



Dergimiz



Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı'nca Taranmaktadır.

İstem • Yıl:15 • Sayı:30 • 2017

**Sahibi Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve San'atları Bölümü Adına**

Prof.Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN

Yıl:15 • Sayı:30 • 2017

Hakemli Dergi

(Yılda İki Sayı Yayınlanır)

Editör/Editor in Chief

Prof.Dr. İsmail Hakkı Atçeken

Yardımcı Editörler/Co-Editors

Yrd.Doç.Dr. Ali Dadan – Yrd.Doç.Dr. Murat Ak

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof.Dr. Mehmet Ali Kapar	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. Ahmet Önkıl	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. İsmet Kayaoğlu	Emekli Öğretim Uyesi
Prof.Dr. Ahmet Turan Yüksel	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. Ahmet Çaycı	Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bil. Fak.
Prof.Dr. Ahmet Yılmaz	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. Cem Zorlu	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. İsmail Hakkı Atçeken	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. Mehmet Bahaüddin Varol	Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç.Dr. Mustafa Yıldırım	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Doç.Dr. Hikmet Atik	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Doç.Dr. Mehmet Gönül	Gazi Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuarı
Yrd.Doç.Dr. Ali Dadan	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Yrd.Doç.Dr. Murat Ak	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Yrd.Doç.Dr. Ahmet Gedik	Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş.Gör. Maşide Kamit	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Arş.Gör. Ayşe Parlakkılıç Mucan	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Arş.Gör. Fatma Şeyma Boydak	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Öğr.Gör. Mustafa Yıldırım	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Yazışma Adresi /Communication Address

Prof.Dr. İsmail Hakkı Atçeken

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Meram/Konya-Türkiye
90.332. 323 82 50/8070

e-mail

istemdergisi@gmail.com

web

http://dergipark.gov.tr/istem

ISSN: 1304-0618 / e-ISSN: 2602-408X

Tasarım/İç Düzen

Ali Dadan

Kapak Konusu

Matrakçı Nasuh / İstanbul Minyatürü

Baskı&Cilt

Damla Ofset AŞ. • www.damlaofset.com.tr

Büsan Organize San. Kosgeb cd. 10631 sk. No:4

Karatay/KONYA Tel: (0.332) 345 00 10

Aralık-2017 / Konya Sertifika no: 14972

Danışma ve Hakem Kurulu / Advisory Board and Academic Referees

Ankara Ü.İ.F.	Prof..Dr. Abdulkadir DÜNDAR	• Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR	Ankara Ü.İ.F.
Dicle Ü.İ.F.	Prof.Dr. Abdurrahman ACAR	• Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI	Sütçü İmam Ü.İ.F.
Marmara Ü.İ.F.	Prof.Dr. Abdülhamit TÜFEKÇİOĞLU	• Prof.Dr. Metin YILMAZ	O.Mays Ü.İ.F.
Selçuk Ü.Ed.F.	Prof.Dr. Abdüsselam ULUÇAM	• Prof.Dr. M.Mahfuz SÖYLEMEZ	İstanbul Ü.İ.F.
Uludağ Ü.İ.F.	Prof.Dr. Adem APAK	• Prof.Dr. M. Salih ARI	Yüzüncü Yıl Ü.İ.F.
İstanbul Ü.İ.F.	Prof.Dr. Adnan DEMİRCAN	• Prof.Dr. Mikail BAYRAM	Emekli
K.N.E.Ü.S.B.B.F.	Prof.Dr. Ahmet ÇAYCI	• Prof.Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Ü.İ.F.
Marmara Ü.İ.F.	Prof.Dr. Ahmet Hakkı TÜRABI	• Prof.Dr. Murat SARICIK	S.D.Ü.İ.F.
NEÜAKİF	Prof.Dr. Ahmet Turan YÜKSEL	• Prof.Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Ü.İ.F.
NEÜAKİF	Prof.Dr. Ahmet ÖNKAL	• Prof.Dr. Mustafa DEMİRCİ	Selçuk Ü.Ed.F.
Selçuk Ü.Ed.F.	Prof.Dr. Ahmet SEVGİ	• Prof.Dr. Mustafa DENKTAŞ	Akdeniz Ü.F.Ed.F.
NEÜAKİF	Prof.Dr. Ahmet YILMAZ	• Prof.Dr. Mustafa FAYDA	Emekli
Cumhuriyet Ü.İ.F.	Prof.Dr. Ali AKSU	• Prof.Dr. M. Sabri KÜÇÜKAŞCI	Marmara Ü.F.E..F.
Selçuk Ü.Ed.F.	Prof.Dr. Ali BAŞ	• Prof.Dr. Mustafa Zeki TERZİ	Emekli
Erciyes Ü.İ.F.	Prof.Dr. Ali ÇAVUŞOĞLU	• Prof.Dr. Mustafa UZUN	Marmara Ü.İ.F.
Ankara Ü.İ.F.	Prof.Dr. Ali YILMAZ	• Prof.Dr. Naci OKCU	Atatürk Ü.İ.F.
Uludağ Ü.İ.F.	Prof.Dr. Ali İhsan KARATAŞ	• Prof.Dr. Nahide BOZKURT	Ankara Ü.İ.F.
Cumhuriyet Ü.İ.F.	Prof.Dr. Alim YILDIZ	• Prof.Dr. Nebi GÜMÜŞ	Rize Ü.İ.F.
FSMÜ.G.San.F.	Prof.Dr. Aydın UĞURLU	Prof.Dr. Nesimi YAZICI	KTOKÜSBFF
Emekli	Prof.Dr. Bahattin KÖK	• Prof.Dr. Nihat BOYDAŞ	Gazi Ü.Eğt.F.
Selçuk Ü.Ed.F.	Prof.Dr. Bayram ÜREKLİ	• Prof.Dr. Nuh ARSLANTAŞ	Marmara Ü.İ.F.
Akdeniz Ü.Edb. F.	Prof.Dr. Bekir DENİZ	Prof.Dr. Salih PAY	Uludağ Ü.İ.F.
Uludağ Ü.İ.F.	Prof.Dr. Bilal KEMİKLİ	• Prof.Dr. Osman ERAVŞAR	Selçuk Ü.Ed.F.
Atatürk Ü.G.S.F.	Prof.Dr. Bilal SEZER	• Prof.Dr. Osman ZÜMRÜT	Emekli
Emekli	Prof.Dr. Cahit BALTACI	Prof.Dr. Remzi DURAN	Selçuk Ü.Ed.F.
NEÜAKİF	Prof.Dr. Cem ZORLU	• Prof.Dr. Rıza SAVAŞ	D.Eylül Ü.İ.F.
Üsküdar Ü.	Prof.Dr. Emine YENİTERZİ	• Prof.Dr. Seyfettin ERŞAHİN	Ankara Ü.İ.F.
Sakarya Ü.Ed.F.	Prof.Dr. Enis ŞAHİN	• Prof.Dr. Şefaettin SEVERCAN	Erciyes Ü.İ.F.
Ankara Ü.İ.F.	Prof.Dr. Eyüp BAŞ	• Prof.Dr. Ünal KILIÇ	Cumhuriyet Ü.İ.F.
Gazi Ü. T.M.D.K.	Prof.Dr. Gülçin Yahya KAÇAR	• Prof.Dr. Yıdıray ÖZBEK	Akdeniz Ü.F.Ed.F.
Konya N.E.Ü.E.F.	Prof.Dr. H.Ahmet ÖZDEMİR	• Prof.Dr. Yılmaz CAN	O.Mays Ü.İ.F.
Gazi Ü.F.Ed.F.	Prof.Dr. Hakkı ACUN	• Prof.Dr. Yusuf KÜÇÜKDAĞ	KTOKÜSBFF
Emekli	Prof.Dr. Hakkı ÖNKAL	• Prof.Dr. Ziya KAZICI	Emekli
Gazi Ü.Ed.F.	Prof.Dr. Halit ÇAL	• Doç.Dr. Ahmet ÇAKIR	O.Mays Ü.İ.F.
Atatürk Ü.F.Ed.F.	Prof.Dr. Hamza GÜNDOĞDU	• Doç.Dr. Ahmet GÜZEL	KMBÜ.İ.İ.F.
Marmara Ü.İ.F.	Prof.Dr. Hasan AKSOY	• Doç.Dr. Fatih ÖZKAFA	Selçuk Ü.G.S.F.
Ankara Ü.İ.F.	Prof.Dr. Hasan KURT	• Doç.Dr. Gülgün UYAR	Marmara Ü.İ.F.
KTOKÜGSTF	Prof.Dr.Haşim KARPUZ	• Doç.Dr. Hikmet ATİK	NEÜAKİF
Emekli	Prof.Dr. Hulûsi YAVUZ	• Doç.Dr. Kemal KAHRAMANOĞLU	Konya N.E.Ü.E.F.
Emekli	Prof.Dr. Hüseyin ALGÜL	• Doç.Dr. Kenan AYAR	O.Mays Ü.İ.F.
Atatürk Ü.Edb. F.	Prof.Dr. Hüseyin YURTTAŞ	• Doç.Dr. Mehmet GÖNÜL	Gazi Ü. T.M.D.K.
Ankara Ü.İ.F.	Prof.Dr. İrfan AYCAN	• Doç.Dr. Mehmet MEMİŞ	Sakarya Ü.İ.F.
FSMV.Ü.İ.F.	Prof.Dr. İsmail YİĞİT	• Doç.Dr. Mustafa YILDIRIM	NEÜAKİF
NEÜAKİF	Prof.Dr.İsmail Hakkı ATÇEKEN	• Doç.Dr. Nuran YILMAZ	Çukurova Ü.İ.F.
S.D.Ü.İ.F.	Prof.Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY	• Doç.Dr. Saim YILMAZ	Sakarya Ü.İ.F.
Emekli.	Prof.Dr. İsmet KAYAOĞLU	• Doç.Dr. Semra TUNÇ	Selçuk Ü.Ed.F.
O.Mays Ü.İ.F.	Prof.Dr. İsrafil BALCI	• Doç.Dr. Şaban ÖZ	Sütçü İ.Ü.İ.F.
Harran Ü.İ.F.	Prof.Dr. Kasım ŞULÜL	• Yrd.Doç.Dr. Ahmet GEDİK	Kastamonu Ü.İ.F.
Erciyes Ü.F.Ed.F.	Prof.Dr. Kerim TÜRKMEN	• Yrd.Doç.Dr. Ali DADAN	NEÜAKİF
Sakarya Ü.İ.F.	Prof.Dr. Levent ÖZTÜRK	• Yrd.Doç.Dr. Ali Rıza ÖZCAN	M.Sinan Ü.G.S.F.
Uludağ Ü.İ.F.	Prof.Dr. M.Asim YEDİYILDIZ	• Yrd.Doç.Dr. Murat AK	NEÜAKİF
Aksaray Ü.İ.İ.F.	Prof.Dr. M.Bahaüddin VAROL	• Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÇIPAN	S.Ü.T.A.Ens.
Atatürk Ü. İ.F.	Prof.Dr. M.Hanefi PALABIYIK	• Yrd.Doç.Dr. Necati AVCİ	Emekli
Ankara Ü.İ.F.	Prof.Dr. Mehmet AKKUŞ	• Yrd.Doç.Dr. Nuri ÖZCAN	Marmara Ü.İ.F.
NEÜAKİF	Prof.Dr. Mehmet Ali KAPAR	• Yrd.Doç.Dr. Ramazan HURÇ	Fırat Ü. İ.F.
Hitit Ü. İ.F.	Prof.Dr. Mehmet AZİMLİ	• Yrd.Doç.Dr. Sıddık ÜNALAN	Fırat Ü.İ.F.

Bu Sayının Hakemleri / Academic Referees of This Issue

- Prof. Dr. Gülçin Yahya KAÇAR • G.Ü. Türk Müziği Devlet Konservatuarı
Prof.Dr. Ahmet ÖNKAL • N.E.Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL • N.E.Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN • N.E.Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ali İhsan KARATAŞ • Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. Mehmet Ali KAPAR • N.E.Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL • Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç.Dr. Mehmet TIRAŞCI • Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ŞİMŞİR • N.E.Ü. Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ali DADAN • N.E.Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Yayım ve Yazım İlkeleri

GENEL İLKELER

- İstem Dergisi, *İslâm Tarihi, Türk-İslâm San'atları Tarihi, Türk-İslâm Edebiyatı ve Türk Din Mûsikîsi* ile ilgili bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı yayımlanır. Şu ana kadar sekiz özel sayı çıkarılan dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarabilmektedir.
- İstem Dergisi'nin tüm dillerdeki kısaltması olarak "İstem" verilmelidir.
- İstem alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı İstem Dergisi'nde yayımlanan yazar(lar), telif hakkının İstem Dergisi'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazarlar, DergiPark sistemine yükleyecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini dergipark.gov.tr/istem adresinden yapabilirler.

YAYIM İLKELERİ

- İstem'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiyе gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- İstem'e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmacının yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmacının yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanamaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

- Yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak dergipark.gov.tr/istem sitesi üzerinden (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özü (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özlere verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

ATIF SİSTEMİ

- İstem'de atıf sistemi olarak CMS (Chicago of Manual Style) yöntemi kullanılmaktadır.
- a.yer., a.g.e., a.m.f., gibi kısaltmaları kullanılmamalıdır.
- Kaynaklar arası, noktalı virgül ile ayrılmalıdır. Aynı kaynağa atıfların arası virgül ile ayrılarak, virgül öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmamalıdır.

- Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.
- Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalı ve yazar adı önündeki "el" takıları yazılmamalıdır.
- Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.
- Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir.
- Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde yayım tarihine göre sıralanmalı ve alt alta "— —," şeklinde yazar ismi verilmeden sıralanmalıdır.
- Basılmış sempozyum bildirilerinin, ansiklopedi maddelerinin ve kitap bölümlerinin yayınlandıkları eser içerisinde yer aldıkları sayfa aralıkları, (varsa) cilt numaraları kaynakçada verilmelidir.

1. Kitap

İlk geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, eserin tam ismi (italik), (varsa) tercüme edenin, tahkik edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) yayınevi, baskı sayısı, basım yeri, basım yılı, (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası. Eserde olanlar bu sıraya göre yazılır.

Eserin yayınevi, baskı sayısı (varsa), basım yeri ve yılı biliniyorsa yazılmalıdır. Basım yeri yoksa yy. basım tarihi yoksa ty. kısaltması kullanılmalıdır.

Ciltlerin baskı tarihleri farklı ise ilk geçtiği yerde tüm ciltlerin baskı tarihleri birlikte verilir. (Kahire 1934-1962).

İkinci geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı, anlamlı kısaltılmış eser adı (italik), (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası veya aralığı.

Kaynakçada: Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak verilmeli. Varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmeli. Ancak cilt sayısı ve sayfa numarası yazılmamalı.

Tek Yazarlı:

* Kapar, Mehmet Ali, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, İstanbul, 1993, s. 2.

- Kapar, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, s. 2.

* Algül, Hüseyin, *İslam Tarihi*, İstanbul, 1986, II, 205.

- Algül, *İslam Tarihi*, İstanbul, 1986, II, 205.

* Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, sad. Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

- Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ*, I, 34.

İki Yazarlı:

* Aycan, İrfan-Sarıçam, İbrahim, *Emevîler*, Ankara, 1993, s. 75.

- Aycan-Sarıçam, *Emevîler*, s. 75.

Üç veya Daha Çok Yazarlı:

* Önkal Ahmet vd., *Hz. Peygamber'in İzinde*, Ankara, 2012, s. 55.

- Önkal vd., *Hz. Peygamber'in İzinde*, s. 55.

Arapça Eserler:

• Arapça eser adlarının ilk harfi büyük, diğerleri küçük yazılır. Arada geçen özel isimlerin ilk harfi ise büyük yazılır. Varsa eser önündeki "el" takıları küçük harfle yazılır, araya tire konur ve alfabetik sıralamada dikkate alınmaz. Yazar önündeki "el" takıları yazılmaz (Bağdadî, el-Fark beyne'l-fırak).

* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkilil'âsâr*, thk. Şuayb Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, X, 234.

- Tahâvî, *Şerhu müşkilil'âsâr*, X, 234.

* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebtü Vehbe, Kahire ty. II, 265.

- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 265.

* Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ kavâtir'ledille fi usûli'l-ikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1369/1950, s. 181.

- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

* Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

- Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 35.

Çeviri:

* İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ty. s. 125.

- İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 125.

2. Makale

İlk geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, makalenin tam ismi (tırnak içinde ve düz metin), derginin kısaltılmış adı (italik), (varsa) çeviren, (varsa) basım yeri, (varsa) cilt sayısı, (varsa) sayfa numarası, (varsa) basım yılı, sayfa numarası veya aralığı. Makale hakkında mevcut bilgiler bu sıraya göre yazılır.

İkinci geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı, makalenin anlamlı kısaltılmış adı (tırnak içinde ve düz metin), sayfa numarası veya aralığı.

Kaynakçada: Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak yazılmalı. Varsa iki yazar açık, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilmeli. Dergilerin tam ismi ile parantez içerisinde kısaltması (italik) yazılmalı. Sayfa aralığı verilmeli.

* Atçeken, İsmail Hakkı, "Bazı Oryantalistlere Göre Asr-ı Saâdet'te Yahudiler", *İSTEM*, Konya, 4 (2004): 105-128.

- Atçeken, "Bazı Oryantalistlere Göre Asr-ı Saâdet'te Yahudiler", ss. 110-115.

* Ünal, İsmail Hakkı, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak", *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

- Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak", s. 49.

3. Ansiklopedî Maddesi

* Kandemir, M. Yaşar vd. "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Maddenin iki yazarı açıkça yazılır, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilir. Ancak kaynakçada açık olarak yazılmalı).

- Kandemir vd., "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 79.

* Schacht, Josef, "Murted", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.

- Schacht, "Murted", *İA*, II, 67.

4. Kitap Bölümü, Basılmış Bildiri Kitabı

* Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632-56.

- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 635.

* Karluk, Sadık Rıdvan, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, ss. 263-287.

- Karluk, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", s. 277.

* Ağırman, Cemal, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur'an Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, ss. 117-137.

- Ağırman, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", s. 124.

5. Tez

İlk geçtiği yer ve kaynakçada: Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler -Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar-*, Basılmamış Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013, s. 67. (Kaynakçada sayfa numarası yazılmaz)

İkinci geçtiği yerde: Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, s. 67.

6. Kur'an ve Kitap-ı Mukaddes

a. Ayet:

* Bakara 2/22. (İlk rakam sure numarasını, ikinci rakam ise ayet numarasını gösterir).

b. Kitap-ı Mukaddes:

* Tekvin 34:21; Matta 7:6.

7. Hadis-i Şerif

Kütüb-i Sitte, Concordance sistemine göre verilmelidir.

a. Bölüm (kitap) adından sonra bâb numarası verilenler:

Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî

* Buhârî, *İman* 21 (112); Tirmizî, *Salât* 2 (321). Parantez içindeki rakamlar hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

b. Bölüm (kitap) adından sonra hadis numarası verilenler:

Müslim ve Mâlik

* Müslim, *Zekât* 21 (245) bu son rakam baştan sona kitabın tamamının sıralı hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

c. Bunların dışındaki hadis kitaplarında cilt ve sayfa numarası verilmelidir:

* Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467). Parantez

içindeki rakamlar baştan sona kitabın hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

8. Online Kaynak

İlk geçtiği yer ve kaynakçada: Yazar soyadı, adı, adres çubuğunda yer alan ibare olduğu gibi yazılmalı ayrıca sonuna erişim tarihi eklenmelidir.

* Varol, Mehmet Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi", <http://www.sonpeygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-teklifler>, (et. 08.07.2015).

* Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, S. 162, Ankara 2004, http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/162/esitgin.htm, (et. 29.08.2015).

* Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (et. 29.08.2015).

* Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (et. 29.08.2015).

9. Yazma Eserler

* Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Böl. nu: 538.

- Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Böl. nu: 538, vr. 30/a.

10. Yazarı Olmayan Eserler

Yazarı belirtilmeyen kitap, ansiklopedi vb. eserlerde, eserin ismi ile diğer bilgiler yazılır.

* *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 234.

* *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, s. 304

Publishing and Writing Principles

GENERAL PRINCIPLES

- Journal of **Istem** is a scientific, academic and peer-reviewed journal about History of Islam, History of Turkish-Islamic Arts, Turkish-Islamic Literature and Turkish Religious Music. It is published twice a year. So far, 8 special issues have been published. It is also possible to publish other new special issues if necessary.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Istem** in all languages.
- Besides authentic and translated articles by the scholars contributing whether from Turkey or abroad, **Istem** contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal is Turkish; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in Istem are considered to have accepted that the copyright belongs to Istem.
- Authors should write their name, surname, institutional knowledge, mobile phone number and e-mail address on Word document. They can follow up the publishing process of their articles from dergipark.gov.tr/istem.

PUBLICATION PRINCIPLES

- Articles submitted for consideration of publication in **Istem** must be academic, original and make contributions to the concerning area. Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.
- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria. Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports.
- If two referees deliver negative report, the article will not published.
- If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.

WRITING PRINCIPLES

- Articles should be written via Microsoft Word and sent by dergipark.gov.tr/istem to the editor.
- 12-point Times New Roman font should be used for the main text with 1,5 nk space. Paragraphs should be justified. Margins of 2,5 cm should be left on top, bottom and sides.
- Footnotes should be written with 10-point Times New Roman font with 1 nk space and justified.
- The title of the article should be in Turkish and English.
- Around 150-words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles.
- There should be Key Words consisting of five both in Turkish and English.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.

FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES

- CMS should be used as the reference system in the articles.
- There **shouldn't be** abbreviations such as idem, ibid etc.

- There should be a semi-colon between the references. References to the same resource should be separated with commas, there should be a space after the commas.
- The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors.
- Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors should not be written.
- If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.
- Dates of death of the authors should not be included in the bibliography.
- If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the publication date. Instead of the name of the author, "_____" should be included after the first work of the same author.
- Page intervals and (if there are) volume numbers of published symposium proceedings, encyclopaedia entries and book chapters should be included in the bibliography.

1. Book

First Reference: Surname or famous name of the author of the book, name of the author, book title (italic), name and surname of the translator or editor and so on, number of edition, printing place and date, volume (with Roman numerals) and page. If the volumes' print-dates are different, dates all the volumes are stated together (Cairo 1934-1962).

Second Reference: Surname of the author(s), abbreviated name of the book (italic), number of the volume with Roman numerals (if there is), page number/interval.

In the Bibliography: Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.

Single Author:

* Kapar, Mehmet Ali, *H. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, İstanbul, 1993, s. 2.

- Kapar, *H. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, s. 2.

* Algül, Hüseyin, *İslam Tarihi*, İstanbul, 1986, II, 205.

- Algül, *İslam Tarihi*, İstanbul, 1986, II, 205.

* Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, sad. Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

- Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ*, I, 34.

Two Authors:

* Aycan, İrfan-Sarıçam, İbrahim, *Emevîler*, Ankara, 1993, s. 75.

- Aycan-Sarıçam, *Emevîler*, s. 75.

Three and More Authors:

* Önkal Ahmet vd., *H. Peygamber'in İzinde*, Ankara, 2012, s. 55.

- Önkal vd., *H. Peygamber'in İzinde*, s. 55.

Works in Arabic:

In the Arabic books' names, the first letter of the first word and proper nouns should be written in capital letters; the other letters should be written in lowercase letters.

The prefix "al" before the names of the authors should not be written. (Bağdadî, el-Fark beyne'l-fırak).

* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkilil'âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, X, 234.

- Tahâvî, *Şerhu müşkilil'âsâr*, X, 234.

* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Mektebtü Vehbe*, Kahire ty. II, 265.

- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 265.

* Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1369/1950, s. 181.

- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

* Râzî, Fahrüddin, *Mefâtîhu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

- Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, II, 35.

Translation:

* İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ty. s. 125.

- İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 125.

2. Article

First Reference: Surname of the writer of the article, name of the writer, article title (italic and in quotes), title of journal or book (italic), name of the translator-if it is a translation, printing place and date, volume or year, issue number, page.

Second Reference: Surname of the author(s), abbreviated title of the article (in quotation, plain text), page number/ interval

In the Bibliography: Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are two authors, their names should be written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as "et. al." **Full name of the journals and their abbreviations should be written in Italic.** Page intervals should be included.

* Atçeken, İsmail Hakkı, "Bazı Oryantalistlere Göre Asr-ı Saâdet'te Yahudiler", *İSTEM*, Konya, 4 (2004): 105-128.

- Atçeken, "Bazı Oryantalistlere Göre Asr-ı Saâdet'te Yahudiler", ss. 110-115.

* Ünal, İsmail Hakkı, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak", *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

- Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak", s. 49.

3. Encyclopaedia Entry

* Kandemir, M. Yaşar vd. "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Two authors of the entry are written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as "et. al.", but not in the bibliography.)

- Kandemir vd., "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 79.

* Schacht, Josef, "Murte'd", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.

- Schacht, "Murte'd", *İA*, II, 67.

4. Book Chapter and Published Symposium Proceedings

* Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632-56.

- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 635.

* Karluk, Sadık Rıdvan, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, ss. 263-287.

- Karluk, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", s. 277.

* Ağırman, Cemal, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", *Günü-müzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur'an Araştırmaları/Vakfı Kuray Yay. Bursa 2005, ss. 117-137.

- Ağırman, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", s. 124

5. Thesis

First Reference and in the Bibliography: Name and Surname of the author of the thesis, name of the thesis (italic), acceptance year as an MA or PHD thesis, name of the institute, page

Example: Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler-Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar*, unpublished Doctoral Thesis, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 67 (no page number in the bibliography).

Second Reference: Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, s. 67.

6. Qur'an and Bible

a. Verse:

* Bakara 2/22. (the first number shows the number of the surah and the second number shows the verse/ayah)

b. Bible:

* Tekvin 34:21; Matta 7:6.

7. Hadith

References to the hadiths included in Kutub Sittah should be in accordance with Concordance.

a. Number of chapter after the name of the book:

Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî

Buhârî, *İman* 15.

b. Number of hadith after the name of the book:

Muslim ve Mâlik

Muslim, *Zekât* 21

c. Others should be referred with the number of the volume and page:

Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, V, 567 (3467).

8. Online Source:

First Reference and in the Bibliography: The information on the address bar should be written as it is, besides, access date should be added at the end.

* Varol, Mehmet Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi", <http://www.sonpeygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-teklifler>, (ad. 08.07.2015).

* Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, S. 162, Ankara 2004,

http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Millî_Egitim_Dergisi/162/esitgin.htm, (ad. 29.08.2015).

* Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi,

<http://turkoloji.cu.edu.tr>, (ad. 29.08.2015).

* Millî Kütüphane, Millî Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (ad. 29.08.2015).

9. Hand-written Manuscripts

* Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Böl. nu: 538.

- Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Böl. nu: 538, vr. 30/a.

10. Works without authors

For the works whose authors are not stated, other information with the name of the work is written.

* *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 234.

* *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, s. 304.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

	XIII	<i>Editörden...</i>
ARAŞTIRMA	225	Hata! Yer işareti tanımlanmamış. BÜTÜN YOLLAR BAĞDAT'A ÇIKAR: GEÇ ANTİK ÇAĞIN BİLİMDÜŞÜNCE VE İNANÇLARININ BAĞDAT'A İNTİKALİ All Roads Lead To Baghdad: Transmission of Science and Thought of Late Antiquity to Baghdad <i>Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ</i>
	257	İSLÂM DİNİNDE MÜSİKİYE KARŞIT GÖRÜŞLERE MÜSİKÎ PENCERESİNDEN BİR BAKIŞ Fountains of Söke Bağarası and Akçakaya Villages <i>Doç. Dr. Mehmet GÖNÜL Öğr. Gör. Mustafa YILDIRIM</i>
	271	İLK İSLAM DİPLOMATI AMR B. ÜMEYYE ED-DAMRÎ First Islamic Diplomat Amr b. Ümeyye ed-Damrî <i>Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ali KAPAR</i>
	287	PEYGAMBER ŞAİRİ KÂ'B B. MÂLİK'İN HAYATI VE KİŞİLİĞİ The Life and Character of Kâ'b b. Mâlik, the Poet of the Prophet Muhammed <i>Yrd. Doç. Dr. Murat GÖK</i>
	311	MANASTIRLI MEHMET RIFAT'IN "TUHFETÜ'L-İSLÂM" ADLI ESERİ ÖZELİNDE OSMANLI'DA TÜRKÇE SİYER ÇALIŞMALARI The Works of Turkish-Siyar in Ottoman by Special Work of "Tuhfetu'l-Islâm" by Mehmet Rifat from Manastır <i>Yrd. Doç. Dr. Mehmet ŞİMŞİR</i>

ARAŞTIRMA	333	YEMEN'DE BİR OSMANLI-ARAP ŞEHİRİ: SAN'A An Ottoman-Arab City In Yemen: Sana'a <i>Yrd.Doç.Dr. Yasemin BARLAK</i>
	355	VELİD B. ABDÜLMELİK DÖNEMİNDE SOSYAL HİZMET UYGULAMALARI Social Service Applications in Walid b. 'Abd Al- Malik Period <i>Yrd.Doç.Dr. Yılmaz ÇELİK</i>
	371	CEZİRE BÖLGESİNİN ÖNEMLİ ŞEHİRLERİNDEN URFA VE ÇEVRESİNİN ZENGİ AİLESİ İÇİNDE EL DEĞİŞİMİ The Pass of Urfa, One Of The Important Cities Of The District of Al-Jazeera, in to the Different Zengi Families <i>Yrd. Doç. Dr. Yasemin SARI</i>
	393	İNGİLİZ MÜSTEŞRİK WİLLİAM MUİR'İN SİYER KAYNAKLARINA YAKLAŞIMI The Approach of British Orientalist William Muir to Sources of Sira <i>Arş.Gör. Belkıs ÖZSOY DEMİRAY</i>
BİZE GELENLER	415	<i>BİZE GELENLER</i> <i>Arş.Gör. Hatice ULUIŐIK</i>

Editörden...

İSTEM Dergisi'nin 2017 yılının son sayısı olan 30. sayı aynı zamanda dergimizin 15. yılının son sayısını teşkil etmektedir. Dergimizde bu sayımıza kadar 15 yıllık süre içinde İslâm Tarihi, Türk-İslâm Sanatları Tarihi, Türk-İslâm Edebiyatı, Türk Din Müsikişi anabilim dallarında 450'den fazla te'lif ve tercüme makale, sadeleştirme, gezi, bilimsel toplantı ve kitap tanıtım yazıları yayınlanmıştır. Ayrıca şimdiye kadar 8 tane de özel sayı çıkarılmıştır.

Yayınlanmasına kadar bir çok aşamadan geçen dergide makale yazarları, editör, editör yardımcıları, yayın kurulu üyeleri, hakemler ve temsilcilerimizin önemli katkıları söz konusudur. Hepsine teşekkürlerimi arz ediyorum. 2015 yılına kadar dergimizin editörlük görevini yürüten Prof.Dr. Mehmet Ali Kapar Hocam'a, dergiye gelen makalelerin Dergipark üzerinde takibi, ön kontrol, hakem süreci, tashihler ve dizgi işleminde fedakar bir şekilde gayret gösteren editör yardımcılar Yrd. Doç.Dr. Ali Dadan ve Yrd. Doç.Dr. Murat Ak'a, Araştırma Görevlileri Maşide Kamit, Ayşe Parlaklıç Mucan, Fatma Şeyma Boydak ve Hatice Ulusık'a teşekkür ediyorum.

İSTEM Dergisi'nin 2017 yılına ait son sayısı olan 30. sayısında İslâm Tarihi alanında 8 adet, Türk Din Müsikişi alanında 1 adet olmak üzere toplam 9 adet makale ve 1 adet kitap tanıtım yazısı yer almaktadır.

2018 yılı içinde yayınlamayı planladığımız 31 ve 32. sayılar için İslâm Tarihi, Türk-İslâm Sanatları Tarihi, Türk-İslâm Edebiyatı, Türk Din Müsikişi alanlarında makalelerinizi Dergipark üzerinden gönderebilirsiniz.

2018 yılının ülkemiz, İslâm dünyası ve tüm dünya için barış, huzur ve mutluluk getirmesini Cenab-ı Hak'tan niyaz ediyorum.

İsmail Hakkı ATÇEKEN

**BÜTÜN YOLLAR BAĞDAT'A ÇIKAR:
GEÇ ANTİK ÇAĞIN BİLİMDÜŞÜNCE VE İNANÇLARININ BAĞDAT'A
İNTİKALİ**

Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ
Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

ÖZ

İslam şehir geleneğinde ilk dalga Basra, Kufe ve Fustat gibi garnizonlar ile başlar, Bağdat'ın kuruluşundan kısa zaman sonra metropol haline gelmesi ile yeni bir boyut kazanır. Bu yönüyle Bağdat'ın Abbasiler tarafından kuruluşu(141/760), İslam tarihinde Emevilerden beri süren fetih devrinin sona ermesi ve yerleşik, medeni hayatın gelişeceği yeni bir devrin başlangıcını temsil eder.Bağdat daha kurulurken, Abbasi hakimiyeti altındaki şehirlerde yaşayan, değişik din, mezhep ve etnik kökenden gelen, sanat, zanaat ve meslek sahiplerinden oluşan 100.000 kişinin şehrin kuruluşu için davet edildiği, yarım asır sonra da 100 km. karelik bir alana yayılarak dünyanın en kalabalık şehirlerinden biri haline gelir. Şehir daha kurulurken o dünyanın bütün renklerini barındırıyordu. İslam öncesinde içine kapanan grupların kültürel kozası, bu grupların Bağdat'ta taşınarak toplumsal, siyasal ve kültürel hayata katılmasıyla, bu kozalar kabuğundan çıkarak, Bağdat'ın zengin kültürüne dahil olmuştur. Böylece Bağdat toplumunun tamamen farklı demografik bileşimi temelinde, Hıristiyan, Yahudi, İrani, Hint, Arap, Türk, vs. çok kültürlü yeni bir toplum gelişti. Bağdat'ta başlayan bu toplumsal kaynaşma, aslında klasik İslam kültür ve medeniyetinin doğuşunda çok belirleyici oldu.Kuruluşundan kısa zaman sonra Yunan felsefesine ait kitaplar ve hocalar, İran siyasi geleneği, Hint medeniyetine ait eserler, Sabiler, Nasturiler, Süryaniler, Yahudiler, Araplar, Türkler, Maniheistler ve pek çok küçük mezhep ve inanç grubu kendi geçmişlerine ait eserleri, gelenekleri ve alışkanlıkları Bağdat'a taşıdılar. Abbasi halifeleri tarafından kurulan Beytül-Hikme'de bu eserler toplanarak devlet desteği ile tercüme etmeye başlandı. Bağdat bu dönemde bütün antik ağın yaşayan mirasını devralarak adeta Perikler dönemi Atina'sı, İtalyan Renesans'ı, 17. yüzyıl Avrupa aydınlanmasına muadil büyüklükte, insanlık tarihini en dikkat çekici entelektüel hareketlerinden birine şahit oldu. Ortaçağ İslam aydınlanmasını ve klasik İslam medeniyetinin ortaya çıkışını anlamak için, İlk Abbasi döneminde Bağdat'ın sosyal ve entelektüel hayatının derinliklerine inmek gerekir. İslam medeniyetinin doğuşundaki hiçbir şehir Bağdat kadar pay sahibi değildir dersek abartmış olmayız.

Anahtar Kelimeler: Abbasiler, Antik Miras, Kültürel Etkileşim,Tercüme Hareketleri, Bağdat.

ABSTRACT

All Roads Lead To Baghdad:**Transmission of Science and Thought of Late Antiquity to Baghdad**

The first wave in Islamic tradition starts with such garrison towns like Basrah, Qufe and Fufat, and it gains a new dimension with Baghdad's becoming a metropolis just after its establishment. In this point of view, the establishment of Baghdad by Abbasid (141/760), indicates the end of the conquering period lasted since the Umayyad and represents the beginning of a term in which civilized, settled life develop.

When Baghdad was being built, 100.000 people from various cities under Abbasid control, with various religious, sects and ethnical backgrounds, artists and professionals were invited to live in the city and half a century later it became one of the most crowded cities of the world with its area of 100 km². As early as its establishment period, it already had all colors of the life. The cultural cocoons of the Pre-Islamic closed societies entered into the social, political and cultural life of Baghdad after they moved to there, in other words these cultures got out of their cocoons and melt into the rich culture of Baghdad. Thus, there developed a new multi-cultural society in the diverse demographic composition including Christian, Jewish, Persian, Indian, Arab, Turk etc. This social cohesion started in Baghdad was in fact very effective in the birth of Islamic culture and civilization.

Short after its establishment, the books and scholars of Greek philosophy, Iranian tradition, masterpieces of Indian civilizations, Sabaeans, Assyrians, Nestorians, Jews, Arabs, Turks, Manicheists and many other small sects and beliefs carried their own masterpieces, traditions and customs to Baghdad. These masterpieces were gathered in Beytül- Hikme (The House of Wisdom) and translated into different languages with the support of the government. In this period, Baghdad took over the living heritage of the archaic era and witnessed one of the most significant intellectual movements in the history of the mankind as significant as the 17th century Enlightenment of Europe and it was just like Athens of the Pericles era, Italian Renaissance. To understand Middle Age Islamic Enlightenment and the birth of Classical Islam Civilization, one needs to study the social and intellectual First Abbasid Period profoundly. It won't be exaggerated to say that no other city contributed to the birth of Islamic Civilization more than Baghdad.

