucknow (s.97,601 İndeks), Lucknow; ...İlmü'd-Din el-Bulukkinî (s.97,597 İndeks), ...Alemü'd-Din el-Bulkini; intikal (s.97), intihal; Kâhtaniler (s.107,114,588 İndeks), Kahtâniler; İmru'l-Kays (s.113,587 İndeks), İmru'u'l-Kays; Seylü'l-Arim (s.116,124,596 İndeks), Seylü'l-Arim; ...İ'd-Duvel'l-Arabıyyi (s.117 dipnot, 613 Bıbl.), ...İ'd-Duvel'l-Arabıyye; el-Hayâtü'l-Arabıyyat mine's-Şırl'l-Câhiliyye (s.118 dipnot, 609 Bıbl.),el-Hayâtü'l-Arabıyye mine's-Şırl'l-Câhili; Brokelmann (s.119 dipnot, 123 dipnot), Brockelmann; Balmira (s.122,578 İndeks), Palmira; Cädü'l-Mevlâ (s.124 dipnot, 125 dipnot, 161 dipnot, 605 Bıbl.), Cade'l-Mevlâ; Haverenk (s.126,585 İndeks), Havarnak; Ravzu'l-Unüf (s.138 dipnot, 615 Bıbl.), er-Ravzu'l-Unuf; Dubai (s.141,142,581 İndeks), Debâ; Habâşe (s.142,584 İndeks), Hubâşe; ...ed-Dassûki (s.145 dipnot, 155, 156 dipnot, 606 Bıbl.), ...ed-Desûki; ...İnde'l-Arabs (s.145 dipnot, 156 dipnot, 606 Bıbl.),...İnde'l-Arab; Sâluklar (s.146-151,596 İndeks), Su'lûklar; Ebû'l-Tamhan ...*(s.147,581 İndeks), Ebu't-Tamahân...; Şunefra (s.147,597 İndeks), Şenferâ ; ... es-Silke (s.147,597 İndeks), ... Süleke ; Hâtem ...(s.149,151,152,154,155,167,168,409,410,411,585 İndeks), Hâtım...; İbnu's-Sekit (s.151,587 İndeks), İbnu's-Sikkit; Hutay'a (s.152,153,586 İndeks), Hutay'e; Harem b. Sinân el-Murrin'in (s.153,585 İndeks), Herim b.Sinân el-Murri'nin; ...el-Cu'di (s.153,593 İndeks), ...el-Ca'di; el-Mukâнна...(s.154,592 İndeks), el-Mukanna'...; Zu'l-İsba'l-Advâni (s.154,601 İndeks), Zu'l-İsba' el-Advâni; Hurnak (s.157,586 İndeks), Havarnak; Micenne (s.164,224,591 İndeks), Mecenne; Muhelnel ...(s.167,592 İndeks), Muhelhil...; Hazafe (s.169), Hazfe; ...Ma'dikerb

(s.169,577 İndeks), ...Ma'dikerib; Williams...(s.170, 600 İndeks), William...; ...İslâmiyyi (s.175 dipnot),...İslâmiyye; Kays b. Musâide... (s.176,588 İndeks), Kuss b.Sâide...; Nehm (s.180,593 İndeks),Nühm; Ezd es-Surât (s. 180, 583 İndeks), Ezdû's-Serât; Subale (s. 180,596 İndeks), Tebâle; ...Hacer (s.180,587 İndeks), ...Hucr; Amr b. Gûlsûm (s.182,577 İndeks), Amr b. Kûlsûm; Mûhelhel (s.182,593 İndeks), Mûhelhil; Etbeu't-Tâbîin (s.197,583 İndeks), Etbâu't-Tâbîin; Utban...(s.256, 261,599 İndeks), Itbân...; Kaş'am (s.261,588 İndeks), Has'am; Hufeyyâ (s.266,586 İndeks), Hafyâ; ...Ensetu'l-Hucre...(s.266 dipnot, 614 Bibl.), ...Enseti'l-Hucre...; Usayd...(s.298,533,599 İndeks), Useyd...; Selâm b. Mişkan (s.321,596 İndeks), Sellâm b. Mişkem; Gamûs (s.321,583 İndeks), Gumûd; Hâkim b. Huzâm (s.345,584 İndeks), Hakîm b. Hızâm; ...el-Duşna (s.351,601 İndeks), ...ed-Desinne; ...el-Kettabî (s.372 dipnot, 612 Bibl.), ...el-Kettânî; ...es-Samme (s.375,471,585 İndeks), ...es-Summe; ...Usaybiya (s.400,611 Bibl.), ...Usaybia; Celâs...(s.402,580 İndeks), Cûlâs...; ...Cuhâş (s.417,577 İndeks),...Cahhâş; Selâm b. Ebi'l-Hakîk (s.418,596 İndeks), Sellâm b. Ebi'l-Hukayk; Donaldes-Donaldesh (s.439,606 Bibl.), Donaldson; el-Kilâhî (s.440,586 İndeks), ...el-Kilâbî; ...Kamîye (s.463,464,473,575 İndeks), ...Kamîe; Ma'bid...(s.469,470,590 İndeks), Ma'bed...; ...Muît (s.495,599 İndeks), ...Muayt; ...Halif (s.501, 581 İndeks), ...Halife; ...el-Kuttâbî (s.501 dipnot), ...el-Kettânî; ...Baltaa (s.501), ...Ebi Beltea; Muâllâka (s.519), Muallaka; Habâb...(s.533), Hubâb...; ...el-Ecret (s.560,584 İndeks), ...el-Erett; Baksh Phuda (s.604 Bibl.), Bakhsh Khuda; *Geschichte* ... (s.605 Bibl.), *Geschichte*...; De Goeje, M.G. (s.606 Bibl.), De Goeje, M.J.; Nûcûmu'z-Zahîre (s.607 Bibl.), en-Nûcûmu'z-Zâhîre; *The Arab Conquers*...(s.608 Bibl.), *The Arab Conquest*...; ...*Essaye*...(s.608 Bibl.), ...*Essays*...; ...*Unknow*...(s.609 Bibl.) ...*Unknown*...; Hemedanî (s.610 Bibl.), Hemdânî; ...*Heydt*.. (s.611 Bibl.), ...*Hedyt*...; Leipzig (s.612 Bibl.), Leipzig; Margoliout (s.613 Bibl.), Margoliouth; ...*ve'l-Lûga* (s.614 Bibl.), ...*ve'l-Lugât*; ...*fi Fûnûnu'l-Edeb* (s.615 Bibl.), ...*fi Fûnûn'l-Edeb*; ...*Background*.. (s.615 Bibl.), ...*Background*...; *İslâm Medeniyeti Tarihi* (s.617 Bibl.), ...*Background*...; *İslâm Medeniyeti Tarihi* (s.617 Bibl.), *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi* olacaktır.