Keywords: Abbasids, Heritage of Antiquity, Ecculturation, Translation movements, Bağdat

GİRİŞ

İslam 610 yılında Mekke'de doğdu, 632 yılında Medine'de siyasi ve toplumsal bir hüviyet kazandı, takriben bir asır içinde Atlas Okyanusu ile Amu derya arasındaki ökümenik bölgeyi fethetti. Bu süre içinde hakimiyeti altına aldığı halkları yeni kurdukları Basra, Küfe, Fustat, Kayravan gibi garnizon şehirlerde etkileşime soktu. İslam tarihinin bu fetihler çağında toplumsal düzeyde kurulan ilişkiler ekseninde başlayan şehirlerdeki kültürel mayalanma daha sonra boy veren İslami kültürün özünü teşkil etti. Devam eden bu süreç Bağdat'ın kurulması ve kısa zamanda büyük bir metropol olarak hızla gelişmesiyle, yeni bir evreye girdi; Bağdat'ın kozmopolit nüfus yapısı ve Antik çağın köklü entelektüel geleneklerini çekmesi neticesinde, İslam kültürünün ve medeniyetinin bütün yönleriyle geliştiği bir merkez haline geldi. Bağdat bu dönemde bütün antik çağın yaşayan mirasını devralarak adeta Perikler dönemi Atina'sı, Selekostlar İskenderiyesi, Sasaniler Cündişapur'u, İtalyan Rönesans'ı, XVII. yüzyıl Avrupa aydınlanmasına muadil büyüklükte, insanlık tarihinin en dikkat çekici entelektüel hareketlerinden birine şahit oldu. Bu bakımdan İslam; Mekke'de indi, Medi-

ne'de siyasi bir düzen aldı, Basra ve Küfe'de fetihleri yaptı, Bağdat'ta ise bir medeniyete dönüştü diyebiliriz. Bu tezden hareket eden tebliğimizde, İslam medeniyeti tarihinde bir dönüm noktası olması teşkil eden Bağdat'ın Ortaçağ İslam aydınlanması ve klasik İslam medeniyetinin ortaya çıkışındaki rolünü ve sebeplerini anlamaya çalışacağız. Bunun için de öncelikle Abbasilerin ilk döneminde Bağdat'ının sosyal yapısının ve entelektüel hayatının derinliklerine inmek gerekecektir. Doğrudan insanı ve toplumu temel alarak Bağdat'ın nüfusunu, içinde barındırdığı toplumsal gruplar ile buna bağlı oluşan düşünce ve inanç gruplarının etkinliğini; bunların İslam medeniyetinde gelişen bilim ve düşüncenin ve klasik tarzların yükselmesi arasındaki ilişkileri irdelleyeceğiz.¹

I- Orta Çağın En Büyük Metropolü Olarak Bağdat'ın Yükselişi:

İslam şehir geleneğinde ilk dalga Irak'ta Basra², Küfe³, Mısır'da Fustat⁴ gibi başlangıçta garnizon olarak düşünülen fakat hızla büyüyerek kalabalıklaşan şehirler gelişirken, doğuda Nişâbur, Merv, Semerkant ve Buhara gibi kalabalık nüfusları barındıran bir dizi şehir kurulup gelişmektedir. Bu şehirleşme cereyanı öyle bir hal almıştı ki bu gelişmeyi anlatmak için Andre Miquel; "*Şehirler, İslâm âleminin her yerinde bir bitki ve çiçek gibi birden bire ortaya çıkıyor, tohumculanıyor ve çatlayıp açılıyordu.*" demektedir. İslam devraldığı Bizans ve Sasani coğrafyasındaki şehir geleneğini sürdürür, canlandırır ve yeni bir hız verir.⁵ Bu şehirleşme hareketi Emevilerin yıkılıp yerine Abbasilerin iş başına gelmesiyle yepyeni bir boyut kazanır; Emevilerin 132/750 yılında yıkılıp Abbasilerin kurulmasının etkileri, sadece siyasi-askeri hayatla sınırlı kalmamış; bilakis toplumsal hayat, düşünce hayatı, ticari hayat gibi her alanda büyük gelişmelerin başlangıcı olmuştur. Emevilerin siyasi ve toplumsal yapısı, kabileleri ve kabileciliği, buna bağlı olarak hizipçiliği temel alan bir siyasi-sosyal teşekkül idi. Nihayetinde yıkılışlarını da bu yapı hızlandırmıştır. Abbasiler ise kabileciliği siyasi alanda tanımayarak, kabileciğe bağlı siyasi-askeri yapıları legal alandan tasfiye etmiştir. Onun yerine siyasi, sosyal ve kültürel hayatta farklı gruplarla ortak yaşayabilecekleri bir siyasi koalisyon ve sosyal alanda ise diyaloga dayalı birlikte yaşamı seçmişlerdir. Bu yönüyle Bağdat'ın Abbasiler tarafından kuruluşu(141/760), İslam tarihinde Emevilerden beri süren fetih devrinin sona ermesi ve yerleşik, medeni hayatın gelişeceği yeni bir devrin başlangıcını da temsil eder.

Müslüman dünyasının artık fetihlere bir ara verip fethedilen coğrafyanın artık "içten feth edilmesi" gerektiğini fark eden Abbasiler, adeta köşk ve saray

¹ Bu kavram bir çok batılı tarihçi tarafından da kullanılmakta ve genellikle VIII. Asır ile XIII. asır arası dönem kast edilmektedir. Claude Cahen, "*Klasik İslam*", Braudel "*Abbasi Dönemeci ve İslam'ın Altın Çağı*", Miquel "*Bağdat Halifeliği ve Karşılaşmalar Çağı*", Hodgson, "*Klasik Abbasi Medeniyeti*" ile "*Erken Ortaçağ*", Goitein ise "*Ara Medeniyet*", Ahmet Emin "*Duha'l-İslam*" ve "*Zuhru'l-İslam*", Adem Mez ise "*İslam Rönesansı*" sıfatını yakıştırmaktadırlar. Bütün sıfatların ortak yanı bir zirveye, ilimde canlanışa ve klasik tarzların oluşumuna yönelik imalar taşımaktadır.

² Hz. Ömer zamanında 14/635 yılında Utbe b. Gazvan tarafından kurulmuştur.

³ Hz. Ömer zamanında 17/637 yılında kurulmuştur.

⁴ Mısır fatihi Amr b. As tarafından 20/640 veya 21/641 yılında kurulmuştur.

⁵ Andre Miquel, *İslâm ve Medeniyeti*, I, çev. Ahmed Fidan-Hasan Menteş, I-II, İstanbul 1991, s. 154.

yapar gibi çeyrek asır içinde bir dizi şehir kurmuşlardır; Saffah Haşimiyye ve Enbar'ı, Mansur ise Bağdat ile beraber Refika, Malatya, Mesisa ve Mansura'yı kurmuştu.⁶ Ancak Bağdat'ın kuruluşu ve kısa zaman sonra dünyanın en kalabalık metropollerinden biri haline gelmesi pek çok yönüyle bu dönemdeki değişimleri sembolize eder.⁷ Abbasiler böyle bir merkezi kurarak hicretin ilk asrı boyunca bütün şiddetle süren kabile ve hizipler arası çatışmalardan ve kısır dini tartışmalardan kurtulmak için Bağdat'ı kurarak tasarladıkları medeniyet projesini hayata geçirdiler. Antik geleneklerin kalbinde kurulan ve kısa zamanda büyük bir metropol haline gelen Bağdat, daha önceki Arap-İslami geleneklerinin ve kabileciliğin ağır bastığı Şam, Kufe ve Basra gibi şehirlerin aksine; herhangi bir kabile, din ve mezhebe indirgenemeyecek kadar büyük;⁸ Abbasi hakimiyeti altındaki ya da ilişki içindeki bütün halkların tamamen farklı demografik birleşimi ve Arapça ortak dili temeli üzerinde gelişen, herkesin kendini rahat ifade edebileceği; küçük dini, felsefi ve mezhebi grupların entelektüel alanda gelişebileceği ve bütün birikim ve yeteneklerini kullanarak varlıklarını hissettirmek için rekabet ettikleri, muazam halifelik sarayı etrafında odaklanmış bir aristokratik organizasyon olarak kurulmuştur.⁹ Bu bakımdan Abbasi ihtilalinden hemen sonra dahice bir fikirle Halife Mansur tarafından Bağdat'ın kurulması, Abbasi hanedanının siyasal devrimi, sosyal ve kültürel devrimle daha da ileri taşıyarak yeni bir toplumsal formasyon yaratma niyetinde olduklarını gösterir. Bu yönüyle daha sonraki asırlardaki gelişmeleri dikkate aldığımızda, Bağdat'ın kuruluşu İslam'ın kendi medeniyetini kurma sürecinde gerçek anlamda bir kırılmayı ifade eder. Şehir daha kurulurken o dünyanın bütün renklerini barındırıyordu. İslam öncesinde yaşanan kültürel parçalanmışlık ve içine kapanık gruplar, Bağdat'ta taşınmak suretiyle oranın zengin toplumsal, siyasal ve kültürel hayatına katılmasıyla, kültürel kozalarından ve kabuklarından çıkarak yeni bir düşünce ve kültür dünyasının üretken parçaları haline geldiler. Bu süreçte Sabiler, manihesitler, Yahudiler gibi asırlardır kapalı klik gruplar olarak yaşarken, Bağdat'ta başlayan bu toplumsal kaynaşma ile sahip oldukları birikim ve tecrübeleriyle klasik İslam kültür ve medeniyetinin temellerinde yer aldılar, doğusunda çok belirleyici oldular. Çünkü İslam fetihleri ile Orta Asya'dan Atlas Okyanusuna kadarki alandaki bütün kapalı kültürler ve toplumlar tek bir siyasi otorite altında birleşmiş ve bir birlerini etkileyebilecek bir vasat içine girmişti. Emevilerin Arap merkezli yaklaşımları ve mevali politikaları bu alandaki hareketliliği büyük oranda engellemişti. Ancak Abbasilerin kurulması ile İskender'den sonra Mısır, Suriye, İran, Orta Asya, Hindistan bölgelerini, bir anlamda Nil ile Amu Derya arasındaki kadim Asya medeniyetlerinin ve felsefelerinin doğup yayıldığı ala-

⁶ Ahmed b. İshak el-Yâkûbî, *Kitabu'l-Buldan*, nşr. M.J. de Goeje, Brill 1896, s. 236-237.

⁷ Maurice Lombard, *İlk Zafer Yıllarında İslâm*, çev. Nezih Uzel, İstanbul 1983, s. 119 vd. Lombard, Kûfe ve Basra için, "bu şehirler kuruluşundan 30 yıl gibi kısa bir zaman sonra nüfusu Kûfe 100.000'e, Basra ise 200.000'e varacaktı. Aslında bu şehirler birer mantar görünümü taşıyordu. Basra en parlak çağını uzak deniz ticaretine açılan bir kapı olarak Abbâsiler devrinde yaşadı" demektedir. Bkz. Lombard, *İlk Zafer Yıllarında İslâm*, s. 121.

⁸ M.G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I, çev. Heyet, I-III, İstanbul 1993, s. 242.

⁹ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfi Şimşek İstanbul 2003, s. 182.

nın tek bir siyasi çatı altında birleştirerek bir dünya imparatorluğu olarak ortaya çıkan bu siyasi birlik; ticarî mallar kadar, insanların, dinlerin, mezheplerin ve felsefelerin de serbestçe dolaşabildiği bir dünya ortaya çıkarmıştı.¹⁰ Miladi VIII. ve IX. Asırda bu karşılaşmalar esaslı bir şekilde Abbasilerin başkenti Bağdat'ta somutlaşır ve buradaki etkileşimler klasik bir medeniyetin doğmasının zeminini hazırlar.¹¹ İşte bu hareketli ve dinamik dünyanın başkenti olarak Bağdat'ın Abbasiler tarafından kurulması, kısa zaman içinde kozmopolit unsurları, her türlü felsefe ve dini geleneğin temsilcilerini bir araya getiren bir metropol şehirdeki bir birini etkileyen farklı unsurların oluşturduğu entelektüel ortam, bilim ve düşününce gelişmesi, her türlü bilginin harmanlanması ve unutulmaya yüz tutmuş geleneklerin yeniden dirilmesi için müsait bir iklim oluşturmuştur.¹² Bir anlamda Bağdat, Doğu toplumlarının, tüccarların, zanaatkarların olduğu kadar Antik kültürlerin de buluşma noktası olmuştur. Bu siyasi merkezin ve başkent Bağdat'ın çekim gücü X. Asra kadar her yerde etkindir; dünya tarihi Bağdat saatinin etrafında dönmektedir.

1- Bağdat'ın Kalabalık ve Kozmopolit Nüfus Yapısı:

Bağdat'ın kuruluşu ve gelişmesi, İslam şehirleşme serüveni içinde pek çok bakımdan bir zirveyi, yeni bir devrin başlangıcını işaret eder. Dört yana doğru 2.5 km yarı çapında genişleyen şehirde bir nüfus ve yapı patlaması olur. O zaman kadar bölgede kurulan hiçbir şehir bu kadar kalabalık bir nüfusa ve demografik zenginliğe sahip değildi. Abbasi halifelerinin belli grupları ve yetenekli unsurları bizzat kolonize ederek Bağdat'a getirdiği bilinmektedir. Ama bunu dışındaki yüz binlerce insanı o dönemde Bağdat'a çeken şey gerçekte neydi acaba? Bu sorunun cevabı hala verile bilmiş değil. Halife Mansur bu şehri kuracağı zaman hükmü altındaki bütün şehirlere bir yazı göndererek; *"İnşaat işlerinden anlayan kimselerin gönderilmesini istedi. Bunun için 100.000 insan toplandı ki bunlar meslek ve zanaat sahibi kimselerdi..."* Bu rivayet bile daha şehir kurulurken Abbasilerin hükmü altındaki şehirlerde yaşayan en mahir zanaatkarlardan oluşan büyük bir kalabalığın Bağdat'ı kurmak için toplandığını göster. Ayrıca şehir kurulduktan sonra saray ve ümera sınıfına en güzel yerler tahsis edildikten sonra, mühendis, tabip, müneccim ve diğer bilim dallarından alimlere arazi tahsisi yapılmış, geçimleri için maaş bağlanmıştı. Bu bakımdan Bağdat, özünde nitelik/kalite ve çeşitlilik temeli üzerine kurulmuştur.

Yukarıdaki sorunun cevabı olabilecek bir açıklamayı, Abbasi sarayında bir

¹⁰ Abbasi dönemi tarihçilerinden Yâkûbî, halife Mehdi'ye itaat eden bölgeler ve kralların ünvanı hakkında uzun bir liste verir. Hemen tamamı doğudaki bölgelere ait olan bu listeye göre; *"Mehdi kral-lara elçi göndererek onları itaate çağırdı ve çağrısına cevap verenler şunlardır: Kabilistan karlı Hanhal, Taberisten İsbehbazi, Soğd İhşidi, Tohoristan Şervin'i, Bamiyan Sör'ü, Fergana Fernaran'ı, Aşrusana Afşin'i, Karluk Çiğuyesi, Sicistan Rutbil'i, Türk Tarkan'ı, Tibet Cehrun'u, Sind Raye'si"*. (Bkz. Ahmed b. İshak el-Yâkûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, nşr. Abdülemîr Muhennâ, Beyrut 1993, c. II, s. 341.) Bu liste, her ne kadar Abbasilerin otoritesi altındaki siyasi bölgeleri vermekte ise de, aynı zamanda bu bölgelerin asırlardır kendi içinde gelişmekte olan birer kültürel bütün ve gelenekler olduğu gerçeği de var. Dolayısıyla bu listeden hareketle Abbasilerin siyasi bir çatı altında ne denli zengin bir kültürel dünyaları etkileşime soktuğunu da gösterir.

¹¹ Miquel, *İslam ve Medeniyeti*, I, s. 121.

¹² Ahmet Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, Kahire 1933, s. 174.

bürokrat olarak çalıştığını bildiğimiz tarihçi ve coğrafyacı Yakubi, *Kitabu'l-Buldan* adlı eserinde Bağdat'ı anlatırken ve kitabına niçin Irak ve Bağdat'la başladığını izah ederken şöyle değinmektedir: ¹³“*Kitabıma Irak ile başlıyorum, çünkü Irak dünyanın merkezi, yeryüzünün göz bebeğidir. Irak'a da Bağdat ile başlıyorum, çünkü Bağdat (bugün) genişlik, büyüklük, mamurluk, suyunun bolluğu, havasının temizliği bakımından Irak'ın merkezi; doğuda ve batıda benzeri olmayan dünyanın en büyük şehridir. Orada her milletten insan, her şehir ve kasabadan halk yaşamaktadır. Uzak yakın demeden hemen bütün şehirlerden insanlar Bağdat'a göç ettiler. Gelenler, ülke veya bölgelerindeki halkların düşünce ve geleneklerini beraberlerinde getirerek (Bağdat'a) etkisini bıraktılar. Bağdat'ta müstakil bir mahalle ve çarşısı olmayan nerdeyse şehir yoktur; her şehirden gelenlerin müstakil mahalleleri vardır. Mesela; Şam kapısı yakınındaki büyük çarşıda ve bakımlı geniş caddelere açılan sokaklarda, her biri geldiği şehirleri gösteren şehirlilere ait mahalleler vardır. Bağdat'ın en geniş ve büyük mahallesi Belhîlilere aittir ve başlarında Harb b. Abdullah el-Belhi bulunur. Aynı şekilde Mervîler, Huttelîliler, Buharalılar, İsbicaplılar, İştahençliler, Kabîlîler, Harezmliler..vs. Bunların her birinin mahalleleri vardı ve başlarında da resileri bulunmaktaydı...Dünyada Bağdat kadar bu kadar farklılıkları toplayan başka bir şehir yoktur. İki yakasından akan Fırat ve Dicle yoluyla her yerden insanlar ve tüccarlar rahatlıkla Bağdat'a gelebilmektedirler.öylece Doğudan-Batıdan, İslam topraklarında ve ya gayr-i Müslim diyarlarından ticareti yapılan her şey oraya taşınabilmektedir;Hindistandan, Çin'den, Tibet'ten, Sind'den, Türk, Deylem, Habeşisten ve diğer yerlerden, tüccarlar mallarını satmak için Bağdat'a taşırılar. Böylece Bağdat, yeryüzünün bütün hayır ve bereketinin en bol olduğu bir şehir haline geldi. Dünyanın hazineleri ve alemin bereketi rda toplandı. ”*

Metinden anlaşıldığına göre Bağdat, kuruluşundan sonra yeni bir medeniyet dünyasının merkezi haline gelmişti; Doğu Akdeniz, Kuzey Afrika yönlerini Bağdat'a çevirerek bu yeni Müslüman dünyanın bir parçası haline gelmişlerdir. Aynı şekilde orta Asya kervanları ve Volga üzerinden Baltık denizine ulaşan kervan yolu, istikametini değiştirerek yönünü Bağdat'a çevirmişlerdir. Artık Asya, Afrika ve Avrupa'ya mallar Bağdat'tan yola çıkmaktadır. XII. Asırda Bağdat'ı ziyaret eden bir Yahudi seyyah şu notu düşmüştür: ¹⁴“*Şehirde çeşitli yerlerden gelen pek çok tüccar vardır. Şehirde çok sayıda alim, hakim, tabip, filozof ve büyüünün her çeşidine vakıf sihirbazlar(acaba astronmları mı kasdediyor?) yaşamaktadır”*. Bütün bu bilgiler Bağdat daha kurulurken, Abbasi hakimiyeti altındaki şehirlerde yaşayan, değişik din, mezhep ve etnik kökenden gelen, sanat, zanaat ve meslek sahiplerinden oluşan, bir anlamda o devrin en kalifiye ve nitelikli insanlarını bir araya getirmişti. Şehrin ne denli bir zenginlik ve dünyanın

¹³ Yâkûbî, *Kitabu'l-Buldan*, s. 233-234, 248. Burada zikredilen şehirlerin Horasan ve Orta Asyada'ki ipek yolu üzerindeki vaha şehirleri olması dikkat çekicidir. Muhtemelen uzak bölgelerden Bağdat'a yapılan göçler, daha çok ticaret amacıyla ve ya dini-ilmi maksatlarla yapıyordu. Muhtemelen Bağdat'taki ilk göçmenler de tüccar kolonileri tarafından oluşturulmuştu.

¹⁴ Tudelalı Benjamin-Ratisbonlu Petachia, *Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya, Avrupa Gözlemleri*, çev. Nuh Aslantaş, İstanbul 2001, s. 67.

bütün güzelliği ve yeteneklerini kendine çektiğini Hamedani, “*Madriyye Makamesin*”de, geveze ve övünmeyi seven bir zengin misafirine iş yerini, geçtiği caddeleri, evini ve eşyalarını anlatırken bütün canlılığı ile tasvir etmektedir.¹⁵

Bağdat'ın görkemini anlamak ve İslam medeniyetinin gelişimde oynadığı rolünü belirlemek için topografya ve istatistik yoluyla, bu şehrin toplumsal yapısının ölçüye gelir unsurlarına dayanarak şehrin ulaştığı nüfusu belirlemek gerekir. Bağdat'ın nüfusu hakkında pek çok araştırma ve tahmin yürütülmüş ve tartışmalar hala da devam etmektedir. Bu alanda yaygın olarak kullanılan hesaplama, şehrin yayıldığı alan ve hektar başına düşen insan sayısı, hamamların sayısı, yıllık tüketilen buğday miktarı ve fırın sayısı, cizye vergilerinin miktarı ve ulu caminin büyüklüğü gibi verilerden hareket etmektedir. Ancak Ortaçağ şehirlerinin nüfus yapısına ilişkin kaynaklarda verilen spekülatif rakamlara ¹⁶karşın, bu verileri makul bir doğruluk içinde ve metodolojik kriterlere bağlı genel-geçer ölçütlerle tespit etme konusunda bir yaklaşım gelişmediğinden belirsizlik hala sürüyor.¹⁷

Bağdat'ı kurmak için halife Mansur'un bütün şehirlerdeki zanaat erbabı, usta, mühendis, zanaatkar kimselerin tespit edilerek gönderilmesini emreden bir yazı bütün valilikler gönderilmişti. Bunun üzerine kaynaklar 100.000 kişinin toplandığından söz eder. Şehir kurulurken 100.000 kişinin davet edildiği ya da tehcir edildiği dikkate alınır, daha başlangıçta en az bu kadar kalabalık bir nüfusu olduğu ortaya çıkar. Yakubi, şehrin kurulduğu ilk birkaç on yıl içinde, Bağdat'ta 6000 sokak, 30.000 mescit, 10.000 hamam bulunuyordu. Şehrin doğu yakasındaki Kerh bölgesinde ise 4000 sokak, 15000 mescit 5000 hamamın varlığından haber verir. Yarım asır sonra da Dicle boyunca 10 km uzarak yaklaşık 100 km. karelik bir alana yayılmış, dünyanın en kalabalık şehirlerinden biri haline geldiği aktarılır.¹⁸ Bunu teyit eder mahiyette XII. Asırda şehri ziyaret eden Yahudi seyyah Benjamin, Bağdat'ın 20 mil(32.19 km.) çapında bir alana yayılmış olduğundan bahseder.¹⁹

Bağdat'ın nüfusuna ilişkin olarak kaynaklarda verilen bilgilerden hareketle çok farklı rakamlara ulaşılmıştır. Luis Massignon Bağdat nüfusunu tespit edebilmek için şehirdeki sokaklar, hamamlar, kayak ve kayakçıların sayısı, buğday, arpa ve bitkisel yiyecek maddelerinin yıllık tüketimi ile ilgili değişik ölçütler kullanılarak bir sonuca ulaşmaya çalışır. Buna göre, şehirdeki yıllık ve kişi başına buğday tüketimi esas alınarak yapılan bir hesaplama göre, kişi başına düşen ekmek miktarı 850 gr./gün'dür. Sıcak bölgelerde, sebze ve meyvesi zengin

¹⁵ Bediüz-Zaman el-Hamedânî, *Makamat*, nşr. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut- ty, s. 121-144.

¹⁶ Hilâl es-Sâbî ise Bağdat'taki hamam ve hane sayılarına göre bir hesaplama yapar, Bağdat'ta III/IX. asrın sonlarında ortalama 120.000 hamam olduğundan bahseder. Her hanede 8 kişi, her hamamda 6 kişinin çalıştığı ve her hamamın etrafında 400 hanenin olduğunu varsayarak astronomik rakamlara ulaşır. Şehirde sadece sarayla ilişki içinde 50.000 insan barındığı düşünülürse, Bağdat nüfusunun tahminlerimizin çok üstünde olduğu anlaşılır. Hilâl es-Sâbî, *Rusûmu Dâri'l-Hilâfe*, thk. Mihâil 'Avvâd, Beyrut 1986. s. 18-21.

¹⁷ R. Stephen Humphreys, *İslam Tarihi Metodolojisi*, çev. Mutaza Bedir, İstanbul 2003, s. 303-304.

¹⁸ Yâkûbî, *Kitabu'l-Buldan*, s. 250, 254.

¹⁹ Tudelalı Benjamin-Ratisbonlu Petachia, *İki Yahudi Seyyah*, s. 67.

coğrafyalarda ve de gelir düzeyinin yükselmesine paralel olarak bu oran düşmektedir. Bağdat'ta %2 nispetinde alınan buğday vergisi (*müsteğallat*) toplamı, III/IX. Asırda 156.000 dinardı. Bu 1 kurr'u 50 dinar olan fiyattan, her bir kurr buğday için %2 nisbetinde vergi alındığına göre kurr başına 1 dinar demektir. Toplamda ise 346 772 000 kg. buğday eder. Bu da kişi başına günlük 700 gr üzerinden hesaplandığında 1.250.000 nüfus eder. Bağdat'ın sıcak iklimi, şehrin zenginlik düzeyi ve Sevad bölgesinde yetişen sebze-meyve ve hurma zenginliğiyle beraber düşünüldüğünde kesinlikle 600 grama kadar düşer. Sonuçta bu da 1 500 000 nüfusa yaklaşır.²⁰

Diğer taraftan bir şehirde eskiden beri tüm ticari işlerin yıllık toplam rakamı içinde tahıl bazlı ticaretinin nispeti 1/6'da bir kadar yer tuttuğu kabul edilir. H. 286 yılında Bağdat pazarının 12 milyon dirhem toplam ticaret hacminin 1/6'sı 2.000.000 dirhem eder. Yalnız h.303 yılında Bağdat nüfusunun dramatik bir şekilde azaldığına dair haberlerle birlikte düşünüldüğünde, 1.560.000 dirhem rakamı nüfusun %25 nispetinde düştüğünü gösterir.²¹

Ortaçağ şehirlerinin nüfus hesaplamalarında sıkça kullanılan *hamam sayısı* faktörüne göre ise X. Asrın başında Bağdat'ta 10.000 hamam sayılmıştı. Bu hamamlar şehrin doğu yakasında 63 mahalledeki 311 ada, batı yakasında ise 16 mahalledeki 78 adaya dağılmış vaziyetteydi. Toplam 389 adet her adaya bir hamam ve her hamama 112 hane hesaplırsak, hane ortalamasını da 7 kişi düşünürsek, Bağdat'ta 160.000 ev ve toplam 1 120 000 kişilik nüfus hesaplarız.²²

R. M. Adams ise arkeolojik belgelere dayanarak Bağdat'ın nüfusunun İslam öncesi dönemlerdeki şehir büyüklüklerini dikkate alarak, coğrafyadaki şehir ölçekleri içinde ne denli büyük bir metropol olarak ortaya çıktığına dikkat çeker. Buna göre Selekoslar zamanında şehirlerin ortalama büyüklüğü 430 hektar iken, Sasaniler devrinde bu miktar 1834 hektardır. Başkent Medain 162 hektarlık bir alanda kuruludur. İslami dönemde kurulan şehirler, daha önceki dönem şehirlerine nispetle, daha geniş alanlara yayılmış görünüyor.²³ Bağdat ise İslami dönemde kurulan şehirlerin ortalamasından 2.5 kat daha büyük bir hacme sahiptir.²⁴ Massignon, Halife Me'mun zamanında yapılan bir ölçüme dair verilen bilgileri kullanarak, şehrin doğu yakası 16 250 cerib(1 cerib= 2160 metrekare) =3510 hektar eder. Batı yakası ise 27 500 cerib=5776 hektar

²⁰ Luis Massignon, *İslam'ın İlk Mistik Şehidi Hallac-ı Mansur'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan, Ankara 2006, s. 299-306.

²¹ Massignon, *Hallac-ı Mansur*, s. 299-306.

²² Massignon, *Hallac-ı Mansur*, s. 306-307.

²³ R. M. Adams, *Land Behind Baghdad: A History of Settlement on the Diyala Plains*, Chicago 1965, s. 149 vd.

²⁴ Watson'un hesaplamalarına göre Samarrâ'nın nüfusu 1.000.000'a yaklaşıyordu. Mısır'daki Fustat şehri ise kara veba olarak adlandırılan hastalıktan sonra bile 450.000 ile 600.000 nüfus barındırıyordu. Bu dönemde Basra 300.000 ile 600.000; Kûfe en az 400.000; Dimaşk en az 100.000; Merv 440.000 civarında; Nişabur en az 100.000, en fazla 500.000 nüfusu barındırıyordu. Bütün bu rakamlar genel olarak şehirleşmede bir artışın ve şehirli nüfusun yükselişini gösterir. A. Watson, *el-İbdâ'u'z-Zirâi (700-1160)*, çev. Ahmed Eşgar, Halep 1985, s. 296- 299.(eserin orijinal adı: *Agricultural Innovation in Medieval Islam (700-1160)*).

eder. İki yakanın toplamı 9 286 hektar tutar. Bu rakam şehrin en canlı ve kalabalık olduğu döneme aittir.²⁵ Muvaffak zamanındaki bir sayıma göre ise şehrin yeleştiği alan doğu yakasında $250 \times 105 = 26.250$, batı yakasında $250 \times 700 = 17.500$, toplamda ise 43.750 cerip kare eder. Bu rakam başka kaynaklarda ise 53.750 cerp kare olarak verilir. 1 cerip 1 592 metrekare olarak düşünülüğünde yaklaşık şehrin (7000 hektar) 70 kilometre karelik bir alana yayıldığı ortaya çıkar.²⁶ İstahri bağdat'ın Dicle boyunca 10 km. uzadığını kaydeder.²⁷ X. Asırda Bağdat'ın yüz ölçümü 7000 hektardır ki bu ölçüdeki şehir bile Bizans başkenti Kostantinopol'ün beş katı (1400 hektar), Sasanilerin başkenti Ktesifon (Medain)'ün ise 30 katı daha büyüktür. Modern araştırmacılar tarafından hektar başına 150 ile 200 kişinin düştüğü hesaplanmaktadır. Buna göre Bağdat'ın IX.yy'daki nüfusu 1.150.000 ile 1.500.000 kişi arasındadır. X. Yüz yılın başında nüfusu ortalama 1.400.000 kişi olarak tahmin edilmektedir.²⁸ A. Watson, Bağdat'ın nüfusunu 1.000.000 ile 1.500.000 arasında tahmin ederek dünyanın en kalabalık şehri olarak gösterir.²⁹ Yukarıdaki bütün verilerden hareketle yapılan hesaplamalarda, IX. yy'la nispetle X.yy'da %25'lik bir düşüş gözlenmektedir. Bu durum kaynaklar tarafından da böyle bir nüfus gerilemesi olduğu haberini teyit etmektedir. Aynı zamanda verilerin doğru kullanıldığının ve hesaplandığının da bir ispatı sayılmalıdır.

J.C. Russel, Ortaçağ şehirlerinde hektar başına ortalama 150 kişiyi düştüğünü hesaplamıştı. Thokilik Jokopse ise hektar başına 400 kişi düştüğünü önererek Bağdat'ın nüfus yapısını hesaplamaya çalışmıştı.³⁰ Michel Dols ise Şam ve Kahire'nin nüfus yapısını tespit için hektar başına 348 kişi düştüğünü hesaplamıştı. Bu hesaplamalarda hektar başına düşen insan sayısı yanında, aile büyüklükleri, iş yerlerinin büyüklüğü, şehirdeki hamam ve fırın sayısı, şehirde tüketilen yıllık buğday miktarı ve çarşıdan toplanan vergiler gibi farklı veriler ölçü alınarak şehrin nüfusu çıkarılmaya çalışılmaktadır.

Hangi ölçütü dikkate alırsak alalım, ister yerleştiği alanın büyüklüğü, ister hamam sayısı, ister buğday tüketimi vs., ulaştığımız sonuçlar şehrin nüfusunun bir milyonun üzerinde olduğunu ortaya koymaktadır. Çağdaş bir araştırmacı X. Asırda Bağdat'ın en kötü ihtimalle bile 800.000 nüfusu ile dünyanın en kalabalık şehri olduğunu yazar. Bağdat'ın bu denli hızla büyümesi ve ulaştığı hacim, beklenmedik bir gelişmeydi ve o çağdaki Çin'in Angor, Çang-ngan, Hindin Kanauc, Bizans'ın Kostantiniye, Endülüsün Kurtuba, İran'ın Nişabur ve Reyy, Orta Asya'nın Merv, Buhara ve Semerkant gibi çağının dünya metropollerine kıyaslanamayacak kadar büyüktü. Ayrıca bölgenin yakın tarihinde ve çağdaşı olan

²⁵ L. Massignon, *Hallac-ı Mansur*, s. 306.

²⁶ J. Lassner, "Notes on Topography of Bagdad: The Sistematic Descriptions of the City and the Khatip al-Bagdadi", *JAOS* V. 83, Ann Arbor 1963, s. 458-465; a. mlf. "The Habl of Baghdad on Dimensions of the City" *JESHO*, V. 6, Leiden 1963, s. 228-229.

²⁷ Ebu İshak İbrahim el-İstahri, *Mesaliku'l-memalik*, nşr. De Geoje, Leiden 1927, s. 83.

²⁸ Le Guy Stranger, *Land Behind of Eastern Khalifat*, London 1900, s. 30; Abdülaziz ed-Duri, Hatib el-Bagdadi'nin (I, s. 118) verdiği bilgilere dayanarak bu rakamın 1500.000 olabileceği kanaatinde. Bkz. A. A. Duri, "Baghdad", *El²*, London 1986.

²⁹ Watson, *el-İbdâu'z-Zirâi (700-1160)*, s. 296- 299.

³⁰ Adams, *Land Behind Baghdad*, s. 24-25, 122-124.

şehirlerin ortalama büyüklüklerinin çok üzerindeydi.³¹ Bağdat bu dönemde ay-
nen bu günkü Paris gibi içinden geçen Dicle üzerine kurulu köprüler ve su ka-
nalları ile ulaşımı sağlanan, yine bu su yolları ile dünyanın her tarafından tüc-
carların geldiği muazzam bir zenginliğe sahipti. Sarayları, camileri, kamu bina-
ları ve botanik bahçeleri ile bir dünya harikası olduğu anlaşılıyor.³²

Dini ve Felsefi Merkezlerin Bağdat'a İntikali:

II –Felsefi Okulların ve Dini Merkezlerin Bağdat'ta Karşılaşması:

Abbasiler tarafından eski Sümer ülkesi ile Asur ülkesinin tam ortasında Bağdat kurulduğu zaman, yeni başkentin yakın hinterlandındaki bölgelerde asırlardan beri bir birini etkileyerek gelmiş dört temel düşünce ve inanç sistemi kökleşmiş halde bulunuyordu. Bunlar; Maniheizm, Gnostisizm, Yunan Felsefesi ve Yahudi ve Hıristiyanlık. Bu akımların kendi içinde etkileşimleri sonucu bir çok alt gruba ve pek çok marjinal senkretik akım ortaya çıkmıştı. Bunlar arasında *el-Milel* ve *'n-Nihal* kitaplarında zikredilen belli başlı akımlar ise şunlardır: Sofistler(*Tecâhülüyye*), Dualistler(*Seneviyye*), Gnostikler(*Sabiiler*), Paganlar(*Veseniyye*) ve Ehl-i Kitap fırkaları.³³ Abbasiler döneminde bu inançlar iki kısma ayrılır: Paganlar ve Gnostikler. *Pağınlar*; Kuzey Suriye'de (*Baalbek*), Har-
ran'da (*Sabiiler*) ve Mezopotomya'daki Bâbil'de Yahudileşmiş Marsiyonistler arasında bulunuyorlardı. Bunlar aynı zamanda Kildânî bilimlerinin mirasçısıydılar ve İslâm'la birlikte kısmi bir canlanma yaşadılar. *Gnostikler* ise, Edessa ve Babilonya bölgesinin geleneklerini temsil ediyorlardı. Bunlar Yunan Felsefesi, Hıristiyanlık, İran dinlerini ve Yahûdî mitolojilerinin karışımından doğmuş senkretik akımlardı. İslâmî dönemde adları daha çok zikredilen *Marsiyonculuk* ve *Deysânîyye* Edessa geleneklerinin bir devamı iken, *Keysânîyye*, *Mendânîyye* ve *Maniheizm* gibi akımlar Babilonya geleneğine aitti. Bu muhitin ana unsurunu Mazdek dini teşkil ediyordu. Bağdat'ın kurulmasından sonra bu akımların temsilcileri büyük oranda şehre taşındılar ve Yahudilerin, Hıristiyanların, Paganların, Gnostiklerin ve diğer marjinal grupların bu büyük metropolde karşılaşması ve etkileşimi şehri çeşitli din ve felsefelerin mozayığı haline getirdi. Her ne kadar Maniheizm, Deysânîlik, Mazdekizm ve Marsiyonculuk akımları en etkili akımlar olmakla birlikte, en tehditkar olanı ise Maniheistlerdi.³⁴

³¹ J. Lassner, "Massignon and Baghdad: The Complexities of Growth in an İmperyal City", *JESHO*, V, IX, Leiden 1966, s. 14-15.

³² Firederick B. Artz, *Orta Çağların Tini*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1996, s. 126.

³³ Ahmed b. Yahya İbn Murtaza, *el-Münye ve'l-Amel*, thk. M. Cevad Meşkur, Dımaşk 1990, s. 61 vd. Bu konuyla ilgili olarak Şehristânî, İbn Hazm, Havarizmî, ve İbn Murtaza bir birine oldukça yakın tasnifler yaparlar. İbn Hazm, sapık fırkaların toplu bir şemasını şu şekilde tesbit eder: a) Âlemin emediliğini ve yaratıcısı olmadığını ileri süren *Dehriler*, b) bir âlem tasavvuruna ulaştırıcı bilginin imkânsızlığını savunan *Sofistler* ve *Deysânîyye*, c) âlemin ezelliliğini kabul ederken yaratıcısına da inanan *tabiatçı filozoflar*, d) âlemin yaratılmış olduğunu kabul eden fakat peygamberliği inkâr eden, Hint felsefesi etkisindeki *Sümeniler* ve e) *Maniheist*, *Mazdekist* akımlar, Sabiilerin gnostik inançları gibi değişik İran dinleri ve hermetik inançlar. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, nşr. M. İ. Nasr-A. Umeyre, Riyad-1982, c. I, s. 86-87. Harizmî ise İslam dışı dinî ve felsefî inançları şöyle sıralar; *Hıristiyanlık*, *Yahudilik*, *Müşriklik*, *Dehriyye*, *Muattıla*, *Tenasuh*, *Sümeniyye*, *Brahmanlar*, *Deysânîyye*, *Manicilik*, *Mazdek* ve *Marsiyonculuk*. Bkz. Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Havâzîmî, *Mefâtihu'l-'Ulûm*, thk. İbrâhim Ebyârî, Beyrût 1989, s. 55-56.

³⁴ Melhem Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul 2002, s. 45-49; İlhan Kutluer, *İs-*

1-Maniheistler

Maniheistler İslam tarihinde entelektüel bir grup olarak ilk defa Basra'da kendilerini gösterdiler. Emevilerin son dönemindeki karışıklıklardan ve otorite boşluğundan faydalanan Maniheist rahipler, baş rahipleri Bâbil'de oturduğundan, kiliseler halinde örgütlenerek tekrar İran topraklarında yayılmaya başlamışlardı.³⁵ Gnostisizm, Marsiyonizm, Hıristiyanlık ve Hint felsefesini sentezleyerek entelektüel canlılıklarının doruk noktasına bu dönemde ulaşırlar. Bağdat'ın kuruluşundan sonra onların da buraya taşındıklarını görüyoruz. Onlar üzerine yapılan bir araştırmada, Maniheist olarak ün yapmış isimlerin biyografileri incelendiğinde önde gelen Manici şahısların Bağdat kurulduktan sonra tamamına yakınının buraya akın ettiğini; Abbasi sarayında ve bürokrasisinde katip, şair, danışman vs. olarak üst düzey görevler aldıklarını ortaya koymaktadır.³⁶ Bunların oldukça renkli hayatları ve kişilikleri olduğu, çok değişik inanış ve görüşlere sahip oldukları dikkat çeker. Şık, gösterişli ve vakur kıyafetleri, aristokratik alışkanlıkları ve zarâfetleriyle, toplumun okur-yazar elitist kesimini oluşturuyorlardı. Genellikle kendi devirlerinin sosyete adamları olarak zikredilirler ve şifahî bir züht kültürünü benimsediklerinden, toplumun en zarif, nezaket sahibi beyefendileri olarak takdim edilirler. Öyle ki hayvanlara bile şefkat beslediklerinden, et yemezlerdi. Sosyal olarak daima toplumun seçkin şehirli sınıflarının temsilcisi oldular ve kendilerini daha çok üst kültürlü tabakanın temsilcileri olarak gördüler. Bu özelliklerinden dolayı tahsilli sınıflar arasında yürüttükleri daha rafine Sofistik ve Dualistik propaganda ile saray çevresine ve asil ailelerin gençlerine yönelerek pek çok Müslümanı etkilemeyi başardılar. Daha çok bürokrasi ve saray çevresinde yuvalandıklarından, resmen Müslüman olduğu halde, gizli Maniheist olan pek çok üst yönetici kişinin olduğu biliniyor.³⁷

Maniheistlerin Bağdat'ın düşünce ve bilim hayatındaki etkileri de derin olmuştur. Bu dönemde İslam toplumu, kağıdın imali ve yaygınlaşmasına bağlı olarak "sözlü kültürden" "yazılı kültüre" geçiyordu. Bu değişimi en erken fark eden ve harekete geçen Maniheistler; Arapça ve yazılı edebiyatı öğrenerek hızla yazılı kültür alanında hakimiyet kurmaya başlamışlardı.³⁸ Kildânî ilimlerini, Yunan felsefesini ve Helenistik kültürü iyi bildiklerinden, daha önce Hıristiyanlık

→ →

İlam Düşüncesinde Akaid ve Kelam, İstanbul 1996, s. 14-15.

³⁵ İbnü'n-Nedim, Maniheizmin Orta Asya'da yayılışı ile ilgili olarak şu bilgiyi verir; "Sümeniyye'den sonra Mâverâünnehir'de yayılan ilk din Maniheizmdir. Mani'nin Kırsal tarafından öldürülmesi ve dini tartışmaları yasaklamasından sonra, takipçileri İran'dan kaçarak Belh nehrinin doğusuna geçmeye başladılar ve buradaki Türk hakanının ülkesine yerleştiler...." Bkz. Muhammed İbnü'n-Nedim, *Kitâbü'l-Fihrist*, Beyrut 1398/1978, s. 378-9, 400-401.

³⁶ Bağdat Maniheistlerinden ismi zikredilen Yezid b. El-Feyd, Yunus b. Ebi Ferme, Adem b. Abdulaziz, İbrahim b. Seyabice, Selim b. Amr, Eban b. Abdulhamid ve Ebu Atahiyye gibi şahıslardır. Haklarında geniş bilgi için bkz. Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, s. 409-428.

³⁷ Kaynaklarımız ilk zındıklar arasında saydıkları Abdullah İbn Mukaffa ve Eban b. Abdulhamid'in (vezir Fazl b. Rebi'nin danışmanı) Abbasi merkezi yönetimini önde gelen danışmanları olduğu unutulmamalıdır. (Bkz. Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfehânî, *el-Eğâni*, Thk. Ali Uzbâvî-Abdulkerim İbrahim, (I-XXIV), Beyrut-1927, c. XXIII, s. 157, 165) Ayrıca Mehdî'nin veziri Ubeydullah b. Yesar'ın zındıklık nedeniyle vezirlikten uzaklaştırılması bunun ilk akla gelen örnekleridir. Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mesû'dî, *et-Tenbih ve'l-İsrâf*, thk. Komisyon, Beyrut 1981, s. 313.

³⁸ Divanların Arapçalaştırılması hakkında geniş bilgi için bkz. Hassan Ahmed Hallaf, *Ta'ribu'n-Nukûd ve'd-Devâvîn*, Beyrut 1986.

ve Yahudiliğe yaptıkları gibi, gnostik bilgi temelinde, pre-sokratik Yunan felsefesinin argümanlarını kullanarak, İslam'a yönelik apolojiler yazmaya başlamışlardı. Usta cedelci Mani rahipleri yazdıkları eserlerde Mani'nin Eski Ahid'e yönelttiği eleştirilerin benzerlerini uygulayarak İslam'a karşı eleştirel apolojiler yayıyorlar,³⁹ Müslümanlar ile ateşli tartışmalara giriyorlardı. Müslümanlar ile en çetin ilahiyat ve felsefe tartışmalarını bunların başlatmış olması ve Müslümanların da Yunan felsefesine ilginin de muhtemelen bu sebeple doğmuş olması hayli dikkat çekicidir.⁴⁰ İran monarşi geleneği ve politik felsefesini İslam ve Arap hakimiyeti karşısında üstün duruma geçirmek için⁴¹ Maniheistler figüratif desenlerle ve altın yıldızlarla süslenmiş, edebî zevki oldukça yüksek, İslamî bir söylem ve kavramlarla Sasanî kültürüne dair eserleri Arapçaya tercüme ediyorlardı. Bu kitaplar propaganda aracı olarak kullanılıyordu ve Maniheistler bunun için Farsça, Sanskritçe ve Süryaniceden tercüme yapmışlardı. Manihesitler ile Müslümanlar arasında kelimenin tam anlamıyla bir "kitaplar savaşı" başlamıştı.⁴² Böylece Maniheistler, Abbasiler zamanında İran milliyetçiliği (Şuûbiyye) ile de bütünleşerek Abbasi devleti ve Müslüman toplumun geleceği için bir tehlike haline aldı.⁴³ Bağdat'ta alışık olduğumuz türden müsamahalı yaklaşım, bu defa Manihesitlere gösterilmeyecek, daha önce Sasaniler ve Bizans'tan gördükleri baskıyı bu defa Abbasi halife Mehdi'den göreceklerdi. Halife Mehdi bunlara karşı amansız bir mücadeleye girişti.⁴⁴ Bunun için "Divân-ı Zenadika" adında bir divan kurdu ve başına da "Sahbu'z-Zenadika" atayarak Mâniheistlerin peşine düştü.⁴⁵ Ayrıca Mehdi siyasî kovuşturma ve cezalandırma yanında fikrî bir mücadelenin de kaçınılmaz olduğunu görerek; "mütekellimlere, zındıklara karşı kitap yazmaları için emir verdiğini" aktarırlar.⁴⁶ Yabancı kültürlerin tehlikeli hale gelmesi Abbasî toplumunda Mutezilenin başını çektiği iki önemli sonuç doğurmuştur: *Birincisi*, Böyesi güçlü maniheist meydan okuması, İslamî ilimlerin tedvin sürecini hızlandırarak "tedvin asrını" başlatmıştır. İlk kitap çalışmalarının bu devre tekâbü'l etmesi, bir tesadüf değil, bu meydan okumaya bir cevap niteliği taşır.⁴⁷ *İkincisi*, bu ilhad hareketine karşı Abbasiler daha önceki tecrübelerinden dolayı Mutezile önderlerini desteklemişlerdir. Bu devirdeki yazılı kültür mücadelesi içinde yazdığı kitaplar ve tartışmaları ile öne çıkan Huzeyl Allaf, fel-

³⁹ M. Chokr, Kur'an'a yönelik Maniheistlerin yazdıkları edebi taklidlere (*mu'arada*) ve bununla ilgili ortaya çıkan edebiyata özellikle dikkat çeker ve bunun için bir bölüm ayırmıştır. Bkz. Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, s. 213-237.

⁴⁰ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Simâru'l-Kulûb*, nşr. Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire 1965, s. 138-138.

⁴¹ Hamilton Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul 1992, s. 24.

⁴² Muhammed Abid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, s. 207.

⁴³ Amr b. Osman el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. A. Muhammed Harûn, (I-IV), Kahire 1948, c. III, s. 14.

⁴⁴ Muhammed b. Ali Tabatabâî, *el-Fahrî Fî Adabî's-Sultaniyye ve Düveli'l-İslâmiyye*, Dimaşk ty, s. 121.

⁴⁵ Muhammed b. Abdus Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ ve'l-Kütâb*, nşr. M. Saka, İ. Ebyârî, A. Selâmî, Kahire 1980, s. 151.

⁴⁶ Ahmed b. İshak el-Yâkûbî, *Müşâkeletü'n-Nâss li Zemânihim*, nşr. William Millvard, Beyrut 1962, s. 24; Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, thk. Abdullemir Mühennâ, (I-IV) Beyrut 1991, c. IV, s. 334.

⁴⁷ Konunun farklı boyutları ile ilgili tartışmalar için bkz. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 87.

sefi bir kelim okulunun temellerini atmıştır. 48 Üçüncü olarak da Manici apolojiler ile başa çıkmak için Müslümanlar, Maniheist ve Gnostikler ile aralarındaki tartışmada, muarızlarının dayandığı irfânî bilgi sistemine alternatif olarak Yunan felsefesi içinde Aristo'nun geliştirdiği kategoriler ve kavramlar üzerinden evrensel aklın ilkelerini hakem tayin eden bir strateji izlediler. Bunun için başta Aristo mantık risaleleri ve felsefesi olmak üzere Yunan felsefesine dair eserlerin tercümesi hız kazandı.⁴⁹

2-Yahudi Merkezlerin Bağdat'a Taşınması:

Yahudiler eskiden beri Irak topraklarında Fırat ve Dicle boyunda yaşıyorlardı. Bağdat'ın kuruluşundan sonra diğer gruplar gibi Yahudiler de başkente akın etmişlerdir. Kuruluşunu anlatırken şehrin sokak ve caddelerini tek tek sayan Ya'kûbî, Derbû'l-Yahud'dan hiç bahsetmezken; Yâkût el-Hamevi Bağdat'ta Derbû'l-Yahûd (Yahudi caddesi) isimli Yahudilerle meskun yerde bir de sinagogtan (*el-Biye'el-Yahudî*) bahsetmektedir.⁵⁰ Muhtemelen Mehdî zamanından itibaren başta ticaret olmak üzere değişik gayelerle şehre Yahudi göçüne bağlı olarak, yukarıda sözü edilen Sinagog da Mehdî zamanında (158/775) veya sonraki tarihlerde inşâ edilmiş olmalıdır.

İslâm öncesi dönemde olduğu gibi, Abbâsîler döneminde de Bağdat'ın inşasına kadar Yahudilerin dini ve hukuki resileri olan Re'sü'l-câlûtlar Sura'da ikâmet etmişlerdi. ⁵¹ İslâm dünya(sın)daki Yahudilerin başı olarak tarif eden Bîrûnî, Yahudilerin onun emrinde olduğunu ve re'sü'l-câlûtun pek çok meselede aralarında hüküm verdiğini belirtir.⁵² Şerira Gaon, 825 yılında re'sü'l-câlûtun Bağdat'a taşındığını bildirmesi, aynı zamanda Bağdat'ta re'sü'l-câlûta sinagog yapma izni verdiği gösterir. Şerira Gaon'un rivayetine göre Pumbedita Yeşivası'nda Mar Yosef'le Mar Avraham arasında yaşanan gaonluk mücadelesinde (814-816) rakip gaonlar *Şabat de-rigla* için re'sü'l-câlûtun Bağdat'taki Bar Neşla sinagoguna gitmişlerdi (816 yılı). Re'sü'l-câlûtun Bağdat'a taşınmasından itibaren bu toplantılar artık hep burada tertip edilmeye başlamıştır.⁵³

Re'sü'l-câlûtun Bağdat'ta iki ayrı ikâmetgâhı vardı: Biri Bağdat'ın içinde, diğeri ise o dönemde Bağdat'ın banliyösü kabul edilen *Kasr*'da (Kasr-ı İbn Hübeyre olmalıdır) idi.⁵⁴ Burası değişik kökenden gelen üst rütbeli Abbasi bürokratla-

⁴⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (I-XIV) Beyrut 1931, c. III, s. 366-367.

⁴⁹ Câbirî, İslâm kültürünün eski miras ile ilişkisinde ve daha sonraki dönemlerde İslâm düşüncesinin donuklaşmasında bu iki kavrama merkezî bir yer verir. Geniş bilgi için bkz. Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 7.8. ve 9. Bölümler. Ayrıca bkz. Mustafa Demirci, "Mutezilenin İslâm Medeniyetine Katkıları: Cedel-Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rolü", *Marife Dergisi*, III/3, Konya 2003, s. 109-130.

⁵⁰ Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, V, tash. Muhammed Emin el-Hancî, (I-X), Kahire 1323-1906, s. 454.

⁵¹ Tudelalı Benjamin-Ratisbonlu Petachia, *İki Yahudi Seyyah*, s. 66.

⁵² Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkiye 'ani'l-Kurûn'l-Hâliye*, nşr. C. Eduard Sachau, Leipzig 1923, s. 12.; Tudelalı Benjamin-Ratisbonlu Petachia, *İki Yahudi Seyyah*, s. 65.

⁵³ Bkz. Şerira Gaon, *İgeret*, s. 154, İng. trc. 140; Mann, *Texts and Studies*, I, 196-197'dan naklen. Nuh Aslantaş, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Yahudiler*, M.Ü. SBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2006, s. 352.

⁵⁴ Natan'ın Yahudice-Arapça metninde Kasr'ın, Bağdat'ın güneyinde Sura'ya 6 mil (yaklaşık 11 km) uzaklıkta güzel bir yer olduğu belirtilir. I. Friedlander, "The Arabic Original of the Report of Nathan

rının yerleşim yeri olmasına bağlı olarak hızla geliştiğinden⁵⁵, X. Asrın son çeyreğinde Mukaddesî, İbn Hübeyre Kasrı'nın büyük bir yerleşim birimi olduğunu ve burada pek çok Yahudinin yaşadığını belirtmektedir.⁵⁶ Bunun yanında re'sü'l-Calut'un Bağdat'ın merkezindeki *Sûku'l-'Atika*'da ise bir başka ikametgahı bulunuyordu.⁵⁷

Abbâsîler döneminde Bağdat'ın kurulmasıyla beraber yeşivalar da zamanla merkezlerini buraya kaydırmışlardı. Fakat pek çok Yahudi tüccar ve zanaat erbabının şehre akın etmesine rağmen, yeşivaların Bağdat'a intikali, daha geç olmuştur. Yahudi kaynakların rivayetine göre Bağdat'ta ikâmet eden ilk gaon, Pumbedita gaonu Hayy b. David'tir (890-896). Gaonluğundan önce kırk yıl gibi uzun bir süre yeşivanın Bağdat dayanlığını yapan Hayy, 889 yılından sonra gaonluğa getirilmiş ve bu görevini de Bağdat'ta devam ettirmeyi tercih etmiştir. Bağdat'ta bulunduğu sürede şehirdeki cemaat ileri gelenleri ve hilâfet sarayı ile yakın ilişkiler içerisinde olan gaon, görevi üstlenmesinden sonra bu bağlantılarını koparmamak ve bunu cemaat lehine kullanmak için yeşiva idaresini Pumbedita'dan Bağdat'a nakletmişti.⁵⁸

Abbâsîlerin merkez olarak Bağdat'ı seçmesi, Pumbedita'nın lehine olmuş; Bağdat'taki Yahudi zenginlerini de etkisi altına alarak coğrafi yakınlık avantajından faydalanmasını bilmiş, böylece Halife Me'mûn'un çıkardığı bir ferman dan sonra Sura ile eşit statülü bir kurum olma yoluna girmiştir. Onun zamanında Bağdat'ta Bâbü's-Şemmâsiye'de⁵⁹ ünlü Yahudi müneccimi Sind b. Ali'ye mahalle meydanında bir sinagog inşa ettirmiştir.⁶⁰ Me'munun Pumbedita lehine ferman çıkarması ve onun zamanında bu sinagog'un inşa edilmiş olması, artık Bağdat'ta kalabalık bir Yahudi nüfusunun yaşamaya başladığının e güçlü delillerinden birisidir. IX. Asırda Bağdat'ta ne kadar Yahudi nüfusu olduğunu ve Yahudilerin bu şehrin düşünce ve sosyal hayatına nasıl katıldıklarını tam olarak bilemiyoruz. Cahız'ın onların sosyal statü ve dini inancı ile ilgili kanaatleri pek iç açıcı görünmüyor.⁶¹ XII. asırda Bağdat'ı ziyaret eden Seyyah Benjamin, Bağdat'taki Yahudiler akında şu bilgileri verir: "*Bağdat'ta 40.000 Yahudi yaşamaktadır. Bunlar halifeni himayesinde güven içinde itibarlı ve mutlu bir şekilde hayat sürmektedirler. Akademi başkanı Kanun(Tevrat ve Halagha) çalışmalarlarıyla meşgul olurlar. Şehirde 10 tane (Yahudi) akademisi bulunmaktadır....Gaonlar huzuruna gelen kimselerin davalain bakar...Haftanın beşinci günü Gaon Hali feyi merasim alayı içinde ziyarete gider... şehirde pek çok zengin ve alim Yahudi yaşamaktadır. Bağdat'taki Dicle'nin iki yakasındaki Kerh'te 28 adet sinagog*

→ →

ha-Babli", *JQR*, XVII, Philadelphia 1905, s. 755, İng. çev. 760.

⁵⁵ Bkz. Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 308-309.

⁵⁶ Mukaddesî, *Ahseu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, nşr. M. J. de Goeje, E. J. Brill, Leiden 1906, s. 121.

⁵⁷ Friedlander, "The Arabic Original of the Report of Nathan ha-Babli", s. 755, İng. çev. 760.

⁵⁸ Aslantaş, *Ortaçağ İslam Dünyasında Yahudiler*, s. 352.

⁵⁹ Bâbü's-Şemmâsiye Bağdat'ta Rusâfe çarşılarının bulunduğu doğu tarafında Sâmarrâ'ya gidecek yolcu ve kervanların çıkış yaptığı bir kapıydı. Bkz. Ya'kübî, *el-Büldân*, s. 254, 256.

⁶⁰ İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, s. 383.

⁶¹ Amr b. Osman el-Câhiz, *el-Muhtâr fî'r-Reddi ale'n-Nasârâ*, nşr. Muhammed Abdullah Şerkavî, Beyrut 1991/1411, s. 65-67.

bulunmaktadır...."⁶² Bu ifadelerdeki vurgudan da anlaşıldığı üzere Bağdat'taki Yahudi nüfusun önemli bir kısmı, bir ticaret merkezi olan Kerh'te oturmaktaydı. Seyyah Benjamin Kerh'te 28 sinagogun olduğunu kaydeder.⁶³

IX. Asrın sonlarına doğru Yahudilerin sarraflık, cehbezlik, mültezimlik gibi mesleklerde yoğunlaştıkları dikkat çeker;⁶⁴ hatta mali buhran dönemlerinde Abbasi hazinesine borç para verebilecek kadar sermayesi olan tüccarların sahnede görülmeye başlaması dikkate alınır; Goitein'in iddia ettiği tezi doğrular bir şekilde artık Yahudilerin Bağdat'taki ve Fatimi Kahire'sindeki etkinlikleri ve kurdukları ilişkilerle bir tüccar millet olarak ortaya çıkmaya başladıklarını ortaya koyar.⁶⁵ Sözüünü ettiğimiz Yahudi yükselişini en iyi temsil eden olay, Abbâsî halifesi Mu'tazid zamanında (892-902) yaşamış olan Yusuf ben Finhas, Sehl b. Nadir ve Netira (ö.916) ailesidir.⁶⁶ IX. asrın sonu ile X. asrın ilk yarısında Abbâsî sarayında etkin olan bu Yahudi ailesi, hem zengin bir tüccar hem de cemaatin en yetkili kişilerinden biri idi. Aynı zamanda Abbâsî sarayıyla çok iyi irtibatı vardı ve Halife Mu'tazid'tan sonra Muktefî (902-908) ve Muktedir dönemine kadar (908-932) saraydaki saygın konumunu altmış yıl muhafaza etmişti. Aile esas zenginliğini vezir Ubeydullah b. Süleyman'ın zamanındaki cehbezlikten kazanmıştı.⁶⁷

Cahız, hicri III. asırda onları için "*Yahudiler arasında Tıbb ve astronomiye inanan bulamazsın*" tespitinde bulursa,⁶⁸ da muhtemelen bu belli bir grup için geçerlidir. Çünkü Mansur zamanında Maşallah el-Yehudi en önemli müneccimlerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁹ Bunun dışında tabip, mütercim olarak Hicri üçüncü asrın ikinci yarısında çok sayıda Yahudi ile karşılaşmak mümkündür.

1-İskenderiye'den Bağdat'a:

Halife el-Mansûr tarafından devletin idare merkezi olarak kurulan Bağdat, aynı zamanda kültürel unsurları dengelenmiş mozaik bir kültür kenti olarak tasarlandı. Çeviri sürecinin ana merkezi olarak Bağdat bu süreçte Arap kültürünün yayılıp hakim olduğu coğrafyada mevcut kurumsal kültür dinamiklerini kendisine çekmekteydi. Bağdat merkezli Abbasî aydınlanması, komşu ve kadim medeniyetlerin kültürel ve düşünsel ürünlerini Arap dili çatısında kurduğu kültür havuzuna katmayı hedefler. Sürecin gelişimi, bölgedeki kültür merkezlerinin birikimleri üzerinden yürütülür. Bölgedeki kültür faaliyetlerinin devamını temin açısından dolaylı katkısı bulunan eski kültür merkezlerinin birikimi, erken Ab-

⁶² T. Benjamin-R. Petachia, *İki Yahudi Seyyah*, s. 66,70.

⁶³ Bkz. B T. Benjamin-R. Petachia, *İki Yahudi Seyyah*, s. 66.

⁶⁴ Fehmi Abdurrezzak Sa'd, *el-Amme Fi Bağdat*, Beyrut 1983, s. 81-81.

⁶⁵ S. D. Goitein, "The Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times", *JWH* 3 (1956-57), s. 583-604; a.mlf. *A Mediterranean Society*, I-V, (Berkeley: University of California 1967-1988), I, s. 229; II, s. 60.

⁶⁶ Bu kişilerin Abbasiler dönemindeki mali alanda nasıl faaliyet gösterdikleri hakkında bkz. Hilal es-Sâbî, *el-Vüzera*, thk. Abdussettar Ahmed Ferrac, Beyrut 1957, s. 26, 32, 269-270.

⁶⁷ Netira ailesi hakkında geniş bilgi için bkz. N. Aslantaş, *Yahudiler*, s. 140,147, 224-227.

⁶⁸ Câhiz, *Reddi ale'n-Nasârâ*, s. 62.

⁶⁹ Fehmi Sa'd, *Bağdat*, s. 81.

basî döneminde Bağdat aydınlanmasına fiilî katılımlarıyla destek olan Cündişâpûr ve Harran kültür ortamı tarafından temsil edilmektedir.

Evrensel beşerî kültürün temellerini oluşturan mirasın İskenderiye'den Antakya'ya oradan da Harran'a, Merv'e ve en sonunda Bağdat'a geçtiği konusunda üç farklı kaynaktan benzer rivayetler aktarılmaktadır. Bu konuda en eski ve kaynağına en yakın bilgi ünlü İslam Filozofu Farabi tarafından şu ifadelerle haber verilir: "*İslâm'ın zuhurundan sonra eğitim İskenderiye'den Antakya'ya geçti ve tek bir öğretmen kalıncaya kadar uzun bir süre burada kaldı. Bu son öğretmenden iki kişi öğretim gördü. Bunların her ikisi de daha sonra yanlarına kitaplarını da alarak buradan ayrılıp Harran'a geldiler. Onlardan birisi Harranlı, diğeri ise Mervli idi*"⁷⁰ Aynı konuda Mes'udi'nin verdiği bilgiler Farabi'deki kapalı noktaları daha da açıklayıcı mahiyettedir. Mes'udi şöyle demektedir: "*Biz Fununu'l-Me'arif ve Ma cera filz-zuhuri's-Sevalif adlı eserimizde felsefe, ortaya çıkışı, cüzlerinin kemmiyetinden haberler, talim meclisinin Atina'dan İskenderiye'ye nasıl intikal ettiğinden söz ettik... Bu öğretimin Ömer b. Abdulaziz döneminde İskenderiye'den Antakya'ya, sonra da Mütevekkil döneminde Harran'a hangi sebepten taşındığından bahsettik. Bu ilim en sonunda Yuhanna b. Heylan'ın öğrencisi Farabi'ye geçti...*"⁷¹ X. Asra ait bu bilgileri XIII. yy'da yaşamış olan İbn-i Ebi Usaybia, Abdulmelik b. Ebcer el-Kenani'nin biyografisini anlatırken şu ifadeleri kullanır: "*Başlangıçta İskenderiye'deki talimin başında, İskenderiye mektebinin son temsilcisi olarak o bulunuyordu ve alim ve mahir bir tabipti. Bu adam başlangıçta İskenderiye'de yaşıyordu. Çünkü kendisi zikri geçen İskenderiyelilerden sonra buradaki eğitimi üstlenmişti. Bu, o dönemde bu şehrin Hıristiyanların elinde olduğu zamandı. Daha sonra burayı Müslümanlar fethedince İbn-i Ebcer, Ömer b. Abdulaziz'in eliyle Müslüman oldu. Ömer uzun bir süre, babasının burada vali olması hasebiyle Mısır'da yaşadı. Halifelik Ömer'e geçince, ta'lim önce Antakya'ya, sonra da Harran'a nakledildi ve oradan da diğer beldelere yayıldı...*"⁷²

İ
S
T
E
M
30/2017

Yukarıdaki pasajlar ise Arapça Müslüman yazarlar tarafından birinci elden bilgiler ile Helen bilim ve felsefesinin İslam'ın doğuşu arefesinde ve sonrasındaki uzun serüvenini ve nihayet Bağdat'ta nasıl son bulduğunu özetlemektedir. İskenderiye'deki son Helen merkezinin İslamın fetih arafesindeki durumundan Bağdat'ta intikal edinceye kadarki serüvenini ve sonunda Bağdat ekolünün ortaya çıkışını müstakil bir çalışmada Max Mayerhof etraflıca inceldi. İskenderiye mektebinin son temsilcilerinin Bağdat'ta esas intikali, Harran, Merv ve Nusaybin'deki hocaların Bağdat'a göçü ile 820 ve 900 yılları arasında gerçekleşmiştir. Hicri üçüncü asrın ortalarında Harran'da yaşamakta olan dört büyük felsefe hocasının(talim meclisi) Bağdat'a gittiği bilinmektedir.⁷³ Ancak bu üstatların

⁷⁰ İbni Ebi Usaybia, *Uyunu'l-Enba Fi tabakati'l-Etibba*, nşr. Nizar Rıza, Beyrut ty, s. 170; Ayrıca bkz. Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, İstanbul 1992, s. 172.

⁷¹ Mes'üdi, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, s. 121-3.

⁷² İbni Ebi Usaybia, *Uyunu'l-Enba*, s. 171.

⁷³ Max Mayerhof, "Meni'l-İskenderiyye ila Bağdat," *Turasu'l-Yunani fi hadarti'l-İslamiyye*, edit. Abdurrahmen Bedevi, Beyrut 1980, s. 37-100.

isimleri tam olarak bilinmemektedir. Belki de onların isimlerini ilerde Süryani kaynakları vasıtasıyla öğrenmemiz mümkün olacaktır. Fakat bunların Bağdat'a Aristo mantığı merkezli çalışmalar yaptığı ve bu alanda felsefi eserler ve derler verdikleri, IV/X. Asırda kurulan Farabi'yi yetiştiren "Bağdat okulunun" arkasında bu gelenekten yetişmiş hocalar bulunmaktaydı.⁷⁴ Elbette Yunan bilim ve düşüncesinin Bağdat'a intikalini sağlayan başka kanallar da vardı. Şimdi bunlara değinelim.

2-Urfa (Edessa), Nusaybin ve Cezîre'deki Süryânî Filozof ve Bilginler:

Abbasilerin başkenti Bağdat'ta, III/IX asırda bilim ve düşünce hayatında olduğu kadar bürokraside de yükselen en dikkat çekici gruplardan biri de Süryanice konuşan Hıristiyanlığın Nasturi kolu temsilcileri idi. Bunlar Abbasiler zamanında Süleyman b. Vehb, Kasım b. Ubeydullah (ö.291/904) gibi iki vezir yanında⁷⁵, Yunancadan tercüme yapan başta Huneyn b. İshak ve takipçileri gibi pek çok mütercim yetiştirmişlerdi. Onların Bağdat'a gelinceye kadar uzun bir serüvenleri bulunmaktadır.

İslam'ın ortaya çıktığı dönemde yukarı Mezopotamya bölgesindeki başta Nusaybin, Urfa (Edessa ya da Ruha), Re'sû'l-'Ayn olmak üzere Hıristiyanlığın Nasturî koluna mensup altmışa yakın kilisede Süryaniler tarafından Helen bilim ve felsefesine dair eserler yoğun bir şekilde tedris ve talim ediliyordu. Milâdi V. asırdan sonra Yunan klasiklerinin bir kısmı Süryâniceye tercüme edilmişti.⁷⁶ Antakya okulunda felsefe ağırlıklı bir ilahiyat öğrenimi alan Nestoryus, İsa'yı Platon ve Epikür gibi bir insan olarak görüyor ve onlara benzetiyordu. Mesih'te iki doğanın, yani tanrısal ve beşerî unsurların var olduğunu, Meryem'in ise, saf bir insan doğurduğunu savunmuştur.⁷⁷ Bu görüşleri tartışma ve ayrılıklara sebep olunca, İmparator II. Theodosius zamanında 431 yılında Efes'te toplanan konsilde Nestoryus aforoz edildi. Ayrıca İmparator, Nestoryus'un görüşlerini savunan Nastûrilere karşı şiddet uygulayarak onları yok etmeye kalkışınca, Nesturilik, Süryânîler arasında yayıldı. Önce İbas döneminde Nastûrilik Urfa okuluna hâkim oldu. Burada Süryânîler ilk kez Aristo felsefesini ve Yunanca ilim kitaplarını öğrenmeye ve tercüme etmeye başladılar. Okulda Yunan felsefesinin de etkisiyle Nastûriliğin yayılması üzerine Urfa Episkoposu Mor Rabule, İmparator Zenon'a bir mektup yazarak okulun kapatılmasını istemişti. Böylece burası M.S. 489 yılında İmparator Zenon'un emriyle kapatılmıştır. Bunun üzerine Nastur'un görüşlerini benimseyen Nersay ve beraberindeki Nastûri bilginler Sasânî İmpa-

⁷⁴ Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, İstanbul 2004; Ayrıca bkz. Mayerhof, "Meni'l-İskenderiyye İla Bağdat", s. 74 vd.

⁷⁵ Abbasilerde vezirliğe gelmiş Hıristiyan vezirler hakkında geniş bilgi için bkz. Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Bir Arada Yaşama Tecrübesi*, İstanbul 1995, s. 326-330.

⁷⁶ Bu kiliselerde Süryânî-Nastûrililer ve bir kısım Yâkubî mezhebine mensup kiliseler Hıristiyanlık ile Yunan felsefesini uzlaştırmaya, Aristo'nun mantık modalitelerini kullanarak kutsal metinleri yorumlamaya çalışıyorlardı. Bunlar daha çok Nusaybin akademisinde, Antakya'da Ruha'da ve Cezire bölgesindeki irili ufaklı kiliselerde dini anlayışlarını devam ettiriyorlardı. Bkz. Nesim Doru, "Süryaniler'de Felsefe Akademileri", *Süryaniler ve Süryanilik*, I-IV, edit. A.Taşğın-E. Tanrıverdi-C. Seyfeli, Ankara 2005, s. 63-88.

⁷⁷ Mehmet Çelik, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, İzmir 1999, s. 148, 151.

ratorluğu sınırları içindeki Nusaybin'e gittiler.⁷⁸

Nusaybin'de daha önce, m.s. II. yüzyılda Suriyeli bilgin Catinalı Maribas tarafından bir kütüphane kurulmuş, bölgeden kıymetli yazmalar toplanmıştı. Hatta Ninova'dan eski Kalde dilinden Büyük İskenderin emriyle Yunancaya çevrilmiş eserler bile getirilmişti.⁷⁹ Miliadi V. Asırdan sonra Urfa'dan gelen Nersay ve Barsavmo'nun öncülüğünde Nusaybin'de, felsefi ilimlere daha fazla önem veren bir Hıristiyan akademisi kuruldu. Miladi VII. asırda bu akademi aynı anda 1000'i aşkın öğrenci bulunduğunu öğreniyoruz.⁸⁰ Nestûrî geleneğe bağlı kalarak felsefi eserler yazan bilginler, Yunan felsefesine ve Aristoteles mantığına dair felsefi eserleri yoğun bir şekilde Süryânîceye çevirmeye başladılar.⁸¹ Aynı zamanda bu süreç sonucunda, felsefe, Süryânîler için teolojik düşüncenin daimi bir esası hâline geldiğinden, "*Helenizmin Süryani Kolu*" olarak adlandırılacak Süryanice bir felsefe ve bilim dili gelişmeye başladı. İslam'ın ilk yüzyıllarında Nusaybin, Yunan ve Helenistik kültürün okutulduğu en önemli merkezlerden biri durumundaydı.⁸²

Nusaybin ve Urfa'daki Süryani akademilerinin doğrudan Bağdat'a intikal ettiğini gösterir bir belgeye sahip değiliz. Bağdat-Nusaybin hattında en azından şimdilik doğrudan bir intikal ve temastan bahsedemiyoruz. Çünkü Nusaybin akademisindeki hocalar, I. Hüsrev'in (531-579) Bizans topraklarından kovulan Nastûrî ve Yakûbî bilginleri daveti üzerine İbas'ın Cundişapur'a gitmesi ile gerileme sürecine girmişti. Burası, Yunan ve Helen kültürünün İran topraklarına intikalinde de çok önemli bir atlama taşı vazifesi görmüştü. Buradaki Yunan ve Helen mirası 5. yüzyıldan itibaren Cundişapur akademisine taşındığından daha çok bu yolla Bağdat'a ulaşmıştır. Yani Yunan ve Helen mirası Bağdat'a, ana vatanı olan batı yönünden değil, İran içlerinden ulaşmıştır. Geride kalan akademi, miladî 6. yüzyılda 800 talebe bulunurken, 7. yüzyılda hocaların Cundişapur'a göç etmesiyle hızla gerilemeye başlamış, muhtemelen bu gerileme sürecinde 9. yüzyılda Bağdat felsefe okulunun güçlenmesine kadar varlığını sürdürmüştür.⁸³ Dağılan hocaların ve takipçilerinin VIII ve IX. yüzyıllarda Bağdat'a göç ettikleri anlaşılıyor. Çünkü Bağdat'ta yapılan ilk tercümelerin, Yunancadan Süryânîceye yapılmış olması ve daha önce Süryânîceye çevrilmiş olan Yunanca eserin, Süryaniceden Arapçaya tercüme edilmiş olması; Süryanice konuşan Nasturilerin çok erken bir devirde Bağdat'ta yer almaya başladıklarını gösterir.