Diğer taraftan bazı sayfalarda birtakım eserlerin sayfa numaraları (meselâ bk. s.450 dipnot, 451 dipnot) verilmemiş; yine "Bibliyografya" kısmında da bazı eserlerin basım yer ve yılları (meselâ bk. s.603,604 v.b.) gösterilmemiştir. Ayrıca eser, "Bibliyografya"

bakımından da, önemli sayılabilecek eksiklikler arz etmektedir. Bunlardan birkaçına işaret edelim: Muhammed b. Habîb, *Kitâbu'l-Muhabbar*, nşr. I.Lichtenstädter, Haydarâbâd ed-Dekken 1361/1942; aynı mlf., *Kitâbu'l-Munemmak fî Ahbâri Kureys*, nşr. Hürşid Ahmed Fârik, Haydarâbâd ed-Dekken 1384/1964; M.Şemseddin (Günaltay), *İslâm Tarihi*, İstanbul 1339-1341; aynı mlf., *İslâm'da Tarih ve Müverrihler*, İstanbul 1339-1342; L.Caetani, *İslâm Târîhi*, c.I-X, trc. Hüseyin Câhid (Yalçın), İstanbul 1924-1927; İsmâil Hâmi Dânişmend, *İzahlı İslâm Tarihi Kronolojisi I*, İstanbul 1960; M.Âsım Köksal, *İslâm Tarihi-Hz.Muhammed (A.S.) ve İslâmiyet*, c.I-XII, İstanbul 1981, v.s. Kanaatimizce, açıkladığımız bu noktalar mühim noksanlıklardır.

Fevkalâde baskısı ve cildi ile dikkati çeken ve gerçekten büyük bir boşluğu dolduracak olan *Doğuştan Günümüze BÜYÜK İSLÂM TARİHİ* 'ni neşretmekle büyük bir hizmet ifa eden Çağ Yayınlarını ve ayrıca bu hacimli eseri hazırlayan ilim adamlarımızı tebrik etmek isteriz.

KİTAP TANITMA

Doç. Dr. Süleyman TULUCU

Orhan Şaik Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 2.baskı, Semih Ofset Matbaacılık Ltd.Şti., Ankara 1986, VII+248 s. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 252 (Gençlik ve Halk Kitapları: 15). Sonda 12 s. renkli minyatür ve 4 s. siyah-beyaz resim var, sayfa araları resimli.