⁷⁸ Gabriyel Akyüz, *Nusaybin'deki Mor Yakup Kilisesi ve Nusaybin Okulu*, Mardin 1998, s. 27

⁷⁹ Nuray Yıldız, *Antikçağ Kütüphaneleri*, İstanbul 2003, s. 266.

⁸⁰ Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, İstanbul 1969, s. 26.

⁸¹ İbas İsağojî'yi, Probus *Hermeneutica* ve I. *Analitikler*, Pavlus Persa (Fârisi), Aristoteles'in *Peri Hermeneias* (Önermeler) (Kitâbu'l-İbâre), Severe Seboht (ö. 667) I. *Analitikler* ile *Peri Hermeneias*'i, Sergios, Aristoteles'in *Kategorileri*'ni, İbare ve *Nefs* adlı eserlerini ve *Porphyrius*'un *İsağojî*'sini Süryânîceye çevirmişti. Bkz. C. A. Kadir, "İskenderiye ve Süryânî Düşüncesi", (çev. Kasım Turhan), M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, edit. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, s. 149; Nesim Doru, "Nusaybin Akademisinde Felsefe", *Süryaniler ve Süryanilik*, I-IV, edit. A. Taşğın-E. Tanrıverdi-C. Seyfeli, Ankara 2005, s. 108.

⁸² De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Y. Kutluay-H. Gazi Yurdaydın, Ankara 1971, s. 16 vd.

⁸³ Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahreddin Olguner, İstanbul 1992, s. 124.

Nasturilerin Bağdat'ın kurulduğu yıllarda hemen şehirde yer almalarının izahı, şehrin kurulduğu bölgede, çok sayıda kilise ve manastırın bulunmasıyla alakası vardır. Bağdat'ın kuruluşunu anlatan kaynaklar ve Şabusti'nin "*Kitabu'd-Diyarat*" adlı eseri Bağdat yakınlarında ne kadar kilise ve manastır bulunduğu dair yeterli bilgiyi sunmaktadır. Dicle'nin aşağı kıyılarındaki Deyr-u Kunna ve Deyr-u Akul manastırları, VIII. asırdan itibaren Bağdat yakınlarındaki Nasturilerin en önemli dini eğitim merkezleriydi. Nitekim ilk mütercimlerin kökeni incelendiğinde, Bereketli hilalin belli başlı manastırlarında görev yapan kimseler oldukları dikkat çeker; Bitrik ailesi, Kutsa b. Luka, Abdulmesih İbn-i Naima el-Hımsi, Yahya b. Adi bunlardan bazılarıdır. İbn-i Naima el-Hımsi'nin Yunanca ve Süryanice bilgisinin değerlendirmek amacıyla Bağdat'a geldiğine dair anlatılan bilgiler bu dönemde Bağdat'ın ne denli bir ilmi cazibe ve çekim merkezi olduğunu ve bilgi ile uğraşanları çektiğini gösterir.

Ayrıca bu Nasturi merkezi Abbasilerin siyasi hayatına Ebu Muhammed İbn-i Mahled (ö. 269/882), Ali b.İsa ve İsa b. Ali gibi vezir ve devlet adamı kazandırdığı gibi, Farabi'nin hocalarından mantıkçı Ebu Bişr Mette b. Yunus'u da yetiştirmiştir. Ayrıca yukarıda isimlerini saydığımız Nasturi vezirler, idari icraatlarının yanında özellikle Yunan bilim ve felsefesinin Arapçaya tercüme edilmesinde ve yeniden incelenmesinde, mütercim, feylesof ve bilginlere gerçek bir hamilik de yapmışlardır.⁸⁴ Konuyu bitirmeden hemen belirtelim ki Bağdat'ın entelektüel ve bilim hayatında Nasturilerin esas belirleyici olanları, Cündişapur tıp akademisinden gelen tabiplerdir.

3- Cundişapur'dan Bağdat'a Süryani Tabiplerin Göçü:

İran topraklarında Yunan felsefesinin ve biliminin etkileri, m.ö. 550-330 yıllarına kadar gerilere gider; Perslerin Yunan şehirlerinden sürgün ettiği unsurlar, İran'nın Sus şehrinde iskan edilmişlerdi. Bu dönemlerde Pre-Sokratik filozoflar ve tabipler, İran'nın her yerinde büyük kabul gördüklerinden, bölgenin her yerinde bulunuyorlardı. İskender'in Doğu seferinden sonra İran topraklarındaki elit sınıf arasında Grek ve Yunan felsefesi hızla yayılmıştı. Partlar döneminde (m.ö. 246-m.s. 224) ise İran büyük ölçüde Yunan felsefesinin etkisi altında kalmıştır. Sasânîler dönemine (m.s. 224-651) gelindiğinde, Yunan ve Helen etkisinin en belirgin olduğu şehirlerin başında Cundişapur geliyordu. I. Sapur (241-272) zamanında Antakya şehri model alınarak kurulan ve buradan sürgün edilen 70.000 Rum esirin yerleştirildiği Cundişapur,⁸⁵ fizikî yapısı, nüfusu ve kültürel havasıyla tam bir Roma/Helen şehriydi. I. Hüsrev döneminde Romalı esirlerden oluşan kalabalık bir esir grubu daha yerleştirilmişti. Bizans'ta Hıristiyanlığın yayılmasına paralel olarak başlayan mezhep kavgalarından kaçan, yukarıda kısaca özetlediğimiz çok sayıda bilim adamı, Sasânî hükümdarlarının davetiyle buraya yerleşmişlerdi. Gelenler, daha çok Yunan felsefesiyle uğraşan Nastürîler ve Yakûbîler gibi Süryânîce konuşan unsurlardı. İlk toplu göç, 431 yı-

⁸⁴ İbnu'n-Nedim, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 245.

⁸⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu'r-rusul ve'l-muluk*, thk. Ebû'l-Fazl İbrâhîm, (I-XI) Beyrut, t.y., II, s. 47, 51, 149-150.

İndaki Efes, 451 Kadıköy konsillerinde aforoz edilerek Bizans topraklarından sürgün edilenlerdi. Önce Edessa'ya (Urfa), buranın da 489 yılında Zenon tarafından kapatılması üzerine Nusaybin'e yerleşenler, Sasânî hükümdarı I:Hüsrev'in daveti üzerine Nusaybin'deki akademinin başında bulunan İbas'ın bulunduğu heyet Cundişapur'a ilk göç edenlerdir.⁸⁶ İkinci göç ise bundan kırk yıl sonra, Justian'ın 529 yılında Atina akademisini ve Küçük Asya'daki okulları kapatması ve İskenderiye'den Yeni Platoncu filozofları sürmesi üzerine, burarlardan kovulan filozof ve bilginlerin I. Hüsrev'in girişimi ile Cundişapur'a getirilmesiyle olmuştur. Bu heyetle gelenler arasında Suriyeli Demoskiyos, Kilikyalı Sembolikios, Lidyalı Priskianos, Fenikeli Hermeyos Diogen ve Gazzeli İsidoros gibi isimler bulunuyordu.⁸⁷

Yunan felsefesine özel bir ilgi duyduğu bilinen I. Hüsrev'in, Nastûrî ve Yakûbî bilginleri davetiyle Cundişapur, Yunan bilim ve felsefesinin incelendiği ve okutulduğu en önemli merkezlerden biri hâline geldi. Onun zamanında Yunancadan pek çok felsefi eser, bu şehirde Pehlevinceye ve Süraniceye tercüme edildi.⁸⁸ Burada Yunanca ve Süryânîcenin yanında, Pehlevince ve Sanstriktçeyle İran ve Hint düşüncesi de öğretiliyordu. Cundişapur'daki tıp akademisinde Yunanlı bilim adamlarının yanı sıra Hintli bilim adamları da ders veriyordu. Bunlar vasıtasıyla pek çok Hintçe kitap Pehlevinceye tercüme edildi. Bu şekilde Cundişapur, sadece Yunan bilim ve düşüncesinin değil, Hint düşüncesinin de İslam dünyasına aktarımında aracı olmuştur. Miladi 5. yüzyılda değişik milletlerden oluşan 5000 öğrencisi bulunuyordu.⁸⁹

Cundişapur, hicrî 17 yılında Müslümanlar tarafından fethedildiğinde, hâlâ tedrisini sürdürüyordu. Akademi, Sasânîler dönemindeki devlet desteğini Emeviler devrinde yitirdiğinden kendi fonlarıyla hayatini sürdürdüğünü tahmin ediyoruz. Abbâsîlerin ikinci halifesi Mansûr'un mide hastalığına yakalanması üzerine tedavi etmesi için Curcis b. Cebrâ'îl'in Cundişapur'dan Bağdat'a getirilişi (765), Cundişapur akademisinin tükeniş sürecini başlatarak, bu şehirdeki Yunan ve Helenistik devre ait bilim ve düşünce mirası Bağdat'a intikal etmiştir. Bu intikal sürecine dair İbn-i Ebi Usaybia *Uyunu'l-Enba* adlı eserinde tabiplerin biyografilerini anlatırken kıymetli bilgiler verir. Cundişapur'dan gelen tabipler, Abbâsî saraylarında hizmet etmişler ve Bağdat'ta önemli bir yer elde etmişlerdir.⁹⁰

Ruha (Edessa) ve Nusaybin'den Cundişapur'a göç eden bilginlerin yanla-

⁸⁶ M. Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündişapur*, Ankara 2003, s. 56.

⁸⁷ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 40.

⁸⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1935, s. 69, 70; Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, s. 124.

⁸⁹ Cundişapur'a Hintli birçok âlimin gelerek, Hint kültürü ile ilgili kitapları Pehlevinceye tercüme ettikleri, bu şekilde Hint düşüncesini buraya taşıdıkları biliniyor. Bunlardan kaynaklara ismi geçen tabip Berzüye ve Sencehl önde gelen isimlerdir. Bunların kitapları daha sonra Bağdat'ta kurulan Beytu'l-Hikme'ye getirilerek Arapçaya tercüme edilmiştir. Bkz. İbn Ebî Usaybi'a, *Uyunu'l-Enba*, s. 473-474; Hintçeden yapılan tercüme hakkında bkz. Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İstanbul 1996, s. 59-60.

⁹⁰ Buhtîşu'ların Bağdat'a gelişi ve daha sonraki hizmetleri konusu ile ilgili olarak bkz. İbn Ebî Usaybi'a, *Uyunu'l-Enba*, s. 183 vd.

rında getirdikleri kitaplarla, I. Hüsrev zamanında Cundişapur'da kurulan zengin kütüphane, muhtemelen tabielerin Bağdat'a göçüyle birlikte bu kütüphane de Bağdat'a taşındı. Nitekim burada I. Hüsrev zamanında Hintçeden ve Yunancadan Pehleviceye tercüme edilen İran tarihi, Hint tıbbı ve astronomisine dair eserlerin ilk tercüme arasında yer alması, bu kütüphanenin Bağdat'a taşındığının bir delilidir.⁹¹ Çünkü Cundişapur'dan gelen bilgin ve tabieler, Bağdat'ta tercüme hareketinin ve antik dünyanın yazmalarının toplandığı Beytu'l-Hikme'nin kuruluşuna öncülük ederek bizzat kendileri tıp ve Aristo mantığıyla ilgili pek çok kitabın tercümesini yap(tır)mışlardır. Anadilleri Süryânîce yanında bilim dili olarak Yunanca, Pehlevice ve Arapça da bilen bu bilim adamları, Süryânîce, Pehlevice ve Yunancadan bir çok tıp kitabını Arapça'ya tercüme etmişlerdir.⁹² Ayrıca Abbâsîlerin Bizans sınırları dahilinde Yunanca kitapları toplamak için yürüttükleri çalışmalara yine onlar rehberlik etmişlerdir.⁹³

Süryanice konuşan Nasturilerin Bağdat'a taşıdıkları bilgi esasında bir beşeriyet hazinesiydi. Bu birikimi Nasturi hocalarından alan ve Süryânîler kanalıyla gelen mirasın insanlığın en eski ortak mirası olduğuna dikkat çekmek için Farabi şu değerlendirmede bulunur: "*Felsefe önce Kaldeliler arasında başladı. Onlardan Mısır halkına geçti, onlardan da Yunanlılara intikal etti; Süryânîlere ve daha sonra da Araplara geçinceye kadar Yunanlılarda kaldı. Bu ilmin ifade ettiği her şey Yunan dilinde, sonra Süryânîcede, nihayet Arapçada ifade edilmiştir.*"⁹⁴

4- Harranlı Sabii Bilginlerin Bağdat'a Göçü:

Bağdat'ın kurulduğu dönemde yukarı Mezopotamya'daki Nasturî okullarının yanında Harran şehrinde ise onlardan farklı olarak yıldız ve gezegenlere tapan Pağan bir topluluk ve kökleri M.Ö. üç bin yılındaki Asur-Babil politeizmine kadar gerilere uzanan bir gelenek mevcuttu. M.Ö. IV. yüzyılda Büyük İskenderin doğu seferiyle (M.Ö.327-323) Yunan egemenliğine girmesi ile de geleneksel Harran dini/kültürel yapısı Yunan kültürü ile zorunlu bir tanışma yaşamıştı. Ayrıca şehirde o zamana kadar konuşulan Süryânîcenin yanı sıra Makedon göçmelerin şehre yerleştirilmesi ile Yunanca da rağbet görmeye başlamış, bu sayede yerli halk Yunan filozof ve bilginlerinin eserleri ile tanışmışlardır. Bu zorunlu karşılaşma iki kültür arasında zamanla senkretik⁹⁵ bir yapının oluşmasının

⁹¹ Farsça ve Hintçeden Arapçaya Mansûr zamanında yapılan tercüme için bkz. İbn Ebî Usaybi'a, *Uyunu'l-Enba'*, s. 413 vd, Hintçe tercüme için bkz. s. 473-475; İbnu'n-Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 132, 305.

⁹² İbn Ebî Usaybi'a, *Uyunu'l-Enba'*, s. 201, 282; Ayrıca bkz. Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri*, s. 89.

⁹³ Bunlardan Bizans ve Roma'dan Felsefe ve tıp kitapları getirmek için gönderilen heyete başkanlık eden isim Cundişapur'dan gelen Yuhanna b. Mâseveyh idi. Efes'e gönderilen başka bir heyete de yine Cundişapur'dan gelen ve Beytu'l-Hikme'nin direktörlüğünü yapan Selm başkanlık etmişti. Bkz. İbnu'n-Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 411-412; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyunu'l-Enba'*, s. 255.

⁹⁴ Bkz. Ebû Nasr Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-Saade)*, çev. Ahmet Aslan, Ankara 1999, s. 88-89.

⁹⁵ Harranlıların bu kozmopolit yapıları, inançlarına da yansımış, Yunan pağanizmi, Sümer-Asur astrolojisi, Zerdüştlük, Yeni Eflâtunculuk ve kendilerini Hermes'in torunu görmeleri sebebi ile Nübüvvet inancını da içermektedir. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutlay, Ankara 1960, s. 13.

da başlangıcı olmuştu.⁹⁶ Bundan sonra uzun yıllar Harran Helenistik mirasın çok önemli bir merkezi olmuş; M.S. IV. Asırda ve M.S. IX. asırlarda yani Abbasiiler döneminde Yunan bilim ve felsefesinin Süryanice ve Arapçaya tercüme edildiği bir merkez olarak öne çıkmasının temelleri, Helenizm ile karşılaştıkları devirlerde atılmıştı. Bundan dolayı Nastûrî ve Monofizitler gibi Harranlı Sabiiler de İslam'ın şafağında Antik Yunan felsefe ve biliminin en önemli muhafızı ve taşıyıcıları durumundaydı.

Ancak Harranlılar, Roma'nın Hıristiyanlaşmasından sonraki dönemde hala Pağan geleneklerini ve yıldız-gezegen kültüne tapınma alışkanlıklarını inatla sürdürmektedirler. Harranlılar arasında hala yaşayan geç Antikite devrinde çok popüler olan Ay tanrıçasına (*Sin*) tapınma geleneği; Yunan astrolojisinin, Yen-Pisağorculuğun ve Yunan felsefesinin sistematik düşünce ve bilgisini de içinde barındırıyordu.⁹⁷ İslam fetihleri ile ilgili haberlerde Harran'ın fethinden bahseden kaynaklar, halkın Süryanice konuşan yerlilerle, Yunanlı göçmenlerden oluştuğuna vurgu yaparlar.⁹⁸ İslam fetihlerinden sonra şehrin nüfusundaki zenginleşmeye bağlı olarak⁹⁹ ilmi ve felsefi gelişim için müsait bir ortam oluşmuştur.¹⁰⁰

Her ne kadar Harranlıların Me'mun tarafından zimmi statüsü verilmesi için Sabii ismini aldıklarına dair kaynaklarda bir hikaye anlatılmaktaysa da, çok daha önceden bazı Harranlı bilginlerin Bağdat'ta çalıştığını tespit etmekteyiz. Mesela; Me'mun'un çok önem verdiği ve Antik Yunan, Hint ve İran kitaplarını toplayarak tercüme ettirdiği Beytül-Hikme'nin baş direktörlüğünü (*Sâhib*) yapan şahıslardan Selm el-Harrânî bu şehirdendi.¹⁰¹ Bu şahıs Me'mun tarafından Bizans şehirlerinden Yunanca yazma getirmek için görevlendirilen bir heyetin içinde de yer almıştı.¹⁰² Dahası Bağdat'ta gökyüzü gözlemlerinde kullanılan ilk usturlaplar da Harran'dan getirilmiş, bu amaçla Me'mun, Ali b. Halef adında bir usturlap ustasını Harran'dan Bağdat'a getirterek usturlap yaptırmıştı. Daha sonraki dönemde bu ustanın kalfaları olan Harranlı Câbir b. Sinan, Câbir b. Kurrâ, Sinan b. Câbir ve Firas b. Hasan isimli şahıslar bu alanda faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Ahmed b. İshak, Rabî b. Firas ve Ali b. Sard gibi isimler usturlap yapımında meşhur olmuş Harranlı bilginlerdi.¹⁰³ Ayrıca yine Me'mun zamanında, Bağdat'ta Harranlı Sâbiilerin fikirleri ve alimleri hakkında Süryanî Eyyûb er-Ruhâvî el Abraş (Jo d'Edessa) Süryanice "*Kataba de Simata*" adıyla bir kitap telif etmişti.¹⁰⁴

⁹⁶ Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Pağanizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*, Ankara 2005, s. 27.

⁹⁷ L. E. Goodman, "Translation of Greek Materials into Arabic", *Religion, Learning, and the Abbasid Period*, edit. M. J. L. Young, London 1990, s. 486.

⁹⁸ Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire 1396, s. 43.

⁹⁹ Ülken, *Tercümenin Rolü*, s. 94-95.

¹⁰⁰ O'leary, *İslam Düşüncesi*, s. 28.

¹⁰¹ İbnu'-Nedim, *Kitab'ul-Fihrist*, s. 139, 333, 352; Beytül-Hikme ile ilgili olarak bkz. Mustafa Demirci, *Beytül-Hikme*, İstanbul 1996.

¹⁰² Bu seyahatin ayrıntıları için bkz. İbnu'n- Nedim, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 304; İbn Ebi Usaybia, *'Uyûnu'l-Enbâ*, s. 260.

¹⁰³ İbnu'n- Nedim, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 342-343.

¹⁰⁴ Sargon Erdem, "Apollonius", *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 241.

Harranlı bilim adamlarının toplu halde Bağdat'a taşınmaları ve buradaki ilmi ve entelektüel dünyaya dahil olmaları, h. III/IX. asrın ikinci yarısında meşhur gök bilimci ve matematikçi Sâbit b. Kurrâ'nın Benû Mûsa ailesi tarafından Bağdat'a getirilmesi ile başlar. Bağdat'ta Yunanca kitapların ve tercümelerinin iyi para ettiği bir devirde Benû Mûsa, Kindî ve Huneyn b. İshak gibi bu işten para kazanan ve bir biriyle rekabet eden gruplar ortaya çıkmıştı. Bu müteşebbislerden birisi olan Benû Mûsa kardeşler (Muhammed, Hasan ve Ahmet),¹⁰⁵ Bizans' topraklarından kitap getirirken Harran'a uğrar ve orada Sâbit b. Kurrâ'yı tanırlar. Sâbit b. Kurra' Pağan bir ailenin çocuğu olarak Harran yakınlarında Keferûsa köyünde (bugünkü Altınbaşak) dünyaya gelmiş(221/836), çocukluk ve gençlik yıllarını sarraflık yaparak geçirmiş fakat bu arada mükemmel denebilecek düzeyde Arapça, Yunanca ve Süryânice öğrenmişti. Benu Musa kardeşlerden Muhammed b. Musa, Arapçayı ve Süryâniceyi çok iyi kullanan Sâbit'i tercüme yaptırmak amacıyla yanında Bağdat'a götürerek özellikle teknik konulara meraklı ve aynı zamanda bir matematik dehası olan Hasan'ın yanında yetiştirirler. Zaten Harranlı Paganlar dini inançları gereği matematik ve astronomi bilimleriyle yakından ilgililidiler. Dolayısıyla, ailesi şehrin dini reisi olan Sâbit'b. Kurra'nın Süryanice ve Yunanca tercüme yapabilecek kadar iyi bir eğitim aldığı dikkate alındığında, daha önceden astronomi ve matematik konularında birikimi olduğu anlaşılıyor.

Sabit b. Kurra'nın getirilişi hem İslam bilimlerinin tarihi seyri açısından hem de Harran okulunun tarihi açısından bir dönüm noktası oluşturur. Benû Mûsa ailesi tarafından Sâbit b. Kurrâ'nın Harran'dan getirilişi en erken Miladi.860 yılından sonraki bir tarihte olmuştur. Bu tarih aynı zamanda Antakya mektebinin Harran'a taşındığı zamana da tekâbül etmektedir. Bu tarihten sonra Sabiler Bağdat'ta dini merkezlerini de buraya taşıdılar ve Halife Mu'tezid ile kurdukları iyi ilişkiler sayesinde Bağdat'ta dini bir grup olarak statü kazanarak o günkü İslam idaresinin Sabilere müsamahalı davranmasını da sağladı.¹⁰⁶ Bu cemaatin bizzat başkanlığını da bizzat Sâbit b. Kurrâ yapmaktaydı.¹⁰⁷ Haranlı putperest bilginler, Bağdat'taki hoşgörü ortamından öyle yararlanmışlardır ki örneğin Sabit b. Kurra sarayda halifenin huzurunda yapılan tartışmalarda İslam'a ve diğer tek tanrılı dinlere karşı ısrarla Harran politeizmini ve paganizmini savunabilmiştir.¹⁰⁸ Bu arada binlerce yıllık geçmişi olan Harran Sabii/pagan okulu, bir anda yok olmadıysa da, bir müddet sonra Bağdat tarafından emilerek yok oluş sürecine girmiştir.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Bu ailenin tercümelere aylık 500 dinar para harcadığı, Bizans sınırları içinde kalan bölgelere Yunanca yazma toplamak amacıyla ilmi delegasyonlar gönderdiği, çoğunlukla da mekanik, matematik, astronomi, musiki ve ilahiyat konularıyla ilgili kitaplara ilgi duydukları ve tercüme ettirdikleri bilinmektedir. Bkz. Demirci, *Beytül-Hikme*, s. 127-130.

¹⁰⁶ İbnü'n- Nedim, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 380.

¹⁰⁷ İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ*, s. 295; İbnü'l-Kiftî, *Kitabu İhbâri'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hukema*, thk. M. Emin el-Hancı, Matbaatü's-Saade, Mısır 1326, s. 81; Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Ebnâi'z-Zaman*, I-VIII, nşr. İhsan Abbas, Beyrut ty, c. I, s. 313.

¹⁰⁸ Gündüz, *Anadolu'da Paganizm*, s. 44.

¹⁰⁹ M. Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri*, s. 46.

Diğer taraftan Sâbit b. Kurra Bağdat'a geldikten sonra onun ve takipçilerinin yaptığı tercüme, yazdığı şerh ve takdim yazıları ve telifleriyle İslam bilminde bir ekolün kurucusu olmuş ve açtığı bu çığır oğlu, torunları, talebeleri ve dindaşları tarafından geliştirilmiştir. Özellikle içinde bir çok teknik terim ihtiva eden anlaşılması en zor matematik ve astronomi kitaplarının tercümesi ve şerhi nihai şeklini onların elinde almıştır. Katip Çelebi; 'Sabit b. Kurra'nın tercüme-leri olmasaydı hiç kimse hikmete dair kitaplardan istifade edemezdi, çünkü Yunancayı bilen yoktu. Nitekim onun çevirmediği her kitap öylece kaldı ve hiç kimse onlardan yararlanmadı'¹¹⁰ demektedir.

Bu tarihten sonra Harran asıllı bilim adamı, tabip ve bürokratlar Abbasi başkentinin ve Büveyhî hanedanlığının en nüfuzlu ve gözde adamları olmuşlardır.¹¹¹ Bizzat Sâbit b. Kurrâ, Abbâsî halifesi Mu'temid (256/869-279/892)'in en yakın dostlarından, Mu'tezid'in sarayının ise en gözde bilgin ve tabiplerinden biri olmuş ve bu devirdeki seçme astronomlar arasına girmiştir. Sâbit b. Kurra'nın ölümünden sonra (289/901) onun çalışmaları ve metodu, oğlu Sinan,¹¹² torunları Sâbit¹¹³ ve İbrahim¹¹⁴ ve torununun oğlu Ebu'l Ferec gibi sayıları 27'yi bulan ünlü Harranlı bilgin ve düşünürler tarafından yüz elli yıl (900-1050) devam ettirilmiştir.¹¹⁵ Bu süre içinde Harranlı Paganların elinde bulunan kitaplar Bağdat'a taşınmış ve burada tercüme edilmiştir. Harranlı bilim adamlarının Bağdat'ın ilmi ve entelektüel hayatına katılışları ile özellikle Cündişapur kökenli Nastûrî tabiplerin en önemli rakipleri olmuş, onların ilmi ve tercüme alanında Bağdat'ta kurdukları nüfuzu kırmışlardır.

Diğer taraftan Harranlı Sabiler, matematik ve astronomi çalışmaları anında, daha sonra Zekeriya er-Razi ve Şihabüddin es-Sührevedî'nin düşüncesine temel olacak hermetik felsefenin ve Aristo mantığının Bağdat'a taşınmasında etkili olmuşlar, hatta bu konulardaki felsefi tartışmaların güçlü bir tarafı olarak İslam düşüncesinin gündemine yeni konuları getirmişler ve felsefi düşüncenin konusu ve alanını zenginleştirmişlerdir.¹¹⁶ Farabi'nin 'Fez Nazariyesi'nden tutun da İbni Sina'nın 'Meşrikî Hikmet'ine, İhvanu's-Safa'nın 'Nebevi İslâmî Şeriat' ilkesinden İsmailîlerin 'Ledunni Hikmet' esasına, oradan Razi'nin 'Beş Kadim, Ruhun ve Gezegenlerin Ruhaniliği' gibi düşüncelerine varıncaya kadar

¹¹⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, nşr. Şerafettin Yaltkaya- Kilisli Muallim Rifat, c. I- II, İstanbul 1360, s. 1594.

¹¹¹ İbnü'n- Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 331; İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, s. 295.

¹¹² Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir. Yaklaşık 880 civarında doğduğu tahmin edilmektedir. O, Bağdat'ta yetişmiş olup, babasından birçok ilim tahsil etmiştir. Tıp sahasında yetkin bir kişiliğe sahiptir. Zira döneminin en ünlü doktorlarından biridir. O dönemde Bağdat hastanesinin baş hekimliği görevini yürütmüştür. Tıp ve düşünce alanındaki yetkinliği sebebiyle döneminde muhtemelen "Reîsü'l-Etibbâ ve'l-Felâsife" unvanını almıştır. Kâhır billah, Sinan b. Sâbit'in Sâbilik'ten vazgeçip Müslüman olmasını istemiştir. Fakat o, bu yöndeki baskılar üzerine Bağdat'tan Horasan'a gitmek zorunda kalmıştır. Bir süre sonra tekrar geri dönmüş ve Müslüman olmuştur. Sinan b. Sâbit, h. 331/m. 942 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Bkz. İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, s. 300; İbnü'n- Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 332.

¹¹³ Bkz. İbn Ebi Usaybia, *'Uyûnu'l-Enbâ*, s. 304.

¹¹⁴ Bkz. İbnü'n- Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 332; İbn Ebi Usaybia, *'Uyûnu'l-Enbâ*, s. 307.

¹¹⁵ P. Hitti, *İslam Tarihi*, I, çev. Salih Tuğ, I-II, İstanbul 1997, s. 484.

¹¹⁶ Ebu'l-Alâ Affî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, İstanbul 2011, s. 114

İslâm felsefesinin geniş bir yelpazesinde Harran'ın derin etkileri olmuştur. Sabit b. Kura ile Kindi arasındaki tartışma buna güzel bir misal teşkil eder. Ayrıca H.IV/X.asrın başlarında Yuhanna b. Haylan Harran'daki eğitim öğretim faaliyetlerinden sonra, birçok Harranlı hocayla birlikte Bağdat'a gitmiş, orada öğretim işleriyle meşgul olmuştur. Onun, Bağdat'ta yetiştirdiği en önemli öğrencileri arasında Farabî'nin yanında Ebu Bısr Metta (öl. 940) ve İsrail el-Eskaf ve Kueyri gibi isimler bulunmaktadır. Dolayısıyla Harranlı mantıkçı Yuhanna b. Haylan, bu çalışmalarından dolayı Bağdat Okulu'nun kurucularından biri kabul edilmiştir.¹¹⁷

Sonuç olarak Harranlı Sabîler insanlığın geliştirdiği bilimsel ve felsefi mirası kesintiye uğratmadan yüzyıllarca geliştirerek Bağdat'a taşınmasına aracılık etmişlerdir. Bir anlamda İskenderiye ve Antakya'dan gelen felsefe kültürü önce Harran'a yerleşmişti. Sonra da buradan Bağdat'a geçti.¹¹⁸ Abbâsiler döneminde antikçağdan arda kalan bilim ve felsefe eserleri Arapçaya tercüme edilmeye başladığında, sahip oldukları birikim ve tecrübe ile bu intikal sürecinde aktif olarak yer almışlardır. Onlar vasıtasıyla İslam dünyasına Yunan matematiği, astronomi ve tıbbi intikal etmiş ve anlaşılması en zor ve teknik bilgi gerektiren eserler Harranlı Sabîi bilginlerin tercüme, şerh ve tefsirleri ile anlaşılır hale gelmiştir.¹¹⁹

Bağdat'ta Milliyetler: Araplar, Farslar-Türkler:

Bahsini ettiğimiz azınlık haldeki grupların dışında esas olarak büyük kalabalıkları Müslümanlar oluşturuyordu. Massignon'a göre şehirde Hıristiyanlar %20, Yahudiler %15, Mazdekiler %2 nispetinde yer alıyorlardı. Şiiiler ise %30 (X.asrın başı) nispetindeydi.¹²⁰ Bunun dışında kalan Araplar siyasi ve edebi alanda, Türkler askeri alanda, İranlılar ise siyasi ve bürokratik alanda etkindiler. Özellikle İran asıllı unsurlar, her ne kadar Müslümanlaşmış kimselerden oluşsa da Sasani geleneğini ve kültürel alışkanlıklarını devam ettiriyorlardı. Bunlar Bağdat'ın kuruluşu ve Abbasilerin kurumsallaşma sürecinde etkili oldular. Hatta Bağdat'ın ilk planın çizen ve projelendirmesini yapanlar Fazl b. Nevebaht ve talebeleri idi. Farslar, Bağdat toplumunda hızla öne çıkarak bir taraftan vezirlik, komutanlık, divan, valilik gibi görevlerde yükselirken, diğer yandan edebiyat, tarih, coğrafya, astronomi, Tıp, siyaset gibi alanlarda etkili oldular. Siyasi nüfuzları zamanla Halifeliğin nüfuzu ile rekabet edecek düzeye ulaşmıştı.¹²¹

121

Bunun yanında Hind dünyası ile fethler zamanında ilk temaslar kurulmuş,(712) İndus Nehri ötesinde "Mansur" şehri kurulmuştu. Burası Hint-Arab

¹¹⁷ Kayacık, *Bağdat Okulu*, s. 50-51.

¹¹⁸ Casim Avcı, *İslam Bizans İlişkileri*, İstanbul, 2003, s. 187, 189.

¹¹⁹ Harranlı bilginlerin matematik ve astronomi alanındaki faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Demirci, "Helen Bilim Ve Felsefesinin İslam Dünyasına İntikalinde/Tercümesinde Harranlı Sabîilerin Rolü", *I.Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, I, Şanlıurfa 2006, s. 209-213.

¹²⁰ Massignon, *Hallac-ı Mansur*, s. 309-310.

¹²¹ Willheim Hazin, *Hadaratu'l-Abbasiyye*, s. 107-108.

kültürel temaslarında önemli bir merkez olmuştur.¹²² Burası, aynı zamanda Multan ve Beyleman gibi Hint biliminin iki önemli şehriyle temas kurarken, Mansur ile Bağdat arasındaki teması sağlayan da, l'îf kabilesi ile Yukarı Mezopotamya'da yaşayan Fezârit kabilesi sakinleri olmuştur. Fezârit kabilesine mensup araştırmacılar, sanskrit dilini öğrenmişler ve İbrâhim b. Adabib, oğlu Muhammed el-Fezâri, arkadaşı Ya'kup b. Tarık ve Bişr el-Fezâri gibi seçkin bilim adamı ve dilciler, Hint-Arab ilişkisini sürdürmüşlerdir. Hatta Mansur'dan çok önceleri 730-734 yıllarında Brahmagupta'nın Sind-Hanta, Khonda-Khadyoka (Aryabatha'nın görüşlerini anlatır), Uttar-Khadya-Khadyoka ile Karana Khandakhadyoka adlı eserleri çevrilmişti.¹²³ Abbasilerin ilk yıllarından biri Ebu'l Abbas Saffah'ın ölümünden üçgün önce, diğeri Mansur zamanında, üçüncüsü de 774 yılında olmak üzere, aralarında Hintli asronomi bilginlerinin de olduğu üç heyetin Bağdat'a geldiğini biliyoruz. Müslüman bilginler, Hintli heyetin Bağdat'ta kaldıkları süre içinde bir takım müzekerelerde bulunmuşlardır.¹²⁴ Miladi 773 yılında Halife Mansur'un sarayına gelen Kankah adında, Hintli astronomun koltuğunun altında yıldızların hareketleri ve hesap usulleri ile ilgili, 628 yılında Sindihind tarafından yazılmış, "*Brahmagubt*" adlı yazanın (ö. 628) eseri bulunuyordu. Bu heyetin niçin geldiği, en önemlisi de bu kitabı yanında niye getirdiği bilinmiyor. Mansur bu kitabı İbrâhim Fezâriye tercüme ettirdi. Bundan bir de zic hazırlanmasını istedi.¹²⁵ Bu kitap aynı zamanda Hint sayı sistemiyle ilgili konuları içerdiğinden, Hint rakamlarının İslâm dünyasına girmesini de sağlamıştır. Bu çalışmalar Batlamyus'un hesap cetvelleri ve gökyüzü bilgileri ile yeni boyut kazanmıştır. İslâm dünyasında bu kitap "*Sind Hânet*" olarak meşhur olmuştur.¹²⁶

Halife Mansur ve Harun Reşid zamanında Abbasi sarayında bir çok Hint'li isme rastlamaktayız. Özellikle Bermeki vezir ailesinin bu dünya ile yakın teması ve özel ilgisi sayesinde pek çok Hintli bilim adamının Bağdat'a geldiği tahmin ediliyor. Meselâ Kankah, Cuder el-Hindi, Sencehl, Nek el-Hindi, Rakiher, Raceh, Dâhir, Rattekil, Cebher, Anda, Salih b. Bahle bunlardandır. Bu isimlerin, müslüman biyografistlerin kitaplarında matematik, astronomi ve tıp bölümleri altında zikredilmesi dikkat çekmektedir.¹²⁷ İbn Ebi Useybia, kitapların konularıyla ilgili olarak; "Bunlar, Hint hükemasının ve tabiblerinin tıp, ilm-i nucum, basit ilaçlar, dünyanın durumu ile ilgili eserlerdir." demektedir. Bu kitaplardan "*Esraru'l Mevârid*" *Gurânat-u Kebir*, *Guranât-ı Sağır*, *Mevâlid Kebir*, *Esraru'l Mesâil*, *El-Mevâlid*, *Kitab-ı Tıp*, *Kitab-ı Tevehhüm*, *Kitab-ı fi Ahdasu'l Âlem* ... gibi kitaplarının ismi geçmektedir.¹²⁸ Bütün bunlar Bağdat'ta sanıldan daha çok sayıda Hintli bilim adamının geldiğini ve çalıştığını gösterir. Onlar sayesinde edebiyat, Fabl, Bir bir gece masalları gibi hikayeler, Hint felsefesine dair

¹²² Ahmed b. Yahya el- Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, çev. Mustafa Fayda, Ankara 1987, s. 638-639.

¹²³ N. A. Baloch, "Gurretu'z-Zicat", çev. Melek Dosay, *Erdem*, VI/XVII, Ankara, 1990, s. 812-17.

¹²⁴ Baloch, "Gurretu'z-Zicat", s. 818-24.

¹²⁵ İbn Ebi Useybia, '*Uyûnu'l-Enbâ*', s. 473, 474; A. Emin, *Duha'l-İslâm*, I, s. 243.

¹²⁶ Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi*, çev. Servet Sezgin, İstanbul 1997, s. 42

¹²⁷ Bkz. İbn Nedim, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 331, İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ*', s. 373-375.

¹²⁸ İbn Nedim, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 331-332; İbn Ebi Useybia, '*Uyûnu'l-Enbâ*', s. 373, vd.

eserleri ve düşünceleri taşımışlardır.

Etnoğrafik Zenginliğin Bağdat'ın Bilim ve Düşünce Ortamına Yansımaları:

Bütün bu farklı unsurların uyumlu ve erimli bir halde çalışmasını sağlayan iki şey dikkat çeker: müsamaha ve her türlü bilgi ve düşünce karşısında olumlu tavır. Her iki durumu da o devrin yazarları ve düşünürleri tarafından bütün açıklığıyla itiraf edilmektedir. Abbasilerin parlak döneminde (VIII. ve IX.yy) Bağdat'ın zengin ve kozmopolit toplumsal dokusu içinde gelişen zihniyet dünyasında entelektüel ve ideolojik görüşler arasına tanımlanmış kesin sınırlar çekilmemişti. Endülüs fakihlerinden Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed hicrî 400 senesinden önce (M. X. yüzyıl ortaları) ilim talebi için gittiği Bağdat'tın ilmi havası hakkında verdiği şu bilgiler, o dönemde Bağdat'ta ne denli özgür bir ortam olduğunu gösterir: *"İki defa, iki ayrı meclise katıldım. Mecliste ehl-i sünnet ve bid'at ehlinde Müslümanların yanında Hıristiyanlar, Yahudiler, materyalistler, dinsizler gibi her çeşit kafir mevcuttu. Bu grupların her birinin kendi görüşlerini savunan birer lideri vardı. Bu liderlerden biri salona girince, diğerleri saygıyla yerlerinden kalkıyor ve o oturuncaya kadar ayakta kalıyorlardı. Salon yeterince dolduğunda, kafirlerin içinden birisi 'buraya tartışma için geldik, Müslümanlar bize karşı Kur'an'dan ve peygamberlerinin sözlerinden delil getirmesinler; çünkü biz bunlara inanmıyoruz. Bu tartışmada sadece akli delillere dayanmalıyız' dedi. Bunun üzerine herkes 'haklısın, öyle olmalı' dedi. Bu lafları duyduktan sonra bir daha o meclise gitmedim. Sonra bana başka bir meclisten söz edildi. Bu sefer oraya gittim, fakat aynı şeylerle orada da karıştım. Bunun üzerine bir daha kelamcıların meclislerine katılmadım..."*¹²⁹

Diğer yandan Abbasi halifeliği, her tür düşüncenin başkentlerinde temsil edilmesine müsamaha ile bakmak bir yana edata değişik inanç ve felsefi gruba mensup insanları buraya çekmek için bilinçli bir siyaset takip etmişlerdi. Neticede gerek alt tabakalar arasında, gerekse tahsilli sınıflar arasında, son derece farklı ideolojileri, inançları ve alışkanlıkları olan ve kendi aralarında rekabet ettikleri dinamik bir toplumsal ve kültürel ortam oluşmuştu. Elbette bu gruplar rakipleri karşısında üstün duruma geçmeye çalışıyorlardı. Ama iktidar bunlar arasında kesin taraf olmadığından, muarızların bir birlerini dengelediği bir yapı ortaya çıkmıştı. Bu durumu coğrafyacı İbn-i Fakih şu ifadelerle dile getirir: *"Bağdat'ın iyi yanı, Halifelerin burada her hangi bir mezhebe üstünlük tanıma konusunda kendilerini güvende hissetmeleridir. Bağdat'ta Şii karşıtları ile Şiiler, Mutezile taraftarları ile Mutezile karşıtları, Hariciler ile Harici muhalifleri birlikte yaşar; her grup bir diğerini dengeler ve başa geçmesini engeller."*¹³⁰

Bağdat'ta o kadar farklı gelenek ve kaynaktan bilgi akmaktaydı ki her konuda biri birinden tamamen farklı çok değişik düşünceleri aynı anada bulmak mümkündü. Çözümlerin ve alternatiflerin çok olduğu bir ortam vardı. Müslümanlar, aynı mekanı paylaştıkları Harranlı pağanlar, Hintli Budistler, İranlı Zedüş ve Mazdekiler, Manihistler, Yahudi ve Hıristiyanlar ile değişik konularda

¹²⁹ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, Ankara 1997, s. 38.

¹³⁰ İbn-i Fakih, *Kitabu'l-Buldan*, nşr. Fuad Sezgin, Frankfurt 1987, s. 105.

uzun tartışmalar yaptılar ve fikir alış verişinde bulundular. Herkes bir birinin düşüncesine saygı duydu. Bu öyle bir ilmi zihniyet ortaya çıkarmıştı ki bilginin her türüne olumlu yaklaşılması gerektiğini telkin ediyordu. İbn-i Kuteybe bununla ilgili şunları söylemiştir:¹³¹ “Allah’a giden yollar çoktur, kapıları geniştir; iyilik de sadece abidlerin elinde değildir. Bilginin bizzat kendisi bir rehberdir ve o yüzden de değerlidir. Nereye götürürse götürsün fayda verir. Hakikatı söyleyen müşrik bile olsa, verdiği bilginin değerini azaltmaz. Eski bir elbise güzel bir dilberi çirkinleştirir mi? Hiç inci istiridyeden, altın topraktan alınmasına rağmen değerinden bir şey kaybetmiş mi? İyiyi ve bilgiyi, bulunduğu yerden dolayı terk eden kimse, aslında büyük bir fırsat kaçırmıştır...”

Antik çağdan kalan eserlerin bütün hızıyla tercüme edildiği bir dönemde, bu felsefi inançları savunan insanlar ile muarızları arasındaki tartışmaların tam ortasında yer almış ilk İslam Filozofu Kindi de benzer şekilde şöyle diyor:¹³² “Hakiki ve ciddi konularda kendilerinden küçük ve basit bir şekilde de olsa istifade ettiklerimizi karalamamak kadirşinaslığın bir gereğidir. Onlar her ne kadar bazı gerçekleri görememişse de, bu düşünce ürünleri hakikatine eremedikleri bir çok konuda gerçeğe ulaşmak için bir vasıta olduklarından; Onlar bize ulaşan fikirleriyle bizlerin atası ve ortağı sayılırlar. Herkesçe ve bizden önceki felsefeciler tarafından da yakinen bilinmektedir ki ne bir kişi, ne de bir topluluk kendi çabasıyla gerçeği tam olarak yakalayabilmiştir; bütün çabalarına rağmen gerçeğin ancak çok az bir kısmını ya da çok azını elde edebilmişlerdir. Fakat her birinin gerçek adına elde ettikleri o azıcık şeyler bir araya toplanınca, büyük bir değer oluşturmuştur. O halde gerçeği azıcık dahi olsa bize ulaştıranlara karşı şükranımız büyük olmalıdır. Çünkü onlar, kendi düşüncelerine bizi ortak ettiler ve sundukları mantıki önermelerle gizli hakikatlere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar. Onlar olmasaydı bütün çabalara rağmen bilinmeyen hakikatlere ulaşmamız mümkün olmazdı. Bu birikim asırlardır süregelen yoğun ve yorucu çabaların sonucudur. Bir kimsenin ömrü ne kadar uzun, ne kadar yoğun çaba gösterirse ve ne kadar ince fikirli olursa olsun, bir insanın ömür ve takatini kat kat aşan böyle bir birikimi bir ömre sığdırması mümkün değildir. Ünlü Yunan filozofu Aristo’nun dediği gibi “bize gerçek adına bir şey getirenler bir yana atalarına dahi şükran borçluyuz. Çünkü onlar bunların, bunlar da bizlerin hakikate ulaşmamızın sebebi olmuştur.” Hakikat ister uzaktan, ister düşman milletlerden gelsin, hakikatin bizzat kendi güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Hakikat peşinde olan kimse için, ondan daha değerli bir şey yoktur...”

Bu dönemin en renkli simalarından Cahız, yaptığı uzun tartışmalardan sonra hem toplumsal, hem de entelektüel olarak bir tehlike ve skandal olarak görüldüğü Manihistlerle ilgili olarak şu genel bakış açısını ortaya koyar:¹³³ “en kötü kitap, yazarının gözü kapalı anlattığı her şeye okurun inanmasını beklediği ki-

¹³¹ İbn Kuteybe, *Uyunu’l-Ahbar*, I-IV, Kahire 1923-1930, c. I, s. 15, 17.

¹³² Yakub b. İshak el-Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul ty, s. 3-4.

¹³³ Amr b. Osman el-Câhiz, *Kitabü’l-Hayevân*, I, nşr. A. Hârûn, I-VII, Kahire 1939-1945, s. 57-58.

taptır." Yani Cahız, manihesitlerin teslimiyetçi tavırlarına karşı, adeta bu durum bizim inancımızla çelişen bir durumdur ve bizim kitabımız, hiç kimseden sorgulamadan kendini kabul etmesini beklemez demektir.

Sonuç:

Böylesi renkli ve bir birinden oldukça farklı düşünen, değişik görüşlerin rekabetinin elbette zaman içinde bir birlerini geliştirmemesi düşünülemez. İslam kültüründe ve düşüncesinde, varlık, bilgi, ahlak, nübüvvet, kader gibi bu gün aklımıza bile gelmeyen yüzlerce değişik konunun detaylı ve etraflıca tartışılmış olması, bu tür değişik düşüncelerin soruları ve meydan okumalarının bir neticesidir. Çünkü klasik İslam düşüncesi, Yunan, Helen düşüncesinin alt dalları, İran dinleri ve mezheplerinin her çeşidi, Budizm ve Brahmanizm temelli Hint felsefeleri, Yahudi ve Hıristiyanlığın alt mezhepleri, Maniciler ve Harran asıllı paganlar ve daha onlarca gibi her türlü bilgi ile olumlu anlamda ilişkiye girmiş ve onlarla yüzleşerek şekillenmiş bir düşüncedir. Bu yüzleşmenin ve mücadelenin arenası VIII ve IX. asırlardaki Bağdat şehri ve onun metropol havası olmuştur. Bundan dolayı İslam bilim ve düşüncesinin klasik eserlerinin tamamına yakını ya Bağdat'ta yazılmıştır ve ya bir şekilde ora ile ilişkisi olan kişiler tarafından yazılmıştır. İslam kültürü içinde VIII. asırdan XII. asra kadar Bağdat'ı görmeden ya da doğrudan onun ilmi ve fikri mirasından bağımsız olarak yetişmiş ve tarihe mal olmuş bilim ve düşünce adamı nerdeyse yok denecek kadar azdır. Bu bakımdan Bağdat İslam medeniyetinin Klasik çağının gerçek yaratıcı merkezidir.. Bu devir tipik özelliklerini Bağdat'ta bulur: çünkü Bağdat doğu toplumlarının, tüccarların, zanaatkarların olduğu kadar, Antik kültürlerin de buluşma noktasıdır. Bu şehirde, Budizm ve büyük doğu imparatorlukları ile Akdeniz ve Avrupa arasındaki bütün kapalı kültürler ve toplumlar bir biri ile iletişime girerek; VIII. ve IX. Asırdaki bu karşılaşmalar, klasik bir medeniyetin doğmasının zeminini hazırlamıştır.¹³⁴ Bütün farklı kültürler Bağdat potasında eriyerek İslam medeniyetinin zengin mozayikliğini oluşturmuşlardır. Tek bir devletin, tek bir halifeliğin ve tek bir dilin (Arapça) egemenliği altındaki bu siyasi merkezin çekim gücü X. Asra kadar her yerde etkindir. Adeta o çağlarda dünya tarihi Bağdat saatinin etrafında dönmektedir. Tercüme faaliyetiyle Arapçaya aktırılan Yunan, Hint, İran, Yahudi, Hıristiyan ve Arap cahiliye geleneği gibi Antik çağın mirası iyi bir şekilde kaynaştırılarak evrensel bir homojen kültür oluşturulmuştu. Bu klasik Abbasi dönemi yaratıcı düşünce ve kültürel deneyim bakımından oldukça hareketli ve zengindi. İslam'ın hemen bütün temel klasikleri ve birinci sınıf yaratıcı dahileri bu dönemde ortaya çıkar ve bu yüzden bazı batılılar tarafından IX ve XII. Asırlar arası için Claud Cahen, "Klasik İslam", Braudel "Abbasi Dönemeci ve İslam'ın Altın Çağı", Andre Miquel "Bağdat Halifeliği ve Karşılaşmalar Çağı", Hodgson, "Yüksek Halifelik" ya da "Klasik Abbasi Medeniyeti", Goitein "Ara Medeniyet", Ahmet Emin "Duha'l-İslam" ve "Zuhru'l-İslam", Adem Mez ise "İslam Rönesansı" sıfatını yakıştırmaktadırlar. Bütün sıfatların ortak yanı bir zirveye; ilimde canlanışa ve klasik tarzların oluşumuna yönelik imalar taşımaktadır. Felsefeyi de

¹³⁴ Miquel, *İslam ve Medeniyeti*, I, s. 121.

içine alan tabii ilimler, “Altın Çağ” kabul edilebilecek ölçüde gelişmeye devam eder.

Kaynaklar

- » ADAMS, R. M., *Land Behind Baghdad: A History of Settlement on the Diyala Plains*, Chicago 1965.
- » AFİFİ, Ebu'l-alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, İstanbul 2011.
- » AKYÜZ, Gabriyel, *Nusaybin'deki Mor Yakup Kilisesi ve Nusaybin Okulu*, Mardin 1998.
- » ARTZ, Firederick B., *Orta Çağların Tini*, trc. Aziz Yardımlı, İstanbul 1996.
- » ASLANTAŞ, Nuh, *Ortaçağ İslam Dünyasında Yahudiler*, M.Ü. SBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2006.
- » AVCI, Casim, *İslam Bizans İlişkileri*, İstanbul, 2003.
- » BAĞDADİ, Hatib, *Târîhu Bağdâd*, III, (I-XIV) Beyrut 1931.
- » BALOCH, N. A., “Gurretu'z-Zicat”, çev. Melek Dosay, *Erdem*, VI/XVII, Ankara, 1990.
- » BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988.
- » BEHIY, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, İstanbul 1992.
- » BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahya, *Futûhu'l-Buldân*, çev. Mustafa Fayda, Ankara 1987.
- » BİRÜNÎ, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsârü'l-Bâkiye 'ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, nşr. C. Eduard Sachau, Leipzig 1923.
- » CÂBİRÎ, Muhammed Abid, *Arap Aklının Oluşumu*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997.
- » CÂHİZ, Amr b. Osman, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, thk. A. Muhammed Harûn, (I-IV), Kahire 1948.
- » CÂHİZ, Amr b. Osman, *el-Muhtâr fi'r-Reddi ale'n-Nasârâ*, nşr. Muhammed Abdullah Şerkavî, Beyrut 1991/1411.
- » CÂHİZ, Amr b. Osman, *Kitabü'l-Hayevân*, I, nşr. A. Hârûn, I-VII, Kahire 1939-1945.
- » CEHŞİYÂRÎ, Muhammed b. Abdus, *Kitâbu'l-Vüzerâ ve'l-Kûtâb*, nşr. M. Saka, İ. Ebyârî, A. Selâmî, Kahire 1980.
- » CHOKR, Melhem, *Zındıklık ve Zındıklar*, trc. Ayşe Meral, İstanbul 2002.
- » ÇELİK, Mehmet, *Bizans'ta Din-Devlet İlişkileri*, İzmir 1999.
- » DE BOER, T. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutlay, Ankara 1960.
- » DEMİRCİ, Mustafa, *Beytül-Hikme*, İstanbul 1996.
- » DEMİRCİ, Mustafa, “Mutezilenin İslam Medeniyetine Katkıları: Cedel-Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rolü”, *Marife Dergisi*, III/3, Konya 2003.
- » DEMİRCİ, Mustafa, “Helen Bilim Ve Felsefesinin İslam Dünyasına İntikaliinde/Tercümesinde Harranlı Sâbililerin Rolü”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, I, Şanlıurfa 2006.
- » DORU, Nesim, “Nusaybin Akademisinde Felsefe”, *Süryaniler ve Süryanilik*, I-IV, edit. A. Taşğın-E. Tanrıverdi-C. Seyfeli, Ankara 2005.
- » DORU, Nesim, “Süryaniler'de Felsefe Akademileri”, *Süryaniler ve Süryanilik*, I-IV, edit. A. Taşğın-E. Tanrıverdi-C. Seyfeli, Ankara 2005.
- » DURİ, A. A., “Baghdad”, *EP*, London 1986.
- » EBÜ YUSUF, *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire 1396.
- » EMİN, Ahmet, *Duha'l-İslâm*, I, Kahire 1933.
- » ERDEM, Sargon, “Apollonius”, *DİA*, III, İstanbul 1991.
- » FÂRÂBÎ, Ebû Nasr, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-Saade)*, çev. Ahmet Aslan, Ankara 1999.
- » FRIEDLANDER, I., “The Arabic Original of the Report of Nathan ha-Babli”, *JQR*, XVII, Philadelphia 1905.
- » GİBB, Hamilton, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, trc. Hayrettin Yücesoy, İstanbul 1992.
- » GOİTEIN, S. D., “The Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times”, *JWH*, III, 1956-57.
- » GOİTEIN, S. D., *A Mediterranean Society*, I-V, Berkeley: University of California 1967-1988.
- » GOODMAN, L. E., “Translation of Greek Materials into Arabic”, *Religion, Learning, and the Abbasid Period*, edit. M. J. L. Young, London 1990.
- » GUTAS, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, trc. Lütfi Şimşek İstanbul 2003.
- » GÜNDÜZ, Şinasi, *Anadolu'da Pağanizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*, Ankara 2005.
- » HALLAF, Hassan Ahmed, *Ta'ribu'n-Nukûd ve'd-Devâvîn*, Beyrut 1986.
- » HAMEDÂNÎ, Bediüz-Zaman, *Makamat*, nşr. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut- ty.

- » HAMEVÎ, Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, V, tash. Muhammed Emin el-Hancî, (I-X), Kahire 1323-1906.
- » HAVÂRZİMÎ, Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf, *Mefâtihu'l-'Ulûm*, thk. İbrâhim Ebyârî, Beyrût 1989.
- » HAZİN, Willheim, *Hadaratu'l-Abbasiyye*.
- » HİTTİ, P., *İslam Tarihi*, I, trc. Salih Tuğ, I-II, İstanbul 1997.
- » HODGSON, M. G. S., *İslam'ın Serüveni*, I-III, trc. Heyet, İstanbul 1993.
- » HUMPHREYS, R. Stephen, *İslam Tarihi Metodolojisi*, trc. Mutaza Bedir, İstanbul 2003.
- » HUNKE, Sigrid *Avrupa'nın üzerine Doğan İslam Güneşi*, çev. Servet Sezgin, İstanbul 1997.
- » İBN HALLIKAN, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Ebnâ'î'z-Zaman*, I, nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut ty.
- » İBN HAZM, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, I, nşr. M. İ. Nasr-A. Umeyre, Riyad-1982.
- » İBN KUTEYBE, *Uyunu'l-Ahbar*, I-IV, Kahire 1923-1930.
- » İBN MURTAZA, Ahmed b. Yahya, *el-Münye ve'l-Amel*, thk. M. Cevad Meşkur, Dimaşk 1990.
- » İBNİ EBİ USAYBİA, *Uyunu'l-Enba Fi tabakati'l-Etibba*, nşr. Nizar Rıza, Beyrut ty.
- » İBN-İ FAKİH, *Kitabu'l-Buldan*, nşr. Fuad Sezgin, Frankfurt 1987.
- » İBNU'N-NEDİM, Muhammed, *Kitâbü'l-Fihrist*, Beyrut 1398/1978.
- » İBNÜ'L-KİFTÎ, *Kitabu İhbâri'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hukema*, thk. M. Emin el-Hancî, Matbaatü's-Saade, Mısır 1326.
- » İSFEHÂNÎ, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin, *el-Eğânî*, XVIII, thk. Ali Uzbâvî-Abdulkerim İbrahim, (I-XXIV), Beyrut-1927.
- » İSTAHRÎ, Ebu İshak İbrahim, *Mesâlikü'l-memalik*, nşr. De Geoeje, Leiden 1927.
- » KADİR, C. A., "İskenderiye ve Süryânî Düşüncesi", (çev. Kasım Turhan), M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, edit. Mustafa Armağan, İstanbul 1990.
- » KÂTİB ÇELEBİ, *Keşfü'z-Zunûn*, II, nşr. Şerafettin Yaltkaya- Kilisli Muallim Rifat, c. I- II, İstanbul 1360.
- » KAYACIK, Ahmet, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, İstanbul 2004.
- » KEKLİK, Nihat, *İslam Mantık Tarihi*, İstanbul 1969.
- » KİNDİ, Yakub b. İshak, *Felsefi Risaleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul ty.
- » KUMEYR, Y., *İslam Felsefesinin Kaynakları*, trc. Fahreddin Olguner, İstanbul 1992.
- » KUTLUER, İhan, *İslam Düşüncesinde Akaid ve Kelam*, İstanbul 1996.
- » LASSNER, J., "Massignon and Baghdad: The Complixities of Growth in an İmperyal City", *JESHO*, V. IX, Leiden 1966.
- » LASSNER, J., "Notes on Topography of Bagdad: The Sistematic Descriptions of the City and the Khatip al-Bagdadi", *JAOS*, V. 83, Ann Arbor 1963.
- » LASSNER, J., "The Habl of Baghdad on Dimensions of the City" *JESHO*, V. 6, Leiden 1963.
- » LOMBARD, Maurice, *İlk Zafer Yıllarında İslâm*, trc. Nezih Uzel, İstanbul 1983.
- » MASSIGNON, Luis, *İslam'ın İlk Mistik Şehidi Hallac-ı Mansur'un Çilesi*, trc. İsmet Birkan, Ankara 2006.
- » MAYERHOF, Max, "Meni'l-İskenderiyye İla Bağdat," *Turasu'l-Yunani fi hadarti'l-İslamiyye*, edit. Abdurrahmen Bedevi, Beyrut 1980.
- » MES'ÜDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Murûcu'z-Zehab*, IV, thk. Abdulemir Mühennâ, (I-IV) Beyrut-1991.
- » MES'Ü'DÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, thk. Komisyon, Beyrut 1981.
- » MİQUEL, Andre, *İslâm ve Medeniyeti*, I-II, trc. Ahmed Fidan-Hasan Menteş, İstanbul 1991.
- » MUKADDESÎ, *Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, nşr. M. J. de Goeje, E. J. Brill, Leiden 1906.
- » O'LEARY, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Y. Kutluay-H. Gazi Yurdaydın, Ankara 1971.
- » Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları*, Ankara 1997.
- » ÖZTÜRK, Levent, *İslam Toplumunda Bir Arada yaşama Tecrübesi*, İstanbul 1995.
- » SA'D, Fehmi Abdurrezzak, *el-Amme Fi Bağdat*, Beyrut 1983.
- » SÂBÎ, Hilal, *el-Vüzera*, thk. Abdusettar Ahmed Ferrac, Beyrut 1957.
- » SÂBÎ, Hilâl, *Rusûmu Dâri'l-Hilâfe*, thk. Mihâl 'Avvâd, Beyrut 1986.
- » SEÂLİBÎ, Ebû Mansûr, *Simâru'l-Kulûb*, nşr. Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire 1965.
- » SÖYLEMEZ, M. Mahfuz, *Bilimin Yitik Şehri Cündişapur*, Ankara 2003.
- » STRANGER, Le Guy, *Land Behind of Eastern Khalîfat*, London 1900.
- » TABATABÂÎ, Muhammed b. Ali, *el-Fahrî Fî Adabi's-Sultaniyye ve Düveli'l-İslâmiyye*, Dimaşk ty.
- » TABERÎ, Muhammed b. Cerîr, *Tarihu'r-rusul ve'l-muluk*, II, thk. Ebû'l-Fazl İbrâhîm, (I-XI)

- Beyrut, t.y.
- » TUDELALI, Benjamin-Ratisbonlu Petachia, *Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya, Avrupa Gözlemleri*, trc. Nuh Aslantaş, İstanbul 2001.
 - » ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1935.
 - » WATSON, A., *el-İbdâu'z-Zirâi (700-1160)*, trc. Ahmed Eşgar, Halep 1985.
 - » YÂKÛBÎ, Ahmed b. İshak, *Kitabu'l-Buldan*, nşr. M.J. de Goeje, Brill 1896.
 - » YÂKÛBÎ, Ahmed b. İshak, *Müşâkeletü'n-Nâss li Zemânihim*, nşr. William Millvard, Beyrut 1962.
 - » YÂKÛBÎ, Ahmed b. İshak, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II, nşr. Abdülemîr Muhennâ, Beyrut 1993.
 - » YILDIZ, Nuray, *Antikçağ Kütüphaneleri*, İstanbul 2003.

İSLÂM DİNİNDE MÛSİKÎYE KARŞIT GÖRÜŞLERE MÛSİKÎ PENCERESİNDEN BİR BAKIŞ

Doç. Dr. Mehmet GÖNÜL
Gazi Üniversitesi Türk Müziği
Devlet Konservatuarı

Öğr. Gör. Mustafa YILDIRIM
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

ÖZ

Mûsikî bahsi Asr-ı Saadet sonrasında yapılan çalışmalarda helal-haram tartışmalarına konu olmuştur. Kur'ân-ı Kerim'de mûsikîyi yasaklayan herhangi bir ayet ve ibâre bulunmamaktadır. Sahih hadis kaynaklarda -özel birkaç durum haricinde- Hz. Peygamber'den (s.a.v) mûsikîyi bütünüyle yasaklayan bir hadis nakledilmemiştir. Buna rağmen, Peygamber (s.a.v)'den sonraki dönemlerde "zühhd hayatı" yaşama gayesinde olan bazı âlimlerin mûsikî hakkında verdiği hükümler, mûsikînin helalliği-haramlığı konusunun irdelenmesini ve bazı sorulara cevap aranmasını zaruri hale getirmiştir.

Bu çalışma ile Mekke döneminden başlayarak, Abbasilerin son dönemlerine kadar, Asr-ı saadet sonrasında vücuda getirilen kaynaklar mûsikî hakkında verilen hükümler, Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in mûsikî hakkındaki görüşleri sahih kaynaklar ışığında mûsikînin gerek ve gerçekleriyle irdelenerek bir takım sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır. Ayrıca mezkûr dönemler ve âlimlerin görüşlerine, uygulamalardan yola çıkılarak eleştirel bir bakış getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Söke, Bağarası, Akçakaya, Su Mimarisi, Çeşmeler.

ABSTRACT

A View From Music Window to the Contrast Views in Islam

Music, Asr-ı Saadet in the work done after the halal-haram debates have been subject. In the Qur'an there is no verse that forbids musicals. In authentic hadith sources - except in a few special cases - a hadith that forbids music entirely from the Prophet (s.a.v) has not been transmitted. However, the terms given to music in the later periods of the Prophet (p.b.u.h) were very different from each other. The provisions of some scholars who tried to live for the life of Zühhd, do not reflect the views of the Prophet (p.b.u.h) about music. In the Umayyad-Abbasid times, music was used as a means of propaganda. The most positive decisions about music were given by the Sufi saints. By observing some verses and hadiths, Sufi saints have seen music as a legitimate, and they have also used musicals in their religious ceremonies.

In this work, we will investigate the provisions and causes of the Musical of the Abbasids from the time of Mecca until the last period. We will try to give examples from their practice by examining the opinions of the scholars at that time.

Keywords: Religious music, Music in Islam, Sufi music, Music, Hadith..

Giriş

İnsan fıtrati gereği dil ve hal ile güzeli arar. Güzele dair olgulara karşı duyarlı donatılan ruhun, bedeni uzuvlar aracılığı ile tezahür eden, soyut ve/veya somut her türlü dışı vurumu sanat olarak tabir edilebilir. Bu manada sanatkâr; ruhundan mülhem ürettikleri ile içinde bulunduğu sosyal ve kültürel ortama, akıma ve/veya topluma değer katabilmeli, güzel algısını ve seviyesini müspet manada yükseltebilmeli, ürettikleri ile daha güzele dair yeni mertebeler, eşikler oluşturabilmelidir.

Yaratığı her şeyi güzel yaratan¹, yeri ve göğü bir ahenk ve uyum içinde yaratan², “Güzel olan, güzelliği seven” Allah³, kendi ruhundan üflediği⁴, insanın suretini en güzel bir şekilde⁵ kusursuzca⁶ farklı güzellikte, özellikte ve fıtratta yaratmıştır. Bu yüzden: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”⁷ hitâbındaki ilâhi ve en güzel sese muhâtap olan insan ruhu, yaratılışından beri hep o güzelliği aramıştır. Bu güzelliği arayış, insanı hep öze dönmeye mecbur kılmıştır. Çünkü güzel olan Allah’ın nefhasından insanın ruhuna üfürülmesinden dolayı güzellik ve estetik anlayışı, “halife”sine⁸, yani insana geçmiştir. Bu anlayış neticesinde hep güzeli arayan insan, heyecanlarında, üzüntülerinde, korkularında, sevinçlerinde hissettiklerini, algıları vasıtasıyla içselleştirir. İnsan bu hisleri, ilâhi sesle, güzellikle özümseyerek sanatla ifade etmeye çalışır.

Eğer algılarımız vasıtasıyla içselleştirdiğimiz bir anlatı, duyu ve heyecanlarımızla uyum içindeyse o bir sanattır ve hissedilen şeyin adı da estetik hazdır.⁹ Bu estetik haz ve sanat algısı “Sonsuz Olan”a doğrudur, sonsuzluğu, yani “Asıl Olan”ı anlatmaya çalışır. Allah’tan bir parça taşıyan insan, bu parçanın güzelliğini, yaşantısı ve eylemlerinde sanatsal aktivitelerle yansıtmaya çalışmaktadır. Sanat eseri bu yönüyle aynı zamanda parçasını taşıdığımız ilahi varlığa ve asli vatana duyulan özlemin adıdır.¹⁰ İslam Sanatı bu anlayıştan doğmuş, sanat; Allah’ı (C.C.) aramak olarak nitelendirilmiştir. Denilebilir ki sanat, din ile iç içe bir görünüm sergiler. Dinin kendisini anlatma ve mesajını iletme yollarından birisi sanattır.¹¹

Buraya kadar anlatılan din temelinde doğup yükselen “güzellik” kavramının tebârüz edebilmesi için, yaşanan dinin kaynaklarından bilinerek sebep ve sonuçları ile doğru anlaşılması, dine bağlı olarak inkişâf eden sanatın da, eylem,

¹ Tin 95/14.

² Mülk 67/3.

³ İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b.Yezid el-Kazvini, *Sünen-Dua*, Çev.Haydar Hatipoğlu, Kahraman Neşriyat, İstanbul, 2015, s.10

⁴ Tin 95/4.

⁵ Mü’min 40/64.

⁶ Haşr 59/24.

⁷ A’raf 7/172.

⁸ Bakara 2/30.

⁹ Tunalı, İsmail, *Estetik*, Remzi Kitabevi, 11. Baskı, İstanbul, 2008, s. 16

¹⁰ Gürsu, Orhan, “Sanat Ve Psikoloji Etkileşimi: Geleneksel Türk- İslam Sanatları Merkezli Bir Okuma Denemesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, yy, 2015, VII, s.1031.

¹¹ Ökten, Sadettin, “Toplum, Sanat ve Estetik”, *El Sanatları Dergisi (İSMEK)*, İstanbul, 2007, sayı: 3, s. 78

söylem ve uygulamaları ile o dinin yaşandığı toplumlar içindeki hal ve gereklere göre uygulanabilir, yaşanabilir bir kültür halini alması gerekir.

Sanatın ve sanatkârın mertebesi ve farklı alanlarda tezahürü, içinde bulunduğu toplumun nitelik ve niceliği ile ölçülebilir. Sosyal hayatta toplum içerisinde fertler, bilgi ve birikimleri doğrultusunda hayatlarını idame ettirecekleri meşgalelere göre farklı sanat ve zanaat dallarında ihtisaslaşırlar. Nitelik, nicelik ile oranlandığından, dine müntesip toplumun farklı kültürlerden oluşan fertlerin bir araya gelmesi ile sayıca çoğalması, nitelikli meslek ve sanat erbabının oluşmasında çok önemli bir yer tutar.

1- Mekke Döneminde Sanattan Bahsedilememesinin Sebepleri

Toplumların, inançlarını bütünüyle değiştirecek, hak bir peygamber ile vahyedilen yeni din üzere yaşamlarını temin ve tesis edecek yeni ibadet şekilleri ile dinin emrettiği bireysel ve toplumsal kurallara göre hayatlarını tanzim etmeleri, elbette farzların yerli yerinde toplumca benimsenmesi süreci ile doğrudan alakalı bir zaman ile mümkündür. Fertlerin sanat algıları, icraları ve eserleri, müntesibi oldukları yeni dinin imkân ve sınırlılıklarına göre uyum içinde olmaları da, yine süreci tam olarak kestirilemeyen bir zaman içerisinde, dinin emir ve yasaklarına göre şekillenir.

Sanat; yüzyılların birikimiyle, normları belirlenmiş, aynı duygu ve heyecanları taşıyan toplumlarda hayat bulur ve gelişmeye bu duygu ve heyecanlar üzerine devam eder. Bu yüzden İslam sanatının, İslam'ın başlangıcıyla başlayıp, Peygamber efendimizin vefatı ile tamamlandığını düşünmek yersiz olur. Peygamber Efendimizin hayatı boyunca yapmaya çalıştığı şey İslam'ın kâidelerini ve akîdelerini doğru bir şekilde anlatmaya ve uygulamaya çalışmak olmuştur. Bu yüzden: İslam dininin yayılması sırasında, Müslümanların kendi içlerindeki eski adetlerini ve inançlarını terk ederek, yeni dinin gereklerini yerine getirme gayretinden başka bir faaliyetin yapılmamış olması son derece doğaldır.¹²

Mekân ve zaman kavramı da kültürün oluşumunda büyük önem arz eder. Savaşların olduğu bir dönemde sanat anlayışından bahsetmek ne kadar alakasız ise; Mekke dönemi düşünüldüğünde, Müslümanların işkencelere maruz kaldığı, Hz. Peygamber'in Tâif'te taşlandığı, ilk çocuklarının ve Hz. Hatice'nin vefât ettiği, kendi akrabalarından bile eziyet gördüğü bir dönemde İslam Sanatını aramak abesle iştigal olacaktır. Mekke dönemi, İslâm'ı tebliğ dönemidir. O dini yaşayacak mensupların dini benimseyerek toplanmaya başladığı bir zamandır. Dini yaşayacak olan insandır. Dinin, gücünü hâkim bulunduğu coğrafyada hissettirebilmesi, müntesibinin sayısı ve niteliği ile doğrudan alakalıdır. Mensubu bulunmayan bir dinin yaşanamayacağı için Peygamber efendimiz Bedir savaşında "Allahım! Bu bir avuç Müslüman mücâhit helâk olursa, artık sana yeryüzünde ibadet edecek kimse kalmaz."¹³ ifadesinden bu durum anla-

¹² Mutluel, Osman, *S.Ahmet Arvasi'de İslam Estetik ve Sanatı*, Bilgeoğuz yayınevi, İstanbul 2012, s.11.

¹³ Ebu Cafer Muhammed Bin Cerir-üt Taberi, *Tarih-i Taberî*, Çev. M. Faruk Gürtunca, Sağlam Yayınları, İstanbul, 2007, sayı: 2, s. 269.