Bir "mukaddime" ile 12 hikâyeden ibaret bir bütün teşkil eden *Dede Korkut Kitabı*, hiç şüphesiz, Türk edebiyatının en önemli eserlerinden biridir. Asırlardan beri tarihi kaynaklarda zikredilen ve aşağı yukarı 70 yıldır muhtelif cephelerden incelenen bu hikâyelerde, Oğuz boylarının düşmanlarıyla yaptıkları savaşların maceraları bahis konusu edilmiştir. Yıllarca Oğuzların anayurtlarında söylenegelen ve daha sonra yazıya geçirilen bu hikâyelerin, bugün de Anadolu'nun birçok bölgelerinde hâlâ söylenip anlatılageldiği bir gerçektir. Rusça, İtalyanca, Almanca, İngilizce, Sırp-Hırvatça, Farsça gibi çeşitli dünya dillerine tercüme edilen (bu hususta bk. Süleyman Tülücü, "*Dede Korkut Kitabı'nın Dünya Dillerine Tercümeleeri*", Türk Kültürü, sayı 252 (Nisan 1984), s.217-230) bu hikâyeler üzerinde, çeşitli yönlerden, gerek Yurdumuzda gerek dış ülkelerde pek çok çalışmalar yapılmış (bu konuda bk. Süleyman Tülücü, "*Dede Korkut Hikâyeleri'nin Kitap Hâlinde Neşirleri Üzerine*", Türk Dünyası Araştırmaları, sayı 25 (Ağustos 1983), s.149-168) ve hâlâ da oldukça yaygın bir şekilde yapılagelmektedir. (*Dede Korkut Hikâyeleri'nin* metni, çeşitli noktalardan incelenip değerlendirilmesi ve bu konuda yapılan çalışmalar için meselâ bk. Orhan Şaik Gökyay, *Dede Korkut*, İstanbul 1938; aynı mlf., *Dem Korkudun Kitabı*, İstanbul 1973; Ettore Rossi, *Il "Kitâb-ı Dede Qorqut"*, Citta del Vaticano, 1952; M.Fahrettin Kırzioğlu, *Dede Korkut Oğuznâmeleri*, I.Kitap, İstanbul 1952; Pertev Naili Boratav, *Korkut-Ata*, İA, VI, 860-866; Faruk Sümer, *Oğuzlar'a Ait Destanı Mahiyette Eserler*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, XVII/3-4 (Temmuz-Eylül-Aralık 1959), s.395-455; Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı* I. Giriş, Metin, Faksimile, TDK yayını, Ankara 1958; aynı mlf., *Dede Korkut Kitabı* (Metin-Sözlük), TKAE yayını, Ankara 1964; L.Sami Akalın,

Dede Korkut Kitabının Folklor Bakımından Değerlendirilmesi, İstanbul 1969).

Dede Korkut Hikâyeleri ile ilgili bu yayın, özellikle *Dede Korkut Kitabı*, Kâtib Çelebi ve eserleri üzerinde değerli çalışmalar yapmış bulunan sayın Orhan Şaik Gökyay tarafından hazırlanmıştır (O. Ş. Gökyay, hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Günay Kut, *Orhan Şaik Gökyay*, Ankara 1989). Aynı eser, daha önce, 1976 yılında İstanbul'da Kültür Bakanlığı yayınları arasında basılmıştı. Müteakip yıllarda, tanıtımını yaptığımız bu baskının dışında, iki baskısı daha yapılmıştır (Tercüman 1001 Temel Eser-149, İstanbul 1980; Dergâh Yayınları: 100, Türk klâsikleri: 7, İstanbul 1985).

Kitap, Orhan Şaik Gökyay'ın bir ön yazısı (s.V-VII) ile başlamakta ve içerisinde şu 12 hikâye yer almaktadır :

- 1- Dirse Han-oğlu Boğaç Han Boyu (s.1-20)
- 2- Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boyu (s.21-47)
- 3- Kam Büre Bey-oğlu Bamsı Beyrek Boyu (s.48-93)
- 4- Kazan Bey'in Oğlu Uruz'un Tutsak Olduğu Boyu (s.94-121)
- 5- Duha Koca-oğlu Dell Dumlul Boyu (s.122-132)
- 6- Kanlı Koca-oğlu Kanturalı Boyu (s.133-158)
- 7- Kazılık Koca-oğlu Yeğenek Boyu (s.159-171)
- 8- Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boyu (s.172-187)
- 9- Begil-oğlu Emren'in Boyu (s.188-204)
- 10- Uşun Koca-oğlu Segrek Boyu (s.205-219)
- 11- Salur Kazan'ın Tutsak Olup Oğlu Uruz'un Çıkardığı Boyu (s.220-236)
- 12- İç-Oğuz'a Dış-Oğuz Aslı Olup Beyrek'in Öldüğü Boyu (s.237-

248).

Bu yayında, hikâyelerin dili hemen hemen aynen muhafaza edilmiştir. Kelimelerin bir kısmı sadeleştirilmiş, bazılarının da anlamları her sayfanın dipnotunda açıklanmıştır. Bu husus, eserden faydalanmayı oldukça kolaylaştırmaktadır. Ayrıca, birtakım nesnelere tanıtmak ve hikâyelere daha bir hava verebilmek için kitaba resimler de konmuştur.

Sayın O.Ş.Gökyay : "*Dede Korkut Hikâyeleri*, hiçbir zaman tazeliğini yitirmeyen, eskimeyen, yetişmekte olan bir genç kızın bu günden yarına artan güzelliğini taşımaktadır. Onun güzelliği, onun tadı, gücü

Demâdem artar, eksilmez, tükenmez, bînihâyettir.

Bunu ben bunca yıldır, bu hikâyeyi yazıp durmakta, okuyup durmakta olduğum için kendimde deneyerek söylüyorum" (s.VII) diyerek, eserin önemine bir kere daha işaret etmektedir.

Netice olarak diyebiliriz ki, bu yayın, özellikle halk ve gençlik açısından çok yararlı olmuştur. Müteaddit defalar basılması da bunu göstermektedir