şılmaktadır.

İslâm Dininin ilk vahiyleri ile başlayan ve toplumu yeniden şekillendirecek olan süreç, Mekke halkının sosyo-kültürel yapısı sebebi ile bir hayli meşakkatli olmuştur. Yaşanılacak kültürün din zeminli kâideleri yerine oturmadan, vahiy dini olan İslâm'ın özü benimsenmeden -yersiz ve zamansız- haricen yapılacak müdahaleler, kâideyi ve özü bozmak olacaktır. Hz. Peygamber (s.a.v)'in sahabe-lerinden hadisleri yazmalarını yasaklamasına da bu açıdan bakılmalıdır. Kur'ân-ı Kerîm'le hadisin karıştırılmaması gerekiyordu. Çünkü daha henüz Kur'ân-ı Kerîm tamamlanmamıştı.¹⁴

En önemlisi, Mekke dönemi daha ziyade dinin kâidelerinin tebliğ edildiği dönem olduğundan, İslam kültür normlarının oturmaya başladığı bir dönem olarak da görülemez. Zîrâ Mekki âyetlere bakıldığında bu durum hemen göze çarpar. Mekki âyetlerde, “Ey iman edenler!” yerine “Ey insanlar!” diye başlayan, şirk, puta tapma, sevap-günah ve ahiret hayatı gibi vurgular vardır. Kültür içinde aynı duygu ve düşünceyi yaşayacak insanlar dine davet edilmiştir. Mekke döneminde toplumun geneli Müslüman olmadığından, dinin yaşanması için bir özgürlük alanı da bulunmadığından, inanç temelinde bir kültür oluşması da mümkün olamamıştır.

2- Medine Döneminde Sanat Anlayışının Belirmesi ile İlgili Hadisler

Medine dönemi artık aynı duygu ve heyecanı yaşamaya başlayan insanların yurduudur. “Ey iman edenler!” diye başlayan, daha çok ibâdet ve muâmelât ile ilgili ayetler göze çarpmaktadır. İslam dini inkişâf etmeye başlamıştır. Sanat adına düşündüğümüzde şiirin ve ses sanatının neşet ettiğini, inen ayetlerin içeriklerine bakıldığında “Biz dünya semâsını yıldızlarla süsledik.”¹⁵, “Ey Âdemoğulları! Mescidlere süslenerek gidin...”¹⁶, “Deki! Allah'ın kulları için yarattığı süs (ziynet) ve temiz rızıkları kim yasaklıyor?...”¹⁷ “Şüphesiz seslerin en çirkinini, eşeğin anırışıdır.”¹⁸ gibi insana özgü güzel, süslenme, süs ve güzel-çirkin ses kavramlarının bulunduğunu görmek mümkündür.

Ayrıca Peygamber efendimizin güzel şiir okuyanları ve güzel sesle Kur'ân kıtaatında bulunan sahabeleri taltif ettiğini, meşru daire içerisinde mûsikî dinlediğini hadislerden bilmekteyiz. Süleyman Uludağ'ın, İslam Açısından Mûsikî ve Semâ adlı kitabında bu konuda yer verdiği bazı hadisler şöyledir.¹⁹:

“Hz. Aişe (r.a.) dan rivayet edilmiştir: Hz. Aişe bir defa (yanında büyüttüğü akraba) bir kadını Ensar'dan bir adamla evlendirmişti. (Düğünden dönen Hz.Aişe'ye Nebi (s.a.v.) sordu: Ya Aişe! Şüphesiz ki Ensar (kadınları musiki ve eğlenceyi severler.”²⁰

¹⁴ Mutluel, Osman, *S.Ahmet Arvası'de İslam Estetik ve Sanatı*, s. 11.

¹⁵ Saffat 37/36.

¹⁶ A'raf 7/31.

¹⁷ A'raf 7/32.

¹⁸ Lokman 31/19.

¹⁹ Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Mûsikî ve Semâ'*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999, s.64-118.

²⁰ Buharî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, IV, 140.

“Muhammed b.Hatîb el Cumahî’den rivayete göre, şöyle demiştir: Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Helal (nikah) ile haram (cinsi münasebet) arasındaki fark, (helal olanda) türkü söylenmesi ve def çalınmasıdır.”²¹

“Hz. Aîşe (r.a.) dan rivayet edilmiştir: Şöyle demiştir: Bir kere Rasulullah (s.a.v.) yanıma gelmişti. Yanımda Bûas (hadisesiyle ilgili olarak söylenmiş olan hamâsi şiirleri def çalarak) terennüm ederek çalan iki cariye bulunuyordu. Rasulullah (s.a.v.) yatağına yatıp yüzünü öbür tarafa çevirdi. Hz. Ebu bekir (r.a.) içeri girdi. “Bu ne hal, Rasulullah (s.a.v.) in huzurunda şeytanın mizmarı (yani şeytanın düdüğü ve sesi) ne gezer?” diye beni azarladı. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.v.) ona dönüp: “Bırak, onlara (Her milletin bir bayramı vardır, bu da bizim bayramımızdır) buyurdu. Babam başka şeyle meşgul olunca cariyelere işaret ettim, dışarı çıktılar.”²²

“Muavviz b. Afrâ’nın kızı er-Rübeyyi’ (Halid b. Zevân’a) anlatıyor. Zifafa girdiğim gecenin sabahı Rasulullah (s.a.v.) yanıma geldi. Ve şimdi senin oturduğun gibi yatağıma oturdu. Bu sırada kızlar Bedir savaşında ölen babalarımız hakkında söylenen hamasî şiirleri def çalarak söylemeye başladılar. Bu arada kızcağızlardan birisi: “İçimizde yarın ne olacağını bilen bir Nebî vardır,” dedi. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.v.) ona: Bunu bırak da evvelce söylediğin gibi söyle.” buyurdu.”²³

“Hulefâ-i Râşidîn dönemine bakıldığında da şarkı söyleyen ve çalgı kullanan sahâbelerin olduğunu görmek mümkündür. “Vehb b. Keysân Abdullah b. Zübeyr’den nakletmiştir. O yaslanır bir halde otururken Bilal’in şarkı söylediğini (teğannâ) nakletmişti. Orada bulunan birisi “Şarkı mı söyledi?” diye sorunca Abdullah yerinden doğrularak “Muhacirlerden gurbet türküsü (nasb) dinlemediğim kim var ki?” karşılığını verdi.”²⁴

“Abdullah b. Zübeyr’in ud çalan cariyeleri vardı. İbn. Ömer (r.a) onun yanına geldi, yanı başında bir ud görünüyordu. ”Bu nedir ey Allah Resulünün arkadaşı?” dedi. O da udu kendisine verdi. İbn Ömer udu inceleyerek şöyle dedi: “Bu bir Şam terazisidir.” İbn Züheyr de “ Onunla akıllar tartılır.” dedi.”²⁵

Ayrıca Peygamber Efendimiz döneminde üç sanatkarın ²⁶ olduğu dile getirilmektedir.

Bu minvaldeki hadislerin pek çoğunu görmek mümkün iken, Peygamber

²¹ Tirmizî, Sünen-i Tirmizî, Çev. Abdullah Parlıyan, Konya Kitapçılık, Konya, 2004, I, s. 284.

²² Buhari, *el-Camiu's-Sahih*, II, 3.

²³ Buhari, *el-Camiu's-Sahih*, VI, 360.

²⁴ Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin, *Es-Sünenü'l-kübrâ*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1992, X/225.

²⁵ Kettânî, Muhammed Abdülhay, *Et-Terâtibü'l-İdâriyye*, Çev. Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990, s.144

²⁶ Peygamber’in zamanında üç müzisyenin bulunduğu, onun önünde çaldıkları ve söyledikleri belirtilmektedir. Onlardan ilki Amr b. Ümeyye el-Sahridir ki, bu müzisyen Hz. Ali ile Hz. Fatma'nın düğününde çalmıştı. İkincisi, Hamza b. Yetim olup, bu da müzisyenlerin başkanı, yine Hz. Ali ile Hz. Fatma'nın evlenmesinde Bilâl ile birlikte okumuştur. Üçüncüsü ise, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in savaşlarında Kûs (uzun davul) çalardı. Kendisi Hintli olup adı Baba Sündik'tir. (Bkz. Sami Muhammed Ali, Mecelle'lü's-Saakâfeü'l-Arabiyye, 1. yıl, sayı: 28, Haziran 1974.; s. 105; Evliya (Çelebi'den naklen Farmer, Arap Mûsikîsi Tarihi, s. 151.)

efendimizin mûsikî bilen cariyelerin yüksek değerinde alınıp satılmasını ve uygunsuz ortamlarda mûsikînin yasaklanmasını dile getirdiği hadislerin de olduğu bilinmektedir. Bu hadislere bakarak aslında aklın görmesi gereken şey, mûsikî sanatının icrâ edileceği zaman, muhteviyat ve mekân kavramlarını çok iyi anlamak olacaktır. Yukarıda geçen hadislerin sahihliği konusunda genel kanaat olduğu bir gerçektir. Asıl mesele peygamber dönemi ve sonrasındaki dönemlerde sanatı bütünüyle yasaklayıcı bir anlayışın nereden kaynaklandığını ortaya çıkarmak ve hadisleri doğru yorumlamak olacaktır. Bu konuda İmam-Gazâlî'nin, Taberânî'de geçen bir hadise getirdiği yorumu burada zikretmek konuya açıklık getirecektir.

"Hz. Âişe'nin (r.a.) rivayetinde Resûli Ekrem (s.a.v): "Kayneyi (cariye) satmasını, parasını ve öğretmesini haram etmiştir." buyurdu. Kayne, içki meclislerinde erkeklere şarkı söyleyen cariyedir. Zaten biz yabancı bir kadının fitne, kendilerinden korkulan fasıklara teğannî etmesinin haram olduğunu söylemiştik. Onlar da kayneden şer'an mahzurlu olanı kasederler. Fakat bir cariyenin kendi efendisine şarkı söylemesinin haram olacağı manası bu hadisten çıkarılamaz. Hatta Buhârî ve Müslim'de rivâyet edilen Hz. Âişe'nin evinde iki genç kızın şarkı söylemelerinin delaletiyle, fitne korkusu olmayan hallerde başkalarına da şarkı söylemenin haram olduğu manası yine anlaşılabilir.²⁷

İmam- Gazâlî'nin cariyenin alınıp satılması ve müzik icrâ etmesiyle ilgili hadise getirmiş olduğu yorum, aklın görmesi gerekenin bu olduğu düşüncesini doğrular niteliktedir. Çünkü bu hadiste bahsedilen cariye: Cahiliyye döneminde "kayne" ve "muğanniye" denilen şarkıcılardandır. Bunlar genellikle fuhuş yapılan, alkol alınan ve kumar oynanan mekânlarda şarkı söyleyen kişilerdir.²⁸ Ancak; mûsikîyi yasaklayan bazı İmamların - fitratı göze almaksızın - ayet ve hadislere dayanarak hüküm koyduğunu belirtmek gerekir. Peygamber Efendimiz'in hadislerine genel itibari ile bakıldığında insan fitratına önem verdiğini görmekteyiz. Aksine âyet ve hadislere dayandırmadan kendi fitratlarına dayanarak ya da sadece ayet ve hadise dayanıp fitrat gözetilmeyen akla ve mantığa uymayacak bazı fetvâları da görmek mümkündür. Bu hususta "Hadislerle Hanefi Fıkı" isimli eserde "Çalgı Aletleriyle Şarkı Söyleme" bölümünde: "Çalgı aletlerinden birini kullanana gelince: "Bu durumda bakılır, eğer kamış, def ve benzerleri gibi çirkin görülmeyenlerden ise bunda beis yoktur ve kullanın da adâlet sâkit olmaz. Yok eğer ud ve benzerleri gibi çirkin görülenlerden ise, adâleti sakıt olur. Çünkü bunlar hiçbir yönden helâl değildir."²⁹ hükmü geçmektedir. Bu hüküm, yukarıda bahsi geçen: "Helal (nikah) ile haram (cinsi münasebet) arasındaki fark, (helâl olanda) türkü söylenmesi ve def çalınmasıdır." hadisi ile -mûsikînin genelinden bakıldığında- ters düşmektedir. Sazları görünüşleri-

²⁷ İmam-ı Gazali, *İhya-i Ulûmi'id-din*. Çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul, 1973, II, 705-706.

²⁸ Adam, Hüdaverdi, "İslam'da Müzik Meselesine Toplumsal Bir Bakış", *Köprü Dergisi*, Yeni Asya Eğitim, Kültür ve Araştırma Vakfı, Risâle-i Nur Enstitüsü Yayını.Sayı, İstanbul,2002, sayı: 79, s. 48.

²⁹ Eşref Ali-Zafer Ahmet el-Osman, Tehanevî. *Hadislerle Hanefi Fıkı*. Çev. İbrahim Tüfekçi, Misvak Neşriyat, İstanbul, 2014, XVI, 128.

ne göre –ki bu da objektif bir yaklaşım değildir- dayanağı olmayan bir tasnifle; güzel ya da çirkin diye sınıflandırmak da, konu hakkında hüküm verenin aslında mûsikînin de bir parçası olduğu, sanat gibi güzele dair olgulardan ne denli uzak olduğunun da açık delilidir. Bu bakış açısıyla ortaya konan görüşler dinin tebliğine veya gereğince yaşanmasına katkıda bulunmak bir tarafa, inanların kafasında cevapsız soru işaretlerine, inanabilecek durumda olanların da dine bakışında olumsuzluklara sebep olabilmektedir. Ayrıca Hassan b. Sâbit adlı sahabenin Şirin adlı cariyesinin Peygamber Efendimiz'in huzurunda ud çaldığı ifade edilmektedir.³⁰

Neticede Ulema, görüşlerini dayandırmak için nakli delil aramış, mûsikîyi kötüleyen ve yasaklayan bir ayet ve/veya sahih bir hadis bulamayınca uydurma hadislerden medet ummuş, bulamazsa da kendileri uydurmuştur. Hiçbir sahih hadis kitabında yer almayan, birçok fıkıh kitabında tekrarlanan şöyle mevzu bir hadis vardır: Mûsikî dinlemek gûnahtır, mûsikî dinlemek üzere bir araya gelmek fasıklıktır; mûsikîden zevk almak küfüdür.³¹

2- Hz. Peygamber'den Sonra Gelişen Olaylar ve Gelişim Aşamasındaki İslami Kültüre Etkileri

a- Kur'ân ve Mûsikî

Kur'ân-ı Kerîm'deki "O'nun kanıtlarından biri de, gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olmasıdır. Kuşkusuz bunda bilenler için ibretler vardır."³² ayetini çok iyi kavramak gerekmektedir. Bu ayet Diyanet İşlerinin yayınlamış olduğu tefsirde "...İnsanların biyolojik ve kültürel farklılığına sahip olmaları üzerinde dikkatle düşünülüp bundan sonuçlar çıkarmaktır. Farklı dillere sahip olma, değişik etnik gruplara mensup toplulukların farklı dilleri konuşması, aynı dili konuşanlar arasında, lehçe, şive ve ağız farklılıklarının bulunması şeklinde açıklanabileceği gibi, her bir ferdin ses konuşma ve ifade özelliklerindeki farklılıklar biçiminde de anlaşılabilir."³³ diye tefsir edilmiştir. Kaldı ki toplumlar birbirleriyle sadece dil (lisan) ile iletişim kurmazlar. Hatta, bugün farklı geleneklere sahip toplumların kaynaşmasında kültür en etkili yoldur denilebilir. Hatta kültürel etkileşimde bazen dil hiç kullanılmasa da toplumlar kolaylıkla kaynaşabilmektedir. Mûsikî, kültürel manada paydası en geniş olan ve dilleri, renkleri, yaşayışları farklı olan insanlar ve toplumlarca en hızlı refleks gösterilen sanat alanıdır.

Arapların tarihine bakıldığında -özellikle Hicaz bölgesinde- fetihler zamanına kadar çok da fazla diğer kültürler ile iletişim halinde olunmadığı görülür. Medine döneminden itibaren İslâm toprakları genişledikçe ve farklı kültürdeki toplumlar İslâm'a girdikçe kültürel zenginliklerle birlikte farklı sorunlar da baş göstermeye başlamıştır. İslam ümmeti, ses yapıları, renkleri, kültür normları,

³⁰ Mufaddal, *Kitabu'l-melahî*, s.8.

³¹ Uludağ, Süleyman, "Din-Mûsikî İlişkisi Üzerine". *Köprü Dergisi*, Yeni Asya Eğitim, Kültür ve Araştırma Vakfı, Risâle-i Nur Enstitüsü Yayını, İstanbul, 2002, sayı: 79, s.13.

³² Rum 30/22.

³³ Karaman vd. "Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir", DİB Yayınları, Ankara, 2008, IV, 304.

dini inançları birbirinden çok farklı olan Türkler, Hindûlar, Fârisîler ve Bizanslılar ile ilk defa bu fetihler ile karşılaşmışlardır.

Yukarıda anlatılan sebeplerden dolayı ilk dönem Bizans ve Fârisî Müslümanları, Kur'ân'ı kendi ses yapılarına göre okumaya başladılar. Bazı Arap kârifler de Kur'ân'ı, İslam'a yeni giren bu kültürdeki insanların melodi yapılarına göre kırâattte bulunmaya başladılar. Meselâ; el-Haytam el-Allaf: "Emme'sekînetü fekânet..."³⁴ ayeti kerimesini malum bir şarkının melodisi ile okuyan ilk kimse idi. El-Haytam'dan başka Aban b. Tağlib, İbn A'yun ve diğer bazı kişiler, Kur'ân-ı Kerim'in kıraatını şarkı melodileri ile karıştırmışlardır. Bunlar arasında bilhassa Muhammed b. Sa'd et-Tirmizî şarkıların melodilerini, olduğu gibi Kur'ân-ı Kerim'in kıraatına tatbik etmiştir.³⁵ Kur'ân kırâatının şarkı okur gibi yapılması örneklerinin çokluğu yüzünden Ortaya çıkan problem musikiye mal edilmiş ve bazı âlimlerce haram veya günah olarak nitelendirilmiştir. Arap kültürü hâricinde melodilere karşı olan âlimlerin sıklıkla ortaya sürdüğü hadislerin içinde en fazla örnek olarak verilen Kur'ân'ın Arap lahni ile okunması hadisidir: "Huzeyfe b. Yemân'dan nakledileliğine göre Rasulüllah (sav) şöyle buyurmuştur: "Kur'ân'ı Arap elhânıyla (ezgileriyle) ve sesleriyle okuyunuz. Fisk ehlinin ve ehl-i kitabın lahinlerinden sakınınız. Benden sonra öyle bir grup gelecektir ki onlar, Kur'ân'ı şarkı nağmeleri, ruhban ve ölü üzerine ağlayanların terci'leri gibi okurlar. Onların bu okudukları (Kur'ân), boğazlarından aşağıya geçemez. Onların ve onlara imrenenlerin kalbleri fitneye tutulmuştur". Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam(224/838)'dan, Taberânî\ (360/970) ve Beyhâki' (485/1092)'nin naklettiği ve oldukça yaygın olan bu rivayet, birçok bilgin tarafından sahih görülmemiştir. İbnü'l-Cevzi (597/1201) bu haberin sahih olmadığını söylemiştir. Zehbî (748/1347) de bu haber için "münker" demiştir."³⁶

Bu konuda başka bazı mezhep âlimleri de mûsikî makamlarıyla Kur'ân okunmasını câiz görmemektedirler. Kur'ân kırâatında mûsikî nağmelerini câiz görmeyen âlimlerin yanında, cevazına kânî olan âlimler de olmuştur. "Şevkânî, mûsikînin cevâzına kânî olanların isimlerini İbn en-Nahvî'nin, el-Umd adlı eserine istinaden şöyle sıralar:

1- Ashaptan: Hz.Ömer, Hz.Osman, Abdurrahman, Ebû Ubeyde, Sa'd b. Vakkas, Ebû Mesûd, el-Ansârî, Hz.Bilal, Üsâme, Erkam, Hamza, İbn Ömer, Hz.Âişe ve daha başkaları...

2- Tâbîinden: Saîd b. Müseyyeb, Kadı Şüreyh, Sâlim b. Ömer, Hârise b. Zeyd, Saîd b. Cübeyr, Şa'bî, Zührî, Atâ b. Rebah, Ömer b. Abdilaziz ve daha başkaları...

3- Tebe-i Tâbîinden: Sayılamayacak kadar pek çok kimse bu görüştedir."³⁷

Kur'an Arapça olduğuna göre, onu Araplar gibi okumanın gerektiğini söy-

³⁴ Kehf 18/79.

³⁵ Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Mûsikî ve Semâ'*, s. 211-212.

³⁶ Çetin, Abdurrahman, "Kur'an Kırâatında Mûsikînin Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 1998, sayı:7, VII, s.125.

³⁷ Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Mûsikî ve Semâ'*, s. 198.

lemek mâkul olmakla birlikte, her toplumun tabiatı gereği belli bir şivesi, okuyuş tarzı olabileceğini de kabul etmek gerekir. Bizce Kur'an okumada esas olarak, "Tevcîd" gözetilmelidir. Bugün biliyoruz ki, Arap okuyuculardan bazıları kırâat ve tecvîd kitaplarına giren kâidelere uymamaktadır. Halkın anladığı olumsuz mânâda teğannî yapımları yanında, Türkçe'deki bir nevi noktalama işaretleri yerini tutan vakf ve ibtidâya riâyet etmemeleri, bazı ince harfleri kalın okumaları, yine bazı harfleri kitaplarda gösterilen mahrecinden çıkarmamaları, medlerdeki ölçülere dikkat etmemeleri vs. başlıca hatalardır."³⁸

Her toplum kendi kültürel dinamiklerinden ve toplumun sanat dimağlarında var olandan mülhem mûsikîyi Kur'ân-ı Kerîm kıraatinde kullanmışlardır. Kıraatin sınırlılıklar tam olarak belirlenemediğinden ya da İslâm dinin Kur'an Kıraatine dair kurumları henüz tam olarak tüm İslâm coğrafyasında tesis edilemediğinden ve/veya kârilere kıraat konusunda eğitici düzeyde katkıda bulunmadığından, bazı kâriilerin bilerek ya da bilmeyerek kıraatte başka âlimlerin sert tepkilerini çekecek aşırılıklarda buldukları çıkarımında bulunmak yerinde olacaktır.

b- Emevîler ve Abbâsiler Döneminde Mûsikî

Emeviler 90 yılı aşkın hilafetleri sırasında, Abdülmelik, Velid ve Hişam devirlerinde, fetihlerle elde edilen servetler, İslam âleminde, özellikle, Medine, Mekke ve Şam'da bolluk ve refah içinde bir hayata zemin hazırlamıştı.³⁹ Bu döneme bakıldığında fetihlerle sınırların genişlemesi ve farklı kültürlerle ait insanların İslam'a girmesi, yüzyıllardır, belki de binlerce yıldır âit oldukları kültür - İslam'ın özüne uyan ve uymayanlar dâhil- öğelerini de beraberinde getirmişlerdir. Bu mesele ilk zamanlar bir sorun olarak görülmemiş, fakat sonrasında İslam'ın öğretilmesi ve uygulanması hususlarına yeni tartışmalar getirmiştir. Mesela: Kadim Arap mûsikîsi, İnan ve Bizans mûsikîsilerinin de tesiriyle yeni bir vecheye bürünmüştü. Bu dönemde, mûsikînin hâkim olduğu bazı muhitlerde, hayatı sadece mûsikî yönleriyle ve hatta biraz da terennüm eden şâirlerin çoğalmaya başladığı görülür."⁴⁰ Hatta Halîfe Abdülmelik b. Mervan (685-705m.) mûsikî ve edebiyata müsâade vermiştir. Devrin ünlü müzisyenlerinden İbn Miscah ve Budeyh el-Melih'i himâye etmiştir. Kardeşi Bişr b. Mervan da müziği himaye etmiştir.⁴¹ Bu meselede sadece din eksenli olarak sanat aleyhinde fetvâ verenlerin olduğu kadar, siyâsî yönden de fetvâ mekanizmasını kullananlar vardı. Nitekim: son Emevî halîfeleri devrinde mûsikî kültürü o derece gelişip yaygın bir hâle gelmişti ki, hasımları Abbâsî hanedanı taraftarları Emevîler için, "fâsik ve Allah'a karşı gelen günahkâr istismarcı aile" ifadesini kullanır ve bunu, Emevîleri iktidardan düşürebilmek için aleyhte etkili bir propoganda aracı olarak kullanırlardı. Ama Abbasîler yönetimi ele alınca çoğu halifeler tarafından mûsikî uygulaması değişmedi. Bilakis daha da ötesi " Halife el-Emin zamanında

³⁸ Çetin, Abdurrahman, *Kur'an Kıraatında Mûsikînin Yeri*, sayı:7, VII, s.125.

³⁹ Düzenli, Pehlül, *İslam Kültür Tarihinde Mûsikî*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2014. S. 275

⁴⁰ Düzenli, Pehlül *İslam Kültür Tarihinde Mûsikî*,. S. 275

⁴¹ Kılıç, Mustafa, "İslam Kültür Tarihinde Mûsikî: Başlangıcından Emevîlerin Sonuna Kadar", *AÜİF Dergisi*, 1989, XXXI, 438.

kadın-erkek saray mensuplarının sabah gün ışmasına kadar bütün gece eğlendiği bir müzik gecesi tertiplerdi,...”⁴² Bunların yanında bazı Abbasi halifeleri ise mûsikîye karşı tavrı takınmışlardır. Bu karşı oluş sanatkârları hadım ettirecek, sürgüne gönderecek kadar ileri gitmiştir.⁴³

İlk zâhidlerin güler yüzlü, şen, şakrak, şakacı ve müsamahakâr olduklarından bahseden İbn Tahir, taassubun ve ham sofuluğun çıkışını şu şekilde anlatmaktadır: Eski zâhidlerden bazıları takvâ ve vera’ icâbî mûsikî dinlemeyi terk etmişlerdi. Nitekim aynı sebepten dolayı lezzetli yemekler yemeyi, soğuk su içmeyi ve yumuşak elbise giymeyi de terk etmişlerdi. Bunları terk etmeleri günah olduklarından değildi. Hz. Peygamber bir kere keler (sürüngen hayvanlara verilen genel bir isim) yemekten imtina etmişti. Keleri yememesinin sebebi sorulunca “Haram olduğu için değil, yetiştiğim muhitte bulunmadığı için yemiyorum.” demişlerdi. O mecliste huzurunda keler yenmişti. Sonradan gelen din adamları, “Müslüman evlâ olan şeyleri terk eder” diye keleri yiyenleri ağır bir şekilde tenkit ettiler. Daha sonra gelenler için aslına vakıf olmadıkları için ve bir de zâhid ve sâlih bir kimse görüntüsünde halka yaklaşmak gayesiyle bir cehâlet eseri olarak kelerin yenmesini haram kıldılar. İbn Tahir’e göre mûsikînin haram kılınması işte böyle olmuştur.”⁴⁴

Bu dönem için özellikle mûsikî adına artı olarak kaydedebileceğimiz gelişmeler de olmuştur. El-Kindî, Fârâbî, İbn Sina gibi mûsikî nazariyecileri Abbâsî döneminde yapmış oldukları çalışmalarla mûsikîye bir hüviyet kazandırarak, İslam Sanatında mûsikîye nazariyat bağlamında ilmi kaynakları kazandıran önemli ilim adamları olmuşlardır.

c- Tasavvuf ve Mûsikî

Tasavvufta nefis terbiyesi amaçlanmaktadır. Nefis terbiyesi için dünyevi ve şehvî hallerden uzaklaşmak gereklidir. Bunun en güzel yolu da “zikr” etmektir. Zikrin içerisinde barındırdığı zühd, takva, ubudiyet gibi hisler, kısaca tanımlanmış âheng olarak bahsedilen ritim ve mûsikî ile kuvvetlendirilmeye çalışılır. Bu nedenle mûsikî farklı zikir halleri olsa da hemen hemen bütün tarikatlarda önemli bir yer tutar.

Sanat hususunda bu kadar zıtlığın yaşandığı bir zamanda, sanat nevîlerine, özellikle mûsikîye farklı nazarla bakan “Tasavvuf” anlayışı ortaya çıkmıştır. Çeşitli görüşlerce tasavvufun birçok tanımı vardır. Abdülkerîm el-Kuşeyrî’ye göre tasavvufun Arapça bir kökten geldiğini gösteren bir delile rastlanmadığını, câmid bir lakap olmasının daha uygun görülebileceğini söyler. Ona göre Hz. Peygamber’in sohbetinde bulunanlara sahâbe, sahâbenin sohbetinde bulunanlara tâbiîn, onların sohbetinde bulunanlara tebeu’t-tâbiîn gibi unvanlar verilmiştir. Daha sonra dinin hükümlerine büyük bir dikkatle riâyet edenlere “âbid” ve “zâhid”, zamanla ortaya çıkan bid’atlara karşı Ehl-i sünnet seçkinleri-

⁴² Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınevi, İstanbul, 1980, s. 427,632.

⁴³ Kılıç, Mustafa, *İslam Kültür Tarihinde Mûsikî*, s. 448.

⁴⁴ Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Mûsikî ve Semâ*, s. 211.

nin her an Allah'la birlikte olma ve gafletten sakınma gayretlerine II/VIII. yüzyıldan itibaren tasavvuf denilmiştir.⁴⁵

Tasavvufî hayat tarzını benimseyen sûfîler: Meclislerinde önemli bir yer tutan mûsikî ve raksa (semâ ve vecd) eğlence ve oyun nazarı ile bakılmaması için büyük bir hassasiyet göstermişlerdir. Tasavvufun ve semâ'nın serapâ ciddiyet olduğunu, eğlence ve oyunla en küçük bir ilgisinin bulunmadığını ısrarla belirtmişlerdir.⁴⁶ İlk sûfîler, semâ kavramına, işitilen şeyi (mesmû) ve bunun kalpte doğurduğu hali kapsayacak biçimde yer vermişlerdir. Zünnûn el-Mısırî'nin "Semâ Hak'tan gelen bir mânâdır (vârid) ve kalpleri Hakk'a doğru harekete geçirir. Semâî Hakk ile dinleyen hakikat mertebesine çıkar; nefsiyle dinleyen zındıklık derecesine düşer"⁴⁷ sözü bu duruma işaret eder.

Yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı: Tasavvufta "Mûsikî" deyimi yerine ısrarla "Semâ" kelimesini kullanmışlardır. Tasavvufta semâ demek mûsikî demek değildir, ondan daha çok şümüllü bir şeydir. Semâ demek kulak vasıtası ile işitilen bütün sesler demektir. Mûsikî sadece semânın özel bir bölümüdür. Hatta tasavvufta; sesle hiç ilgisi bulunmayan mânevî hakikatler, sırlar, hikmetler, ru'yetler, ve müşâhedeler de bir mûsikîdir (semâdır). Tasavvufta sessizlik te bir mûsikîdir.⁴⁸

Hücvârî'ye göre semâ yapanlar genelde mânâyı dinleyenler ve sesi dinleyenler şeklinde iki grupta incelenebilir. Sûfîlere göre semâda aslanan mânâyı dinlemek ve anlamaktır. Mâna kalbe ulaşınca kalbi harekete geçirir ve vecd hâsıl olur. Nefsine tâbi olan ise sesi dinleyip mânaya ulaşamaz, mânâyı olduğu gibi kabul etmeyip te'vile sapar. Nitekim Ebû Bekir eş-Şiblî semâî, "Zâhiri (ses) fitne, bâtını (mâna) ibrettir diye tarif etmektedir. Bâtına nazar edip her şeyi Hak olarak görenlere semâ helâldir, zira onlar her şeyi olduğu gibi görürler."⁴⁹

Sûfîler insanı nefsânî ve şehevî davranışlara yöneltmeyen, ruhun gıdası olan, güzel ses ve hoş nağmelerden oluşan mûsikînin dinlenmesinin mubah olduğunda ittifak etmiş, Hz. Peygamber ve ashabın bu türden mûsikîyi dinlemesini delil sayarak nağmelerin semâ'ında mânevî faydalar görmüşlerdir. Sûfîlere göre: "Kur'ân'ın semâî diğerlerine göre daha üstündür. Mümin veya kâfire yönelik ilâhî kelâmın mucizelerinden biri onu dinlemekten insan tabiatının bıkmaması, kulak için hazlar, kalp için faydalar, ruh için mânevî azıklar barındırmasıdır."⁵⁰

Camilerde ve Tarikatlerde mûsikî, ubûdiyet bilinci ile zikre eşlik etmek ve/veya âbidânı cûşâ getirmek maksadıyla kullanılmıştır. Zikir esnasında icra edilen eserlere genel olarak ilâhî denilmekle birlikte, icra edildikleri tarikatler ve ihtiva ettikleri konulara göre farklı isimlerle anılmışlardır. Haller ve diller farklı olsa da maksut birdir.

⁴⁵ Öngören, Reşat, "Tasavvuf", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2011, XL, 119.

⁴⁶ Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Mûsikî ve Semâ*, s. 232.

⁴⁷ Ceyhan, Semih, "Semâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2009, XXXVI, 455.

⁴⁸ Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Mûsikî ve Semâ*, s. 228-229.

⁴⁹ Ceyhan, Semih, *Semâ*, XXXVI, s.456.

⁵⁰ Ceyhan, Semih, *Semâ*, s.455

Tasavvuf anlayışını farklı algılayan mutasavvıfların içinde Mevlânâ Celâled-din-i Rûmî, mûsikîyi âşıkların gıdası olarak nitelemektedir. Sohbetlerinde ney, kudüm ve rebap gibi mûsikî aletlerinin kullanılmasında bir beis görmemiş, mûsikîyi Hakk'ka götüren bir araç olarak görmüştür. Mevlânâ'ya göre mûsikî Allah'ın lisanıdır. Yüce Allah Bezm-i Elest'de ruhlara mûsikî ile seslenmiştir.⁵¹

Yukarıda bahsettiğimiz semâin hükmü hakkında farklı hükümler vererek mûsikîyi câiz görmeyen sûfiler de olmuştur. Onlara göre aslanan semâ, Kur'ân'ın semâidir. İbnü'l-Arabî mûsikiye dayalı tabii semâi şer'î açıdan mubah sayar. Zira bu türün haramlığına dair Resûl-i Ekrem'den hiçbir haber ulaşmadığını söyler. Ancak mûsikiye ya da harekete dayalı bu tür semâi düşük bir mer-tebe olarak görür.⁵²

Küçük, Mûsikînin helal olup olmadığı konusundaki tartışmaları ve delilleri geniş bir şekilde tahlil eden Gazâlî'nin, "Sonuçta mûsikînin mübah olduğunu gösteren deliller güneş gibi açık ve ortadadır. Bu netice âşikâr bir surette ortaya çıktıktan sonra sonuç kimin görüşüne muhalif düşerse düşsün bu önemli değildir." İnsanı içkiye teşvik eden, şehvi arzuları tahrik eden veya sözleri arasında İslâm inançlarına zıt ifadeler bulunan parçaların bu işe meyilli kişiler tarafından dinlenmesinin kesin haram olduğunu belirten Gazâlî, bunların haramlığının da müziğin kendisinden değil dinleyen veya söyleyenden kaynaklandığını belirtir. İyi bir şeyin kötü amaçla kullanımı ise onun kendisinin mutlak olarak haram kılınmasını gerektirmediğini aktarmaktadır.⁵³

SONUÇ

Mûsikî algısı ve/veya yeteneği insana doğuştan bahşedilmiştir. Ses güzelliği kârîler için bir tercih sebebi iken, mûsikînin gereğince idrak edilememesine bağlı olarak bilerek ya da bilmeyerek mûsikînin tümüne getirilen yasaklar, konudan uzak olan "ulemâ"nın kişisel görüşlerinden öteye gitmemiştir. Bu konuda hüküm verebilecek kişinin mûsikî konusunda da bilgi sahibi olması gerekliliğinden hareketle, yasak koyanların mûsikî ve bu sanatın insan ruhuna kattıkları konusunda -belki de dini kaygılar ve/veya çevrelerinden doğabilecek bir takım çekincelerden- herhangi bir fikre sahip olmadıkları çıkarımında bulunabilmekteyiz.

"Kur'ân-ı sesinizle süsleyiniz"⁵⁴ hadisinden yola çıktığımızda yasak koyanların, Kur'ân sesle nasıl süslenir? Sorusuna izah edilecek mantıklı, tatminkâr bir cevap veremedikleri görülmektedir.

İnsanlar sadece fiziksel özellikleri ile birbirlerinden ayrılmazlar. Allah'ın yaratma gücünün sonsuzluğun bir işareti olarak her insan farklı melekeler ile donatılmışlardır. Ve insan bu melekelerini dünya hayatında çeşitli sebepler ve

⁵¹ Çevikoğlu, Timuçin, "Dinle Neyden", <https://www.40ikindi.com/muzik/oku.php?id=2334>

⁵² Konuk, Ahmet Avni, *Tedbîrât-ı İlahiye Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s. 417-419.

⁵³ Küçük, Osman Nuri, "Tasavvuf Müziği ve İnsan", *Tüksev Yayınları Bilim Kültür Dizisi*, Ankara, 2004, s.2.

⁵⁴ İbn. Mâce, İkâme, s.176.

amaçlar için kullanır. Mûsikîyi, nitelikli düzeyde icra edebilme kabiliyeti toplumlarda pek az insanda görülürken, icra edilen mûsikînin güzelliğini insanların pek çoğu idrak edebilmektedir. İcrâ edebilmek de, algılayabilmek de tamamen fıtrîdir. Herhangi bir imam ya da müezzin -fıtratında olan bu duyguyu, doğal olarak kıraatine yansıtacaktır. Allah tarafından kendisine bahşedilen bu hissi, herhangi bir engelleyici süreçle bastırıp yok edemez. Ayet ve hadislerde karşılığı olmadığından, mantıklı izahı da bulunamayan yasaklarla kıraatlerden mûsikînin bertaraf edilmesi mümkün olamaz.

Kur'ân-ı Kerîm'de mûsikî hakkına yasaklayıcı açık bir ifâde bulunmadığı halde, Hz. Peygamber'in ve sahabilerinin mûsikîyi dinlediğini gösterir hadislerin de varlığına rağmen, birbirinden çok farklı hükümler verildiği görülmektedir. Peygamber Efendimizin bazı özel durumlar hariç mûsikî hakkında olumsuz bir hadisi yoktur. Ancak Hz. Peygamberden sonraki, özellikle Emevî ve Abbasî dönemlerinde işret meclisleri örnek gösterilerek asıl suçlu mûsikî addedilmiştir. Bu dönemlerde bazı âlimlerde işret meclislerinin önünü, ancak mûsikîyi haram kılarak kesebilecekleri düşüncesinin olduğu, verilen örneklerden anlaşılmaktadır. Bu hükmü verenlerin, zühd hayatı yaşamaya çalışanların, takva anlayışlarını, katı düşüncelerle yaşamaya çalıştıkları çıkarımında bulunulabilir.

İslâm'a yeni giren farklı kültürlere mensup kişilerin ses yapılarındaki değişikliğin ve mûsikî anlayışının Kur'ân-Kerîm'in kıraatını bozabileceği endişesinden dolayı çok katı kıraat kuralları getirilmiştir. Bu yüzden Kur'ân kıraatının, düz bir sesle, Hz. Peygamber dönemi gözetilmeksizin ve nağmesiz icra edilmesi hususunda fetvalar verildiği görülmektedir. Bu fetvalara, başka kültürlerdeki mûsikî besteleri ile Kur'ân kıraatını gerçekleştirenlerin icralarındaki mûsikîye dair bazı aşırılıkların sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Elbette Kur'ân-ı Kerîm'in özüne hâlel getiren, Kur'an okumaktan ziyade mûsikî amaçlı yapılan kıraatler kontrol edilmelidir. Hiçbir kârî Allah'ın ayetlerini, kendi mûsikî becerisini göstermek için -haşa- güfte olarak kullanamaz, kullanmamalıdır. Dînî mûsikînin amacı, dinin rûkûnlerini yerine getirirken beşere daha fazla imânî hisler sağlamak, ubudiyet şuurunu, ilâhî aşka dair kalbî hazları pekiştirmek olmalıdır. Ayet ve hadisler ile hükümleri ortaya konan İslâm Dîni'nin, kaynağı olmayan yasaklar ile özünün yıpratılmamasına özen gösterilmelidir.

Abbâsîlerin, Emevî hânedânını ortadan kaldırmak için kullandığı siyasi materyaller içinde, Emevî dönemindeki işret meclislerini aleyhte etkili bir propaganda aracı olarak kullanarak, mûsikî hakkında katı fetvâlar verdikleri görülmektedir.

Mûsikîyi mutasavvıfların bakışıyla ele aldığımızda, farklı hükümlerin verildiğinin tespit edilmesine rağmen, en akılcı uygulamaların sûfiler tarafından yapıldığını görmekteyiz. Çok azı hariç, mutasavvıflar mûsikîyi zaman, mekân ve kişinin takva durumuna bağlı kalarak mübah saymışlardır. Hatta bu mutasavvıflar içinde Mevlânâ'nın mûsikîyi Allah (c.c)'a götüren bir araç olarak kullandığı görülmektedir. İmam-ı Gazâlî en akılcı bir yaklaşımla mûsikînin haramlığının ken-

disinden değil, dinleyen ve söyleyenden kaynaklandığını, iyi bir şeyin kötü amaçla kullanımı ise onun kendisinin mutlak olarak haram kılınmasını gerektirmediğini belirtmiştir.

İslâm dininin esas kaynaklarında her türlü hâdise, Allah'ın bize ayetlerle defalarca işaret ettiği ve öğrettiği üzere tarihi örnekler ve vesikalarla açıklanırken, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayetler içeren sahih kaynaklarda Kur'an'a mugayyir en ufak bir hadis bulunmazken, bir takım müelliflerin uydurma söylem ve kaynaklarla ortaya attıkları görüşleri, dine hizmet etmek bir tarafa, din temelinde yükselen İslam Kültürü, sanatı ve birikimi adına ziyadesiyle yıpratıcı olmaktadır.

Kaynaklar

- » Adam, Hüdaverdi, "İslam'da Müzik Meselesine Toplumsal Bir Bakış" *Köprü Dergisi*, Yeni Asya Eğitim, Kültür ve Araştırma Vakfı, Risâle-i Nur Enstitüsü Yayını, İstanbul, 2002, sayı: 79, s. 44-51.
- » Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin *Es-Sünenü'l-kübrâ*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1992, I-X.
- » Buharî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, Çev. Muhammed Özdemir, İstanbul, 1979, I-VIII.
- » Ceyhan, Semih, "Semâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009.
- » Çetin, Abdurrahman "Kur'an Kırâatında Müsikinin Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 1998, sayı:7, s. 115-134.
- » Çevikoğlu, Timuçin, "Dinle Neyden", <https://www.40ikindi.com/muzik/oku.php?id=2334>, (Er. Tar. 09.10.20017).
- » Düzenli, Pehlül *İslam Kültür Tarihinde Mûsikî*, Kayihan Yayınları, İstanbul, 2014.
- » Eşref Ali-Zafer Ahmet el-Osman, Tehanevî. "Hadislerle Hanefî Fıkıhı". Çev.İbrahim Tüfekçi, Misvak Neşriyat. İstanbul, 2014.
- » Gürsu, Orhan, Sanat Ve Psikoloji Etkileşimi: Geleneksel Türk- İslam Sanatları Merkezli Bir Okuma Denemesi, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, yy, 2015, sayı:8, s. 1028-1039.
- » Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınevi, İstanbul, 1980.
- » İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b.Yezid el-Kazvini, *Sünen-Dua*, Çev.Haydar Hatipoğlu, Kahraman Neşriyat, İstanbul, 2015.
- » İmam-ı Gazalî, *İhya-i Ulûmü'ld-din*. Çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul, 1973.
- » Karaman vd. "Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir", DİB Yayınları, Ankara, 2008.
- » Kettânî, Muhammed Abdülhayy, *Et-Terâtibü'l-İdâriyye*, Çev. Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990.
- » Kılıç, Mustafa, "İslam Kültür Tarihinde Mûsikî: Başlangıcından Emevîlerin sonuna kadar", *AÜF Dergisi*, 1989, sayı: 31, s. 309-438.
- » Konuk, Ahmet Avni, *Tedbîrât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahrallı), İstanbul 1992.
- » Küçük, Osman Nuri, *Tasavvuf Müziği ve İnsan*, Tüksev Yayınları Bilim Kültür Dizisi, Ankara, 2004.
- » Mutluel, Osman, *S.Ahmet Arvasi'de İslam Estetik ve Sanatı*, Bilgeoğuz yayınevi, İstanbul 2012.
- » Ökten, Sadettin, "Toplum, Sanat ve Estetik", *El Sanatları Dergisi (İSMEK)*, İstanbul, 2007, sayı:3, s. 78.
- » Öngören, Reşat, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2011.
- » Ebu Cafer Muhammed Bin Cerir-üt Taberi, *Tarih-i Taberî*, Çev. M. Faruk Gürtunca, Sağlam Yayınları, İstanbul, 2007.
- » Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, Çev. Abdullah Parlıyan, Konya Kitapçılık, Konya, 2004.
- » Tunalı, İsmail, *Estetik*, Remzi Kitabevi, 11. Baskı, İstanbul, 2008.
- » Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Mûsikî ve Semâ'*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999.
- » Uludağ, Süleyman, "Din-Mûsikî İlişkisi Üzerine". *Köprü Dergisi*, Yeni Asya Eğitim, Kültür ve Araştırma Vakfı, Risâle-i Nur Enstitüsü Yayını, İstanbul, 2002, sayı:79, s. 9-18.

İLK İSLAM DİPLOMATI AMR B. ÜMEYYE ED-DAMRÎ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ali KAPAR

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

ÖZ

Aslen Damre kabilesinden olan Amr b. Ümeyye ed-Damrî, Rasûlullah (sav) dönemindeki diplomatik etkinliklerde önemli görevler üstlenmiş bir sahâbîdir. O, bu görevlere tesadüfen getirilmemiş, önceki tecrübelerinden diplomatik teamüller hakkında bilgi sahibi olduğu için tercih edilmiştir. Amr b. Ümeyye, henüz Müslüman olmadan önce Hz. Peygamber tarafından Habeşistan'a Müslümanların haklarını savunmak üzere gönderilmiştir. Bu yönü ile İslam'ın ilk siyasî temsilcisi (diplomati) olma özelliğini taşımaktadır. İslam'a girmesinin ardından da birçok defa temsilcilik görevinde bulunmuştur. Hz. Peygamber tarafından sadece siyasî meseleler için görevlendirilmemiş, kendisine yönelik suikast teşebbüsünden dolayı Ebû Süfyan'ı cezalandırmak, Mekkeliler tarafından şehit edilen ve cesetleri teşhir edilen Müslümanları buldukları yerden indirerek defnetmek, Habeşistan'da Necâşî Ashame'nin huzurunda Ümmü Habibe ile olan evlilik işlerini yürütmek gibi konularda da görevlendirilmiştir. Bu yönleri ile Amr b. Ümeyye daha sonra menkıbelere bile konu olmuş bir sahâbîdir. Bu çalışmamızda Amr b. Ümeyye ed-Damrî'nin diplomatik faaliyetleri ortaya konulmaya çalışılacak ve onun şahsında Hz. Peygamber'in diplomatik faaliyetleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed'in Eşleri, Safiyye, Müminlerin Annesi, Huvey b. Ahtab, Hayber'in fethi.

ABSTRACT

First Islamic Diplomat Amr b. Ümeyye ed-Damrî

Amr b. Ümeyye ed-Damrî is a companion who was originally from Damra tribe and took very important tasks within diplomatic activities in Prophet's period. He wasn't appointed to these tasks incidentally; on the contrary, he was specially chosen for that because he had priorly had knowledge about diplomatic practices. Amr b. Ümeyye, just before becoming a Muslim, was sent to Abyssinia by the Prophet to stand up for Muslims' rights. From this aspect, he is the first minister (diplomat) of Islam. He served as a representative many times after he became a Muslim. He was not only tasked with political matters by the Prophet, but also he was charged with the matters such as punishing Ebû Süfyan for assassination attempt to the Prophet, burying the Muslims martyred and displayed by Mecca people and carrying out marriage things of Ümmü Habibe in the face of Necâşî in Abyssinia. From this aspect, Amr b. Ümeyye is a companion who was even mentioned in legends. In this research, it is tried to reveal diplomatic activities of Amr b. Ümeyye ed-Damrî and diplomatic activities of the Prophet are also analyzed in the person of Amr b. Ümeyye ed-Damrî.

Keywords: Prophet Mohammed, Amr b. Ümeyye ed-Damrî, Diplomacy, Abyssinia, Ambassador.

Giriş

Hz. Peygamber dönemindeki diplomatik etkinliklerde önemli görevler üstlenmiş bir sahâbî olan Amr b. Ümeyye ed-Damrî'nin hayatının ve üstlenmiş olduğu görevlerin bilinmesi, ilk dönem İslam diplomasisinin oluşumunun kavranması açısından da önemlidir. Zira o, bu görevlere tesadüfen getirilmemiş, önceki tecrübelerinden diplomatik teamüller hakkında bilgi sahibi olduğu için tercih edilmiştir. Bedir Savaşı'ndan sonra ilk kez Habeşistan'a gönderilmesi ile başlayan İslamî elçilik görevleri Hz. Peygamber'in vefatına kadar sürmüştür. Amr b. Ümeyye bu yönü ile de İslam'ın ilk siyasî temsilcisi (diplomati) olma özelliğini kazanmıştır. İslam'a girmesinin ardından da birçok defa temsilcilik görevinde bulunmuştur. Çalışmamızda ilk olarak Amr b. Ümeyye'nin hayatı hakkında kısa bilgi verdikten sonra katılmış olduğu diplomatik faaliyetleri kronolojik sıra ile vermeye çalışacağız.

Hayatı ve Nesebi

Cesareti, atılganlığı, şerefi ve zekâsı ile tanınan Amr b. Ümeyye ed-Damrî'nin ismi Amr olup künyesi Ebû Ümeyye'dir. Ebû Ümeyye lakabı ona, Rasûlullah (sav) tarafından verilmiştir¹. Hicretten 25 yıl önce dünyaya geldiği söylenmektedir². Nesebi: Amr b. Ümeyye b. Huveylid b. Abdullah³ b. İyas b. Abd b. Nâşire b. Ka'b b. Cüdey b. Damre b. Bekir b. Abdümenât b. Kinâne'dir⁴. Hanımı Sühayle bt. Ubeyde b. El-Hâris b. El-Muttalib b. Abdümenâf b. Kusay'dır. Sühayle bt. Ubeyde, Hz. Peygamber'in amcası Hâris'in torunudur ve onun soyundan gelenler Kureyş'in Benî Abdüşems kolu mensupları içinde sayılmışlardır. Kayınpederi olan Ubeyde b. Hâris ilk Müslümanlardan olup Bedir şehitlerindedir. Amr'ın babası ise Ümeyye b. Huveylid ed-Damrî, Bedir yöresinde yaşayan Benî Damre kabilesine mensuptur. Amr b. Ümeyye'nin Ca'fer, Abdullah, Fazl isminde üç oğlu ve Ümmü Ca'fer isminde bir kızı vardır⁵.

Amr b. Ümeyye'nin Bedir ve Uhud Savaşlarında müşriklerin safında yer aldığı bildirilmişse de⁶ kaynaklarda onun savaşlarda etkin rol aldığı dair bir bilgi yoktur. Uhud savaşının akabinde müşriklerin çekilmesinin ardından Müslüman olmuştur. M. Hamidullah, Mekkeli bir ailenin mensubu olarak onun, kabile başkanının katıldığı her savaşta hazır bulunmak zorunda olmasından dolayı bu savaşlara katıldığı yorumunu yapar. Ayrıca bunu desteklemek için Hz. Peygamber'in de Habeşistan bölgesine ticari seferler yaptığına dikkati çekerek bu seferler esnasında Amr b. Ümeyye ile şahsî bir dostluklarının olabileceğini belir-

¹ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni el-Haşimî el-Basrî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebir, Tabakât*, çev. Edt. Adnan Demircan, Siyer Yay., İstanbul 2014, I, 281.

² Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul 201, 443.

³ Belâzurî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Muhammed Hamidullah, Mısır, XI, 120.

⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 281; Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, XI, 120; İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe (Sahabe-i Kiram Ansiklopedisi)*, çev. Naim Erdoğan, İz Yay. İstanbul 2010, *el-İsâbe*, III, 484.

⁵ Erul, Bünyamin, "Amr b. Ümeyye", *Somuncu Baba Dergisi*, Sayı: 132, Malatya, Ekim 2011, 30.

⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 281; Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, XI, 120; Fayda, Mustafa, "Amr b. Ümeyye", *DİA*, İstanbul 1991, III, 94-95.

tir⁷. Amr b. Ümeyye ayrıca Huneyn, Tâif, Tebük ve Dûmetü'l-Cendel gibi savaşlara katılmıştır. Medine'nin Hakkâkîn semtinde bir evi olduğu ve Muâviye devrinde bu evde H. 60/679-80 den önce hastalıktan veya yaşlılıktan vefat ettiği rivayet edilmiştir⁸.

Bedir Savaşından Sonra Habeşistan'a İlk Kez Gönderilmesi

Kaynaklarda Amr b. Ümeyye'nin elçiliğine dair bilgiler ile Hz. Peygamber'in çevre hükümdarlara yazmış olduğu mektuplar verilirken bu iki faaliyet genelde birlikte anlatılmıştır. Bu durumda çoğu zaman ilk elçilik olayı ile daha sonraki bilgiler birbiri ile karıştırılmış veya doyurucu bilgi verilip ayrıştırılmamıştır. Öncelikli olarak bu konuda şunu belirtmeliyiz ki; Amr b. Ümeyye, Habeşistan'a Hz. Peygamber ve Müslümanlar adına elçi olarak ilk kez Bedir Savaşı'ndan sonra henüz İslam'a girmemişken gitmiştir⁹.

Diğer yandan Amr b. Ümeyye'nin elçiliği ve Necâşî ile görüşmeleri esnasında bir diğer karışıklık da; Amr b. Âs'ın Necâşî Ashame'den Amr b. Ümeyye'yi öldürmek istediği olaydır. Buradaki karşılaşma kaynaklar da Amr b. Âs'ın Hendek Savaşı'ndan sonra Habeşistan'a gittiği şeklinde verilmiştir. Hatta bu esnada Amr b. Âs'ın buradaki görüşmelerden etkilenmesi üzerine İslam'a girdiği bildirilir. Bu rivayetlere göre Amr b. Ümeyye Hendek Savaşı'ndan sonra bir kez daha gönderilmiştir. Habeşistan'a üçüncü gönderilişi ise Hz. Peygamber'in iki adet mektubunu gönderdiği elçilik görevidir. Burada Amr b. Ümeyye'nin Habeşistan'a ilk gönderilişi verilecek diğerleri ise ilgili başlıklar altında incelenecektir.

Amr b. Ümeyye ed-Damrî, Bedir Savaşı'ndan sonra henüz Müslüman olmadan önce Müslümanları temsilen Habeşistan'a gönderilmiştir. Buna göre Kureyşliler, Habeşistan'a hicret eden Müslümanların burada hem rahat bir şekilde yaşamalarına, hem de İslamiyet'i yaymalarına razı gelmemişlerdi. Bunu önlemek için de daha önceki ticari ilişkilerine ve aralarındaki münasebetlere güvenerek Amr b. Âs ile Abdullah b. Ebî Rebîa'yı (veya Umâre b. Velîd'i) temsilci olarak Habeşistan'a gönderdiler. Ayrıca Necâşî'den askeri yardım talebinde de bulundular¹⁰. Gönderilen heyetkilerin isimleri konusunda farklı rivayetler olsa da kaynaklar, Amr b. Âs'ın ismi üzerinde ittifak etmişlerdir. Amr b. Âs, Adiy boyundan Hz. Ömer'in Müslüman olması üzerine Mekkelilerin elçilik işlerini yürütmekteydi¹¹. Rasûlullah (sav), Kureyşlilerin niyetini öğrendiğinde hemen harekete

⁷ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 446.

⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 282; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 484; Fayda, "Amr b. Ümeyye", 94.

⁹ Öztürk, Levent, *İlk Hicret Habeşistan*, Siyer Yayınları, İstanbul 2015, 129.

¹⁰ Bazı rivayetlerde Amr b. Âs ile birlikte gönderilen elçinin Umâre b. Velîd olduğu ifade edilmektedir. Rivayetlerin tahlili için bk.: Demircan, Adnan, *Nebevi Direnış Hicret*, Beyan Yay., İstanbul 2000, 56. Bahsedilen bu Kureyş heyeti ile ilgili bazı tartışmalar vardır. Şöyle ki; Müslümanların Habeşistan'a ikinci hicretini esnasında heyet gönderilmiştir. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdülmelik, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ ve dğr., Beyrut 1971, I, 344; İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdikerim, *el-Kâmil fi't- Târîh*, Beyrut 1965, II, 53. Diğer kaynaklarda Kureyş'in iki kez elçilik heyeti göndermiş olduğu belirtilir ve bunlardan birincisi muhacirleri iade maksatlıdır. İkincisi ise Bedir Savaşı'ndan sonra Necâşî'den askeri yardım maksatlı olarak Amr b. Âs ve Abdullah b. Ebî Rebîa gönderilmiştir. İbnü'l-Esir, II, 54; Sönmez, Abidin, *Rasûlullah'ın İslâm'a Dâvet Mektupları*, İnkılab Yay., İstanbul 2011, 76.

¹¹ Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, 110-111.

geçmiş ve onların bu girişimini boşa çıkarmak için Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi Habeşistan'a göndermiştir. Amr b. Ümeyye ile birlikte "Necâşî'ye..." diye başlayan bir mektup yazdığı rivayet edilmişse de bu mektubun metni günümüze ulaşmadığı gibi¹² görüşmelerin ayrıntıları da mevcut değildir. Fakat Necâşî'nin Kureyş heyetinin isteklerini geri çevirmiş olduğu kesindir. Zira bu olaydan sonra Habeş Muhacirlerine yönelik olumsuz bir tutum olmamış, buradaki Müslüman varlığı devam etmiştir. Ayrıca Necâşî, Hz. Peygamber'in kazandığı bu zaferden dolayı sevinmiş, muhacirleri yanına çağırarak aldığı bu zafer haberini onlarla paylaşmıştır¹³.

Amr b. Ümeyye bu göreve tesadüfen getirilmiş değildir. Amr b. Ümeyye ile Şems kolu arasındaki ittifak nedeniyle, Amr'ın Habeşistan'la samimi ilişkileri bulunmaktaydı. İlâf adı verilen meşhur anlaşmalar sayesinde, Abdüşems ve onun soyundan gelenler, Mekke'nin Habeşistan'la olan ticaretini kendi tekellerine almışlardı. Şems kabilesinin müttefiki olması dolayısıyla, Amr b. Ümeyye muhtemelen Habeşistan'a düzenlenen kervanlara da katılmıştır. Habeş hükümdarı Necâşî Ashame, gençlik yıllarında Habeşistan tahtı için mücadele eden akrabaları tarafından satılmış, ömrünün bir kısmını Amr b. Ümeyye'nin kabilesi olan Damreliler arasında köle olarak geçirmişti¹⁴. Yukarıda bahsettiğimiz Bedir Savaşı'nın müjdesini muhacirlere verirken de Necâşî, onlara iki ordu-nun Bedir'de karşılaştığını, Bedir'i kendisinin çok iyi hatırladığını, orada Damre kabilesine mensup bir kişinin develerini otlattığını söylemişti¹⁵. Yine bu elçilik olayı bize kesin olarak göstermektedir ki, Hz. Peygamber elçi olarak göndereceği kişileri gayrimüslimlerden de seçebilmektedir. Hz. Peygamber'in onu seçmesindeki sebep ise yukarıda açıklandığı gibi, onun diplomatik şahsiyeti ve Necâşî ile olan yakın ve samimi ilişkileridir. Ayrıca Hz. Peygamber'in, düşmanlarının hareketlerini ve onların planlarını yakından takip etmekte olduğu ve onlar hakkında düzenli istihbarat topladığı anlaşılmaktadır.

Bi'rîmaüne Olayı (H. 4) ve Amr b. Ümeyye ed-Damrî

Amr b. Ümeyye ed-Damrî'nin Müslüman olarak katıldığı ilk faaliyet Hicret'in 36. ayının (H. 4/Safer) başında meydana gelen Bi'rîmaüne faciasıdır. Âmir b. Sa'saa kabilesi reisi Ebû Berâ Âmir b. Mâlik, Medine'ye gelerek Rasûlullah'ı (sav) ziyaret etmiş ve İslâmiyet hakkında bilgiler almıştı¹⁶. Görüşmeler esnasında Hz. Peygamber, Ebû Berâ'ya Müslüman olmasını teklif etmiş ancak o bu tek-

¹² Hamidullah, Muhammed, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay. İstanbul 1997, 113.

¹³ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî; *Delâilü'n-Nübüvve*, Daru'n-Nasr, Kahire 1969, II, 404-405; Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, 130.

¹⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 445-446.

¹⁵ Beyhakî, *Delâil*, II, 404-405; Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, 130.

¹⁶ Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones, çev. Musa K. Yılmaz, İlk Harf Yay., İstanbul 2014, I, 399; İbn Hişâm, *Sîre*, III, 193; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't Taberî)*, Mısır 1326, III, 33; Beyhakî, *Delâil*, III, 338; İbn Seyyidünnâs, Muhammed b. Abdullah b. Yahya, *Uyûni'l-Eser fi Fünûni'l-Megâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer*, Beyrut II, 43; Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyer-u A'lâmî'n-Nübelâ*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996, I, 192.

lifi kabul etmemişti¹⁷. Ebû Berâ, Medine'den ayrılacağı zaman Hz. Peygamber'den kendisiyle beraber kabilesine İslâm'ı anlatacak bazı kimseleri göndermesini istedi. Rasûlullah (sav), yolda özellikle Necd halkından birilerinin onlara saldırmamasından endişe ettiğini söyleyerek ilk başta bu isteği kabul etmedi. Fakat Ebû Berâ'nın ısrar etmesi ve gönderilecek davetçilerin bir tehlike ile karşılaşması karşısında emniyetlerini garanti etmesi üzerine bu isteği kabul etti¹⁸. Aralarında Amr b. Ümeyye'nin de bulunduğu çoğunluğu Ensar'a mensup¹⁹ İslâmiyet'i ve Kur'ân-ı Kerîm'i iyi bilen ve Ehl-i Suffe'den olan yetmiş²⁰ kadar kurrâyı adı geçen kabile halkına İslâmiyet'i tanıtmak ve Kur'an'ı öğretmekle görevlendirdi²¹.

İslam irşad grubu Âmir oğulları yurdu ile Süleym oğulları yurdu arasında bulunan²² Bî'rîmaûne'ye geldiklerinde binek develerini otlatmak üzere konakladılar. Bu esnada Amr b. Ümeyye ile Münzir b. Muhammed'i meraya develerin başına gönderdiler²³. İçlerinden Harâm b. Milhan isimli sahâbîyi de Hz. Peygamber'in mektubunu Amr b. Sa'saa kabilesine götürmekle görevlendirdiler. Harâm b. Milhan, Ebû Bera'nın yeğeni olan ve baştan beri Hz. Peygamber'e ve İslâmiyet'e olan düşmanlığıyla bilinen Âmir b. Tufeyl'e mektubu verdi. Âmir b. Tufeyl, Harâm b. Milhan'ın verdiği mektubu açıp okumadığı gibi hemen orada mızrakla onu şehit etti. Daha sonra da İslam birliğine saldırmaları için kabile üyelerini kışkırtmaya çalıştı. Ebû Berâ'nın verdiği güvenceyi bilen kabilesinin üyeleri, onun çağrısına uymayıp olumlu cevap vermediler. Bunun üzerine Âmir b. Tufeyl, aralarında dostluk bulunan Benî Süleym kabilesinin bazı kollarına başvurdu. Onların arasından Bedir Gazvesi'nin intikamını almak isteyenlerin bulunduğu bir takım kişileri toplayarak Bî'rîmaûne bölgesine geri geldi. Yanındakilerle birlikte İslam irşad grubuna ani bir baskın yaparak öldü sandıkları Ka'b b. Zeyd en-Neccârî dışındakileri burada şehit ettiler²⁴.

Müşriklerin Bî'rîmaûne'deki baskını esnasında Amr b. Ümeyye ile Münzir b. Muhammed olaydan habersiz bir şekilde develeri otlatmaktaydılar. Bu esnada kafilenin kaldığı bölgeye doğru yırtıcı bir kuşun (muhtemelen cesetleri yemeye gelen bir kuşun) havada dolaştığını gördüler. Durumdan şüphelenip bölgeyi tepeden gören bir yere çıktılar. Müslümanların şehit edildiklerini görünce Amr ve Münzir b. Muhammed aralarında ne yapmaları gerektiğini istişare ettiler. Amr b. Ümeyye hemen geriye dönüp durumu Rasûlullah'a bildirmeyi teklif ettiyse de

¹⁷ Vâkîdî, *Meğazî*, I, 399; İbn Hişâm, *Sîre*, III, 193; Taberî, *Târîh*, III, 34; Beyhakî, *Delâil*, III, 338-339; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 171; İbn Seyyidünnâs, *Uyûni'l-Eser*, II, 44.

¹⁸ Vâkîdî, *Meğazî*, I, 400; İbn Hişâm, *Sîre*, III, 194; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 52; Taberî, *Târîh*, III, 34; Beyhakî, *Delâil*, III, 339; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 171; İbn Seyyidünnâs, *Uyûni'l-Eser*, II, 44.

¹⁹ İslam birliği içindekiler dördü Muhacirlerden, diğerleri Ensar'dan oluşmaktaydı. İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Muhabber*, thk. Eliza Lichtenstater, Dâru'l-Afâkî'l-Cedîde, Beyrut ts., 118.

²⁰ Gönderilenlerin sayısının otuz veya kırk olduğu yönünde rivayetler de vardır. Vâkîdî, *Meğazî*, I, 400; İbn Hişâm, *Sîre*, III, 194; Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 375.

²¹ Vâkîdî, *Meğazî*, I, 400; İbn Hişâm, *Sîre*, III, 194; Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 375.

²² Vâkîdî, *Meğazî*, I, 400; İbn Hişâm, *Sîre*, III, 194; Taberî, *Târîh*, III, 34; Beyhakî, *Delâil*, III, 339; İbn Seyyidünnâs, *Uyûni'l-Eser*, II, 44.

²³ Vâkîdî, *Meğazî*, I, 400.

²⁴ Önkâl, Ahmet, "Bî'rîmaûne", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 194-195

Münzir b. Muhammed buna razı olmamış ve müşrik topluluk üzerine saldırarak şehit oluncaya kadar savaşmıştır. Amr b. Ümeyye de saldırıya geçmiş olmalı ki müşrikler tarafından savaş meydanında yakalanmıştır. Yapılan sorgulama esnasında Amr b. Ümeyye'nin Mudarlılardan olduğunu anlayınca, Âmir b. Tufeyl annesinin bir köle azad etme adağını yerine getirmek üzere onu öldürmemeye karar verdi²⁵.

Esareti esnasında Âmir b. Tufeyl, Amr b. Ümeyye'yi şehitler arasında dolaştırıp onların her birinin isimleri ve nesepleri hakkında bilgiler aldı. Bundan sonra Âmir b. Tufeyl, azad edilmiş bir köle olduğunu göstermek için²⁶ Amr b. Ümeyye'nin alınının perçemindeki saçları kesip salıverdi. Ayrıca ona, Hz. Peygamber'e giderek gördüklerini anlatmasını tembihledi²⁷. Dönüş yolunda Amr b. Ümeyye, kendilerine saldıran kabileye mensup iki kişiyi intikam almak için öldürdü. Fakat bu iki kişi kısa bir süre önce Rasûlullah (sav) ile görüşmüş ve ondan emân almışlardı. Medine'ye vardktan sonra Amr'ın bu iki kişiyi de öldürdüğünü söylemesi üzere Hz. Peygamber çok üzölmüş ve derhal bu iki kişinin kan diyetinin ödenmesi yoluna gitmişti²⁸.

Mekke'ye Gönderilmesi (Amr b. Ümeyye Seriyesi)

İslam Tarihinde Reci' Vak'ası olarak bilinen olayda, Adal ve Kare kabileleri kendilerine İslâm'ı öğretmek için bazı kişiler görevlendirilmesini bir heyet göndererek Rasûlullah'dan (sav) talep ettiler. Bundan asil amaç Benî Lihyan kabillesinin reisi Hâlid b. Süfyân'ın Abdullah b. Üneys el-Cühenî tarafından öldürülmesinin intikamını almak istenmesiydi. Bunun içinde Adal ve Kare boylarını kullanmışlardı. Yapılan görüşmelerin ardından Hz. Peygamber isteklerini kabul ederek 4. yılı Safer ayında (Temmuz 625) altı²⁹, yedi³⁰ ya da on³¹ kişilik bir İslam irşat heyetini, onlarla birlikte gönderdi. Yolda bu heyete de suikast düzenlendi³². Hubeyb b. Adiy ile Zeyd b. Desinne ve Abdullah b. Tarık dışındakiler şehit edildiler. Bu üç sahâbî teslim oldu fakat Abdullah b. Tarık yolda iplerden kurtulup tekrar saldırıya geçince şehit edildi. Hubeyb b. Adiy ile Zeyd b. Desinne ise Mekke'ye götürülerek Bedir Savaşı'nın intikamını almak isteyenlere satıldılar. Bu iki sahâbî de haram ayların ardından Mekke'nin harem sınırları dı-

²⁵ Vâkidî, *Meğazî*, I, 400-401; İbn Hişâm, *Sîre*, III, 1 94-1 95; Taberî, *Târîh*, III, 34, Beyhakî, *Delâil*, III, 340; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *Za'du'l-Mead*, çev. Şükrü Özen, İklim Yay., İstanbul 1988; II, 122, İbn Seyyidünnâs, II, 44; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer el-Kureyşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1966, IV, 73.

²⁶ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 447.

²⁷ Beyhakî, *Delâil*, III, 342; Köksal, M. Asim, *İslâm Tarihi*, Köksal Yay., İstanbul 1991, IV, 262-263.

²⁸ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 447.

²⁹ İbn Hişâm, *Sîre*, III, 178; Taberî, *Târîh*, III, 29; Beyhakî, *Delâil*, III, 327; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 167; İbn Seyyidünnâs, *Uyûni'l-Eser*, II, 41; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 63; Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Mevâhibü'l-Ledünniye*, Mısır 1281, I, 130.

³⁰ Vâkidî, *Meğazî*, I, 409.

³¹ Vâkidî, *Meğazî*, I, 409; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 52, Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Hanbel Ebû Abdillâh eş-Şeybân, *Müsned*, Matbaat'u İslâmî, Beyrut 1969, II, 294, Ebû Dâvud, Süleyman Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr b. İmran el-Ezdî, *Sünen*, thk. M. Muhyiddin Abdilhamid, Mısır 1952, III, 51; Beyhakî, *Delâil*, III, 324,327.

³² Vâkidî, *Meğazî*, I, 409; İbn Hişâm, *Sîre*, III, 179; Taberî, *Târîh*, III, 30; İbn Seyyidünnâs, *Uyûni'l-Eser*, II, 4142; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 64.

şında, Tenim Mevkiinde toplanan kalabalığın önünde şehit edildiler³³. Böylelikle hem kendi yüreklerini serinletmek hem de orada bulunanlara mesaj vermek istemişlerdi. Yine Hubeyb b. Adiyî'in cesedini -Mekke'ye dışarıdan gelecek olan diğer kabile üyelerine, ayrıca Müslüman olan ya da olmayı düşünenlere bir korku vermesi düşüncesiyle olsa gerek- teşhir amaçlı olarak idam edildiği yerde asılı vaziyette bıraktılar.

Rasûlüllâh (sav), Hubeyb b. Adiyî'in cesedinin bu şekilde teşhir edilmesine razı olmamış, onun oradan indirilmesini ve defnedilmesini istemişti. Bu iş için Amr b. Ümeyye ed-Damrî ve Cebbâr b. Sahr el-Ensârî (veya Seleme b. Eslem b. Hureys³⁴) görevlendirdi³⁵. Ayrıca Rasûlullah (sav), o dönemde kendisine yönelik suikast hazırlığında bulunan Ebû Süfyân'ı cezalandırmaları görevini de Amr b. Ümeyye'ye vermiş³⁶ ve bunu yapmaları karşılığında onları cennet ile müjdelemişti³⁷.

Medine'den tek bir binekle yola çıkan Amr b. Ümeyye ve arkadaşı, Ye'cec denilen yere vardıkları zaman bir plan yaptılar. Aralarındaki konuşmalardan Mekkelileri çok iyi tanıdığı anlaşılan Amr b. Ümeyye'nin yaptığı plana göre; Amr, Ebû Süfyân'ın evine varıp gizlice saldırıya geçecek, Cebbâr b. Sahr ise ileride bekleyecekti. Eğer olumsuz bir durum olursa hemen Medine'ye geri dönecek ve olan biteni Rasûlullah'a anlatacaktı. İki arkadaş Mekke'ye girdiklerinde ilk olarak Kâbe'yi tavaf edip iki rekat namaz kıldılar. Kâbe'nin yanından ayrılırken çevrede oturan Kureyşlilerden birisi³⁸ Amr b. Ümeyye'yi tanımış ve oradakilere bağırarak onun Amr b. Ümeyye olduğunu haber vermişti. Bunun üzerine kalabalık toplanmış, o adam çevresindekilere "*Vallahi, Amr hayra gelmemiştir! O hiç-bir zaman kötülükten başka bir şey için gelmez!*" diyerek onları kışkırtmıştı. Bunun üzerine Amr ve yanındaki arkadaşları planlarının suya düştüğünü ve Ebû Süfyân'ı artık öldürmenin mümkün olmadığını anlamış, hızla kaçıp yakınlardaki bir dağa sığınmıştı. Geceyi bu dağda bulunan bir mağarada geçirdikten sonra çıkmaya hazırlanırken yerlerini tespit eden Osman b. Malik adlı bir Kureyşliyi, Amr b. Ümeyye ani bir saldırıyla öldürdü. Osman'ın çığlıklarını duyan Mekkeliler buldukları bölgeye geldilerse de, Amr b. Ümeyye ve arkadaşının saklandığı yeri bulamadı. Kureyşlilerin cenazeyi alıp ayrılmasının ardından Amr ile arkadaşı, Hubeyb b. Adiyî'in idam edildiği darağacından indirmek üzere harekete geçti³⁹.

Hubeyb b. Adiyî'in cesedinin ilerisinde nöbetçiler koymuşlardı. Bu bekçiler-

³³ Küçükaşçı, M. Sabri, "Reci' Vak'ası", *DİA*, XXXIV, 510-511, İstanbul 2007, 511.

³⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 52.

³⁵ Bazı kaynaklara göre ise Zübeyr b. Avvâm ile Mikdâd b. Amr'ı (Esved) göndermiştir. Küçükaşçı, "Reci' Vak'ası", 511.

³⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, IV, 282; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 52; Taberî, *Târîh*, III, 32; Beyhakî, *Delâil*, III, 335; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 169; İbn Seyyidünnâs, *Uyûni'l-Eser*, II, 112.

³⁷ Halebî, Ali b. Burhâniddîn İbrahim b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretu'l-Halebiyye fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn (İnsânu'l-Uyûn)*, Mtb. Mustafa Bâbi, Mısır 1964, III, 161; Köksal, *İslâm Tarihi*, IV, 267-268.

³⁸ İbn Sa'd bu kişinin Ebû Süfyân olduğunu söyler. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 52.

³⁹ Taberî, *Târîh*, III, 32.

den birisi cesede yaklaşan Amr b. Ümeyye'yi yürüyüşünden tanıdı,⁴⁰ onun cesedi indirmesini önlemek için müdahale etmek istediye de yanına ulaşamadan Amr, Hubeyb'in cesedini indirerek gömmeyi başardı ve Medine yoluna geri koyuldu. Amr b. Ümeyye, dönüş yolunda kendisini tanıyan ve Mekkelilere haber vereceğini düşündüğü iki kişiyi daha öldürdü ve birisini de esir etti. Daha sonra Medine'ye dönüp olan biteni Hz. Peygamber'e anlattı. Onu tebrik eden Hz. Peygamber'de Amr b. Ümeyye'ye hayır duasında bulundu⁴¹.

Hendek Savaşı'ndan (H. 5) Sonra Habeşistan'a Gönderilmesi ve Amr b. Ümeyye'nin Kureyş Temsilcileri Tarafından Öldürülmek Üzere İstenilmesi

H. Peygamber, Hendek Savaşı'ndan sonra Cafer b. Ebû Talib ve diğer muhacirlerin dönmeleri haberini vermesi için Amr b. Ümeyye'yi Habeşistan'a gönderdi. Diğer yandan Kureyş müşriklerinden Amr b. Âs da aynı dönemde kendisiyle beraber gitmeye ikna ettiği bazı Kureyşlilerle birlikte, Habeş ülkesinde yerleşmeyi düşünmüştü. Zira Hz. Peygamber'in kazandığı başarılar onda bir umutsuzluk oluşturmuştu. Amr b. Âs'ın bu sırada kalbinde İslam'a karşı bir ısınmanın olduğu fakat bunun için kesin karar vermediği yönünde görüşlerde vardır⁴². Amr b. Âs, yanına almaya ikna ettiği kişilere "şayet Hz. Muhammed (sav) bundan sonraki savaşları da kazanırsa emniyette olacakları bir yere olacaklarını ve Hz. Muhammed'in yönetiminde kalmaktansa Necâşî'nin yönetiminde kalmanın daha iyi olacağını Eğer Kureyş kazanırsa kendilerinin Mekke'ye dönme imkanlarının her zaman olduğunu" söyleyerek onları ikna etmişti⁴³.

Habeş ülkesinde buldukları sırada Amr b. Âs, Amr b. Ümeyye'nin Necâşî'nin yanına girip çıktığını görünce onu tanıdı. Yanındakilere Necâşî'den onu kendisine vermesini isteyeceğini, sonra da öldüreceğini söyledi ve Necâşî'nin huzuruna girdi. Amr b. Âs'ın bundan maksadı Mekkeliler nezdinde itibar kazanmaktı. O, önce Necâşî'nin önünde secde etti ve ardında Amr b. Ümeyye'yi kendisine teslim etmesini istedi. İlk başta onu iyi karşılayan Necâşî bu teklife çok kızıp sert bir üslupla azarladı. Amr b. Âs hiç beklemediği bu tepki karşısında korkuya kapılıp özürler dilemiş, Necâşî de ona, Hz. Peygamber'i methetmiş ve O'na (sav) tâbi olmaya çağırmıştı. Kaynaklarda geçtiğine göre Amr b. Âs'ın bu olaydan sonra Necâşî vasıtasıyla İslam'a girdiği ve bunu bir süre yanındakilerden sakladığı bildirilmektedir⁴⁴. Amr b. Âs ile Amr b. Ümeyye'nin Necâşî'nin huzurunda bu karşılaşmasının Amr b. Ümeyye'nin Hz. Peygamber'in mektuplarını götürdüğü zaman gerçekleştiğine dair rivayetler de vardır⁴⁵. Fakat Amr b. Âs'ın Müslüman olmasının biraz daha erken vakitte olduğu düşünülürse

⁴⁰ Taberî, *Târîh*, III, 32; Beyhakî, *Delâil*, III, 336; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 170; İbn Kesir, *el-Bidâye*, IV, 70.

⁴¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 282; Taberî, *Târîh*, III, 33; Beyhakî, *Delâil*, III, 336-337; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 170; Köksal, *İslâm Tarihi*, IV, 268-273.

⁴² Bu görüşler için bkz. Apak, Adem, *İslam Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, 53.

⁴³ İbn Hişâm, *Sîre*, III, 276; İbn Seyyidinnâs, *Uyûni'l-Eser*, II, 81; Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, 134.

⁴⁴ Vâkîdî, *Meğazî*, II, 401-403; İbn Hişâm, *Sîre*, III, 222; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 256; Zehebî, *Siyer*, III, 59-60; Köksal, *İslâm Tarihi*, III, 379-381.

⁴⁵ Vâkîdî, *Meğazî*, II, 401 -403. Amr b. Âs'ın Müslüman olması ile ilgili rivayetlerin tahlili için bkz. Apak, *İslam Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, 52-57.

ilk rivayet daha doğru görünmektedir.

Kıtlık Döneminde (H. 5) Amr b. Ümeyye'nin Mekke'ye Yardım Götürmek Üzere Görevlendirilmesi

Hicretin 5. Yılında, Hendek Savaşı'ndan sonraki dönemde⁴⁶ Mekke'de büyük bir kıtlık meydana gelmişti. Yine bu dönemde Rasûlullah (sav) Mekke ile olan ilişkilerinde bir yumuşama politikasına gitmiş ve ilişkileri düzeltmek istemişti. Bunun için bir miktar parayı Mekkeli yoksullar arasında dağıtılmak üzere gönderdi. Bunun için de yine Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi görevlendirdi. Bu dağıtım işinde, Ebû Süfyân ve Safvân b. Ümeyye gibi Mekke'nin ileri gelen başkanları devreye sokulmuş ve böylece onların da gönülleri alınmıştır⁴⁷.

Bir diğer rivayete göre ise Rasûlullah (sav) bu parayı Amr b. el-Fagavâ el-Huzâî adlı sahâbiye teslim etmiş ve kendisine bu yolculuğunda yanına bir arkadaşını almasını emretmiştir. Seçtiği yol arkadaşının Damre kabilesinden Amr b. Ümeyye ed-Damrî olduğunu bildirmesi üzerine Rasûlullah (sav), Amr b. el-Fagavâ'ya; Damre Kabilesinin topraklarından geçerken dikkatli olmasını öğütlemiş ve Amr b. El-Fagavâ'nın kabilesi ile Damre kabilesi arasında olan düşmanlık yüzünden onu uyarıyordu. Yolculuk esnasında Damreliler onların geleceğini öğrenmişler ve karşılamaya çıkmışlardı. Rasûlullah'ın uyarısını hatırlayan Amr b. el-Fagavâ ise bu durumu anlamamış, korkarak uzak bir yere kaçmıştı. Ona sonradan yetişen Amr b. Ümeyye ise Damrelilerin kendisine konukseverliklerini sunmak üzere geldiklerini, kötü bir şey yapma niyetinde olmadıklarını söyleyerek, onunla yeniden uzlaşmayı başardı. Yolculuğun bundan sonraki gidiş ve dönüş aşamaları tatsız bir olay çıkmadan tamamlandı⁴⁸.

Habeş Necâşî'sine İslam'a Davet Mektuplarını Götürmekle Görevlendirilmesi

Hz. Peygamber'in hükümdarlara gönderdiği elçilerin ilki de Amr b. Ümeyye ed-Damrî'dir⁴⁹. Amr, Hz. Peygamber tarafından Hicretin 7. yılı Muharrem ayında Habeşistan hükümdarı Necâşî Ashame'ye iki mektubu ve bazı hediyeleri götürmekle görevlendirildi⁵⁰. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Amr b. Ümeyye bu göreve tesadüfen getirilmiş değildir. Zira Damreoğullarının yanındaki günlere Necâşî, onu tanıyordu⁵¹.

⁴⁶ "İbn Sa'd bu dönemden uzun uzadıya bahsederek, söz konusu dinarların gönderilmesi olayını "Mekke Fethi"nden sonraki döneme oturtur. Burada açıkça müstensihiin kalem sürçmesi söz konusudur. Zira İbn Sa'd'da şöyle bir açıklama vardır: Para Mekke'ye ulaştığında Ebû Sufyân şöyle homurdandı: "Muhammed (a.s.) bununla bizim gençlerimizi kandırmak istiyor." Fetihten, yani Ebû Sufyân'ın İslam'ı kabul etmesinden sonra Ebû Sufyân'ın böyle bir tepkide bulunması imkansızdır. Öte yandan, Fetihden sonra Resulullah (a.s.), fakirlere yapılacak olan yardım dağıtımının özel kişilerce değil, hükümetin kendi valisi ve memurları aracılığıyla yapılmasını istemiştir. Bu durumda metnin "Hendek Savaşı'ndan sonra" veya "Hudeybiye Anlaşmasından önce", yahut da "Mekke'nin Fethinden önce" şeklinde okunması gerekir ki biz bu son seçeneği, yani metindeki "sonra" ifadesi yerine "önce"yi tercih ediyoruz." Hamidullah, İslam Peygamberi, I, 445.

⁴⁷ Belazurî, *Ensâb*, II, 715.

⁴⁸ Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, 87, 113.

⁴⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 245.

⁵⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 245; Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 531.

⁵¹ Öztürk, Levent, "Necâşî Ashame" *DİA*, 476-477, İstanbul 2006, 476.

Zehebî'de geçen bir rivayete göre Habeş ülkesine gittiğinde Amr b. Ümeyye, oranın geleneklerine göre misafirlerin Necâşî'nin huzuruna küçük bir kapıdan eğilerek girdiklerini gördü ve o kapının önüne kadar gittikten sonra geri döndü. Duruma şahit olanlar onun bu davranışına kızarak durumu Necâşî'ye bildirdiler. Amr'ı tutuklayıp Necâşî'nin huzuruna getirdiler ve burada tartaklamak istediler. Duruma müdahale eden Necâşî, ona neden o küçük kapıdan girmek istemediğini sordu. Amr da İslam'a göre bunun doğru olmadığını ve Müslümanların, Hz. Peygamber'in huzuruna girerken böyle yapmadıklarını söyledi. Cevap Necâşî'nin hoşuna gitmiş ve onun bu onurlu duruşundan etkilenmiş olmalı ki Necâşî "Doğru söyledin!" diyerek adamlarına onu serbest bırakmalarını emretmiştir⁵².

Burada rivayetdeki şu karışıklığa dikkati çekmek istiyoruz. Amr b. Ümeyye yukarıda da belirtildiği üzere ilk defa Necâşî'nin huzuruna çıkmamıştır. O halde eğer böyle bir kapı varsa Amr'ın bu kapıyı bilmemesi mümkün değildir, zira buradan daha önceki görüşmelerinde geçmiş olması gerekirdi. Eğer rivayet doğru aktarım yanlış ise Amr b. Ümeyye daha önceki görüşmelerinde Müslüman olmadığı için Necâşî'nin huzuruna o kapıdan eğilerek girmiş olmalı fakat bu defa Müslüman olduğu için bunu doğru bulmamış olmalıdır. Ya da bu olay Hendek Savaşı'ndan sonraki görüşmeler esnasında olmuş olmalıdır.

Amr b. Ümeyye'nin Necâşî'nin Huzurundaki Hitabesi

Hz. Peygamber, İslamiyet öncesi Arap diplomasisi hakkında bilgi sahip olup, İslami dönemde göndermiş olduğu elçilerde de buna göre hareket etmiştir. Seçilecek olan elçinin güçlü kuvvetli görüntüsünün olması karşdakini etkileme adına önemlidir. Amr b. Ümeyye de yukarıda belirtildiği üzere güçlü ve cesur görünümü ile dikkati çeken birisiydi. Diğer yandan elçi seçiminde özellikle kişinin hitabet yeteneği, konuşmasındaki fesahati, karşılaşmış olduğu durumlarda anında çözüm üretebilmesi gerekmektedir. Bu noktada Amr b. Ümeyye'nin Necâşî'nin huzurunda yaptığı konuşmadan onun hitabet konusunda yetenekli olduğu görülmektedir. Amr'ın, Necâşî'ye Hz. Peygamber'in mektubunu sunmasının ardından yaptığı konuşma şu şekildedir:

"Ey Ashame! Bana düşen söylemek, sana düşen de dinlemektir:

Sen bize ne kadar şefkat ve nezaket gösterdinse, bizim de sana o derece güvenimiz olmuştur. Biz senden hangî hayrı ve iyiliği ummuşsak, muhakkak ona kavuşmuşuzdur. Biz senden hiçbir zaman hiçbir hususta hiçbir korku ve endişe duymamış; daima emniyet ve güven içinde bulunmuşuzdur. Zaten, biz senden, 'Sizinle bizim aramızda, İncil, red olunmaz bir şahit, haksızlık etmez, bu yolda kesip ayırt edici hüküm verir bir hâkim olsun! Şu kadar ki, Yahudilerin İsa b. Meryem hakkındaki davranışları gibi, sen de şu ümmî peygamber hakkında kötü davranmayasın!' diye bir hüccet ve teminat da almış bulunuyorduk.

Hz. Peygamber elçilerini ayırıp hükümdarlara yolladığı zaman, ben, o elçilerin kendileri için ummadıkları şeyi senden umduğum ve onların korktukları şeyi

⁵² Zehebî, Siyer, III, 120-121; Köksal, İslâm Tarihi, V, 376-377.

hakkında ben senden emniyet içinde bulunduğum halde, geçmişteki hayır ve iyiliklere göre ecir ve mükâfat bekleyerek gelip huzuruna çıkmış bulunuyorum!" dedi⁵³.

Bu hitabeden sonra Necâşî, Hz. Peygamber'in mektubunu alıp mütevazı bir şekilde oturarak okumuş, ardından şehadet getirerek Müslüman olmuştur. Orada bulunanlara güzel bir konuşma yaparak Hz. Peygamber'in Hz. Musa ve Hz. İsa tarafından geleceği müjdelenen peygamber olduğunu belirtmiş ve imkanı olsa kendisinin de Medine'ye giderek onu görmek istediğini belirtmişti. Fakat çevresinin ve o anki şartların buna uygun olmadığını da söyleyerek üzüntüsünü belirtmişti⁵⁴. Daha sonra Hz. Peygamber'in mektubunu fildişinden yapılmış güzel bir kutunun içinde muhafaza ettirmiştir. Elçiler geriye döndükten sonra durumu Rasûlullah'a (sav) anlattıkları zaman Hz. Peygamber memnuniyetini dile getirmiş ve "Bu mektuplar aralarında buldukça, Habeşilerde hayır ve bereket devam edecektir!" buyurmuştu⁵⁵.

Amr b. Ümeyye bu elçilik görevi esnasında çok özel bir görevle de görevlendirilmişti. Hz. Peygamber, Necâşî'ye yukarıda bahsedilen mektubun yanında ayrı bir mektup daha vermiş ve bu mektupta Ebû Süfyân'ın kızı Ümmü Habibe'yi kendisine nikâhlanmasını istemişti. Ümmü Habibe kocasıyla birlikte Habeşistan'a hicret etmiş fakat burada kocası İslam'dan ayrılarak Hristiyanlık dinine girmiş, Ümmü Habibe'ye de Hristiyan olması için baskı yapmış fakat Ümmü Habibe bunu reddetmiş ve Müslümanlığını korumuştur. Daha sonra kocası ölmüş Ümmü Habibe ise dul olarak Habeşistan'da hayatına devam ettirmişti. Gelişmeleri bilen Rasûlullah (sav), onu İslam'a olan sadakatinden dolayı ödüllendirmek istemişti⁵⁶.

Necâşî Ashame, Hz. Peygamber'in bu isteğini olumlu karşıladı ve durumu Ümmü Habibe'ye cariyesi aracılığıyla ilettiler. Bildirildiğine göre teklifi duyan Ümmü Habibe bu habere çok sevinmiş ve haberi getiren Necâşî Ashame'nin cariyesi Ebrehe'ye üzerindeki takıları vermiş ayrıca nikâh için de Hâlid b. Saîd'i vekil tayin etmişti. Daha sonra Necâşî Ashame orada bulunan Müslümanları toplayarak Hz. Peygamber'in isteğini duyurdu ve Rasûlullah (sav) adına Ümmü Habibe'ye 400 dinar mehir ile bir gerdanlık verdi, hizmetçisi Ebrehe'yi de ona yardım etmekle görevlendirdi⁵⁷. Nikâh Rasûlullah yerine vekili tarafından yapıldığı için gıyabi nikâh şeklinde gerçekleşti⁵⁸.

Necâşî, Hz. Peygamberin diğer bir isteği olan muhacirlerin geriye dönmesi-

⁵³ İbn Kayyim, *Za'du'l-Mead*, III, 71, İbn Seyyidünnâs, *Uyûni'l-Eser*, II, 264, Halebî, *İnsânu'l-Uyûn*, III, 294, Zürcânî, Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf b. Ahmed b. Alvân Zerkânî, *Mevâhibü'l-Ledünniye Şerhi*, Beyrut 1973, III, 344; Köksal, *İslâm Tarihi*, V, 377.

⁵⁴ Kastallânî, *Mevâhib*, I, 292; Halebî, *İnsânu'l-Uyûn*, III, 294; Zürcânî, *Mevâhib*, III, 344; Köksal, *İslâm Tarihi*, V, 377-378.

⁵⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 246; Kastallânî, *Mevâhib*, I, 299; Halebî, *İnsânu'l-Uyûn*, III, 293.

⁵⁶ Uraler, Aynur, "Ümmü Habibe", *DİA*, XLII, 318-319, İstanbul 2012, 319.

⁵⁷ Vâkıdî, *Meğazî*, II, 401; İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 246; Beyhakî, *Delâil*, IV, 344; Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, 118-119.

⁵⁸ Ümmü Habibe ile olan bu nikâhın yeri ve zamanı ile ilgili tartışmalar için bkz. Öztürk, *İlk hicret Habeşistan*, 144.

ni temin etmek için de iki gemi hazırlattı. Böylece başta Ümmü Habibe ve elçi Amr b. Ümeyye olmak üzere Habeşistan'da kalan muhacirlerin hepsi dönüş yolculuğu için hazırlık yaptılar ve bu gemilerden birisi ile geri döndüler. Necâşî bir grup Habeşliyi de bu gemiye bindirip muhacirler ile birlikte Medine'ye göndermiştir⁵⁹.

Necâşî Ashame'nin Ölümünden Sonra (H. 9), Hz. Peygamber Tarafından Halefine Yazılan Mektubu Götmekle Görevlendirilmesi

Genel kabul ile Necâşî Ashame H. 9. Yılda vefat etmiştir. Hz. Peygamber onun vefatını ahabına haber vermiş ve onları cenaze namazına davet etmiştir. Gıyabi cenaze namazı da ilk defa bu vesile ile kılınmıştır⁶⁰. Hz. Peygamber, Necâşî Ashame'nin yerine geçen yeni Necâşî'ye bir mektup⁶¹ göndererek onu da İslam'a davet etmiştir⁶².

Rasûlullah (sav), bahsi geçen bu mektubu götmekle yine Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi görevlendirmiştir. Yeni kral olan bu Necâşî, Hz. Peygamber'in mektubunu almış, daveti reddettiği gibi olumsuz tavırlar sergileyerek mektubu da yırtmıştı. Amr b. Ümeyye'nin dönüşte olan biteni aktarması üzerine Rasûlullah (sav): "Necâşî'ye bir mektup yazdım, o da bunu yırttı..." buyurmuştu⁶³.

Yalancı Müseylime'ye Hz. Peygamber'in Mektuplarını götürmesi (H. 10)

Adnânilerden Benî Hanîfe kabilesine mensup olan ve İslâm tarihinde Müseylimetü'l-Kezzâb (Yalancı Müseylime)⁶⁴ olarak bilinen Ebû Sümâme

⁵⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 246; Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, 144-145.

⁶⁰ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Câmi-us-Sahih*, Mtb. Âmire, İstanbul 1329, "Cenâiz" 54, 55, 57, 65; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahih-*, thk. M. Fuad Abdülbâkî, 1956, çev. Ahmed Dâvûdoğlu, *Sahih-i Müslim Tercümesi ve Şerhi*, Sönmez Yay., İstanbul 1978, "Cenâiz" 22; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, İstanbul 1992, 24, 33; Ebû Dâvud, "Cenâiz", 52.

⁶¹ Mektup şu şekildedir:

"Esirgeyen başışlayan Allah adıyla...

Bu Peygamber Muhammed'den Habeş'in ulusu Necaşî Ashame'ye bir kitaptır.

Selâm, hıdayete tâbi olanlara, Allah'a ve Peygamber'ine iman edenlere, Allah'ın bir ve ortaksız olduğuna, zevce ve çocuk edinmediğine, Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğuna şehadet edenlere olsun.

Ben seni Allah'ın davetine çağırıyorum. Çünkü ben Allah'ın elçisiyim. Müslüman ol, kurtul. 'Ey kitap ehli! Sizinle bizim aramızda ortak bir kelimeye Allah'tan başkasına tapmamak O'na hiçbir şeyi ortak koşmamak, Allah'tan başka birbirimizi rabler edinmemek üzere gelin. Eğer yüz çevirirlerse, şahit olun, biz Müslümanlarız, deyin' Eğer kabul etmezsen, kavminden bütün Hristiyanların günahı sanadır." Beyhakî, *Delâil*, II, 78; Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, 116-117.

⁶² Müslim, "Cihâd" 75; Halebi, *İnsânu'l-Uyûn*, III, 284; Müslim'in rivayetinde "...Necâşî'ye mektup gönderdi. Bu kişi namaz kıldığı Necâşî değildi..." ifadeleri bulunmaktadır. Kastallânî ve İbn Kayyim el-Cevziyye bazı ravilerin iki ayrı Necâşî olduğunu fark etmeyerek, Müslim'in rivayetini aynı Necâşî'ye yazılmış mektup gibi aktardıklarını belirtti. Ayrıca açık bir şekilde iki Necâşî'nin aynı olmadığını belirtirler. Kastallânî, *Mevâhib*, I, 292; İbn Kayyim, *Za'du'l-Mead*, III, 690; Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, 154.

⁶³ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 449.

⁶⁴ Lakabı Rahmânü'l-Yemâme'dir. Asıl adı Ebû Sümâme Rahmânü'l-Yemâme Mesleme b. Sümâme b. Kebîr (Kesîr) el-Hanefî el-Vâilî'dir. Asıl isminin Harun, Müseylime'nin lakabı olduğu da rivayet olunur. Ölüm tarihi 12/633 yılıdır. Şair, hatip, kâhin ve nüfuz sahibi bir kişi olan Müseylime, 8/630 yılında yukarıda bahsettiğimiz Hevze el-Hanefî'nin ölümünden sonra Benî Hanîfe'nin reisi oldu. Hristiyan olan ve ölümünden bir süre önce Hz. Peygamber'in İslâm'a davet mektubunu aldığı anda kendisine bu işte pay verilmesi şartıyla ona uyacağını bildiren Hevze Müslüman olmamış, ancak Benî Hanîfe'den birçok kişi İslâm'ı kabul etmiş ve bunlar kabilenin güçlü liderlerinden Sümâme b. Üsâl'in etrafında toplanmıştı. Bu durumu hâkimiyet ve nüfuz açısından tehlikeli bir gelişme olarak gören Müseylime, liderliğini pekiştirmek için Benî Hanîfe heyeti içinde Rasûlullah

Rahmânü'l-Yemâme Mesleme b. Sümâme önce Hz. Peygamber'e bir heyet içinde gelmiş ve onunla görüşmüştü. Burada Hz. Peygamber'den, kendisini peygamberlikte ortak etmesine dair bazı isteklerde bulunmuş, Hz. Peygamber de bunun kendi elinde olan bir konu olmadığını söyleyerek isteğini reddetmişti. Müseylime memleketine döndükten sonra yaşananları farklı olarak yansıtmış, kendisinin de peygamber olduğunu ve Hz. Muhammed'e (sav) peygamberlikte ortak olduğunu ilan etmişti. Yine Hanîfe heyeti içerisinde Medine'ye gelen er-Reccâl b. Ünfüve ile Muhakkîm b. Tufeyl'i de kendisine yalancı şahitlik ettirmişti. Sümâme b. Üsâl gibi çok azı müstesna, Hanîfe kabilesi halkı ile Yemâme dolaylarındaki insanlar –daha çok kabile taassubunun etkisi ile– Müseylime'ye inanıp irtidat ettiler⁶⁵. Bunu duyan Hz. Peygamber, Müseylime'ye Hicretin 10. yılı sonunda⁶⁶, Veda Haccından dönüşünde⁶⁷ bir mektup yazdı ve mektubu Amr b. Ümeyye ed-Damrî vasıtası ile gönderdi. Mektupta Müseylime'yi İslam'a davet etmekte ve girişmiş olduğu hareketten vazgeçmeye çağırıyordu⁶⁸. Bu ilk mektubun metni günümüze ulaşmamıştır.

Bu mektuba karşılık Müseylime olumsuz cevap vermiş ve yazmış olduğu mektubunu iki elçisi ile Hz. Peygamber'e göndermişti.⁶⁹ Mektubu okuyan ve gönderdiği elçilerinde aynı fikirde olduğunu öğrenen Hz. Peygamber, bu duruma hayli kızmış ve ikinci bir mektup daha göndermiştir⁷⁰. Muhtemelen bu mektubu da Amr b. Ümeyye'nin götürdüğünü düşünmekteyiz. Zira önceki elçilik vazifesini o yapmıştır ve mevcut duruma hakimdir. Ayrıca kaynaklarda farklı bir isimden bahsedilmemektedir.

Sonuç

Rasûlullah (sav), Medine'ye Hicretinin akabinde önce Medine içinde tüm toplumu şekillendirerek huzuru temin etmiş, ardında dış ilişkileri düzenlemeye önem vermiştir. Hz. Peygamber bu dış ilişkilerini yürütmek için de elçilerden faydalanmıştır. Özellikle gerek İslam'ı Medine ve Arabistan dışındaki topraklara tebliğ etmek gerekse Müşriklerin Müslümanlara yönelik girişimlerini engelle-

→ →

ile görüşmek üzere Medine'ye gitmiştir. Kafilenin geldiği sırada 148 yaşında olduğu söylenilir. Süheyfî, VII, 443; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 50; Önkal, "Müseylimetü'l-Kezzâb", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 90. Müseylime hakkında daha fazla bilgi için bkz. Vâkîdî, *Meğâzî*, I, 132, 319, 336, III, 98-99; Buhârî, "Meğâzî", 23, 70, 71; Müslim, "Rüya", 21, 22; Beyhakî, *Delâil*, I, 13; III, 242, 277; V, 330-336; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 50; Üçok, Bahriye, *İslâm'dan Dönerler ve Yalancı Peygamberler (Hicri 7-11. Yıllar)*, İstanbul 1982, 88-118; Önkal, "Müseylimetü'l-Kezzâb", 90.

⁶⁵ İbn Hişâm, *Sîre*, IV, 223; İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 303; Taberî, *Târîh*, III, 162; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 298; İbn Seyyidinnâs, *Uyûni'l-Eser*, II, 236; İbn Kayyim, *Za'du'l-Mead*, IV, 162.

⁶⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, IV, 247; Taberî, *Târîh*, III, 167; Beyhakî, *Delâil*, V, 331.

⁶⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 300; Köksal, *İslâm Tarihi*, VIII, 221-223.

⁶⁸ Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, 333.

⁶⁹ Mektup metni şu şekildedir;

"Allah'ın elçisi Müseylime'den, Allah'ın elçisi Muhammed'e Sana selam olsun. Ben bu işte sana ortak kıldım. Yeryüzünün yarısı bize, yarısı Kureyş'e aittir. Kureyş müteceviz bir kavimdir." Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, 333.

⁷⁰ Mektup metni şu şekildedir; "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla, Muhammed Rasûlullah'dan Müseylimetü'l-Kezzâb'a, Selam, hidayete tâbi olan kimselere olsun. Bundan sonra, Şüphesiz ki yeryüzü Allah'ındır. Onu dilediği kullarına miras bırakır. Güzel akıbet muttakiler içindir. Yazıyı Übey b. Kâb yazdı". Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, 334; Köksal, *İslâm Tarihi*, VIII, 221-223; Sönmez, *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Mektupları*, 165-168.

mek için yine bu elçileri kullanmıştır.

Amr b. Ümeyye ed-Damrî, Hz. Peygamber'in dış ilişkilerinde görevlendirdiği elçileri içerisinde özel bir öneme sahiptir. Zira o, henüz İslam'a girmemişken Müslümanlar adına elçi olarak görevlendirilmiştir. Bu yönüyle aynı zamanda ilk İslam Diplomatı olma özelliğini de kazanmıştır. Uhud Savaşı'nın ardından Müslüman olmasıyla birlikte Hz. Peygamber'in en çok tercih ettiği elçilerinden birisi olmuştur. Onun bu görevlere seçilmesinde dürüstlüğü, cesareti, atılganlığı ve fiziki olarak güçlü bir görünüme sahip olmasının yanı sıra daha önceki diplomatik birikimleri, Necâşî Ashame'nin gençlik yıllarında Damreoğullarının yurdunda kalmış olması gibi etkenler de etkili olmuştur.

Amr b. Ümeyye, altı defa Hz. Peygamber'in elçilik görevini yapmıştır. Bunlar: Bedir Savaşı'ndan sonra Müslümanların güvenliğini temin etmek için Necâşî'ye gönderilmesi, Hendek savaşı sonrası yine Muhacirlere yönelik Mekkeli müşriklerin teşebbüslerinin önlenmesi için girişimlerde bulunmak ve Hz. Peygamber'in Necâşî'ye gönderdiği mektupları götürmekti. Bunların dışında diğer bazı özel görevler ile de görevlendirilmiştir. Bu görevler; Ümmü Habibe'yi Hz. Peygamber'e nikahlanmasını temin etmek, Bi'rîmaüne'de İslam irşad birliği içinde Müslümanları temsil edenlerden biri olmak, Mekke'ye Ebû Süfyan'a suikast tertip etmek ve burada teşhir edilen iki Müslümanı defnetmek, yine Mekke'ye kıtlık yılında yapılan yardımı götürmek ve dağıtmak, Yalancı Müseylime'ye Hz. Peygamber'in cevabi mektubunu götürmek gibi birçok elçilik faaliyetinde bulunmuştur.

Kaynaklar

- » Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Hanbel Ebû Abdillâh, *Müsned*, Matbaat'u İslâmî, Beyrut 1969.
- » Apak, Adem, *İslam Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- » Belâzurî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Muhammed Hamidullah, Mısır 1959.
- » - *Fütûhu'l-Büldân (Ülkelerin Fetihleri)*, çev. Mustafa Fayda, Siyer Yay., İstanbul 2013.
- » Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, Daru'n-Nasr, Kahire 1969.
- » Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed, *Câmi-us-Sahih*, Mtb. Âmire, İstanbul 1329.
- » Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan, *Târîh'ul-Hâmis fi Ahvâli Entesi Nefis*, Kahire 1302.
- » Ebû Dâvûd, Süleyman Eş'as b. İshâk b. Beşir b. Şeddâd, *Sünen*, thk. M. Muhyiddin Abdilhamid, Mısır 1952.
- » Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehanî, *Delâilü'n-Nübüvve*, Haydarâbâd 1369.
- » Erul, Bünyamin, "Amr b. Ümeyye", *Somuncu Baba Dergisi*, Sayı: 132, Malatya, Ekim 2011, 30.
- » Fayda, Mustafa, "Amr b. Ümeyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, III, 94-95.
- » Halebî, Ali b. Burhâniddîn İbrahim b. Ahmed el-Halebî, *es-Siretu'l-Halebiyye fi Sireti'l-Emîn'l-Me'mûn (İnsânü'l-Uyûn)*, Mtb. Mustafa Bâbi, Mısır 1964.
- » Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, Yeni Şafak Yay., İstanbul 2003.
- » - *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul 1997.
- » İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Muhabber*, thk. Eliza Lichtenstater, Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut ts.
- » İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe (Sahabe-i Kiram Ansiklopedisi)*, çev. Naim Erdoğan, İz Yay. İstanbul 2010.
- » İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdülmelik, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ ve dğr., Beyrut 1971.

- » İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *Za'du'l-Mead*, çev. Şükrü Özen, İklim Yay., İstanbul 1988.
- » İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer el-Kureyşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1966.
- » İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- » İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Haşimî el-Basrî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebir*, *Tabakât*, çev. edt. Adnan Demircan, Siyer Yay. İstanbul 2014.
- » İbn Seyyidinnâs, Muhammed b. Abdullâh b. Yahya, *Uyûni'l-Eser fî Fünûni'l-Megâzi ve's-Şemâil ve's-Siyer*, Beyrut ts.
- » İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdilkerim, *el-Kâmil fi't- Târîh*, Beyrut 1965
- » Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (923/1517), *Mevâhibü'l-Ledünniye*, Mısır 1281.
- » Köksal, M. Asım, *İslâm Tarihi*, Köksal Yay., İstanbul 1991.
- » Küçükkaşçı, M. Sabri, "Reci' Vak'ası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIV, 510-511, İstanbul 2007, 511
- » Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh-*, thk. M. Fuad Abdülbâkî, 1956, çev. Ahmed Dâvüdoğlu, *Sahih-i Müslim Tercümesi ve Şerhi*, Sönmez Yay., İstanbul 1978.
- » Önkâl, "Bi'rîmaûne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, VI, 194-195.
- » - "Müseylimetü'l-Kezzâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, XXXII, 90-91.
- » Öztürk, Levent, *İlk Hicret Habeşistan*, Siyer Yayınları, İstanbul 2015.
- » - "Necâşi Ashame", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXII, İstanbul 2006, 476-477.
- » Sönmez, Abidin, *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Mektupları*, İnkılab Yay., İstanbul 2011.
- » Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullâh b. Ahmed, *er-Ravdü'l-Ünûf fî Şerhi's-Sireti'n-Nebevîyye*, Thk. A. Vekîl, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, Kahire 1967.
- » Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't Taberî)*, Mısır 1326.
- » Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Serve b. Musâ b. ed-Dahhâk, *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1996.
- » Uraler, Aynur, "Ümmü Habîbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLII, İstanbul 2012, 318-319.
- » Üçok, Bahriye, *İslâm'dan Dönerler ve Yalancı Peygamberler (Hicri 7-11. Yıllar)*, İstanbul 1982.
- » Vâkıdî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-Megâzi*, thk. Marsden Jones, çev. Musa K. Yılmaz, İlk Harf Yay., İstanbul 2014.
- » Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyer-u A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996.
- » Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf b. Ahmed b. Alvân Zerkânî, *Mevâhibü'l-Ledünniye Şerhi*, Beyrut 1973..

PEYGAMBER ŞAİRİ KÂ'B B. MÂLİK'İN HAYATI VE KİŞİLİĞİ*

Yrd.Doç.Dr. Murat GÖK

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

ÖZ

Medineli Hazrec kabilesinin Benî Selime koluna mensup olan Kâ'b b. Mâlik, hicretten yaklaşık 27 yıl önce Medine'de dünyaya geldi. Medine'de ensar arasından İslâm'ı ilk seçenlerdendir. O, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde büyük önemi olan İkinci Akabe Biatı'na katılmış, İslâm'ın kendi kabilesinde ve Medine'de yayılmasına katkı sağlamıştır. Hz. Peygamber'in katıldığı savaşlardan Bedir ve Tebûk hariç hepsine katılmış, Tebûk'ten geri kalmasıyla hakkında Tevbe sûresinin 117-119. ayetleri inmiş ve Allah tarafından affedilmiştir. O, sadece kılıcıyla değil diliyle de Müslümanlara hizmet etmiştir. Peygamber (as)'ın Medine'ye hicretinden sonra kurulan Medine İslâm Devleti'nin kurumsaşmasında aktif roller almıştır. Onun en büyük özelliklerinden biri de şairliğidir. O, bu yönüyle Peygamber Şairi sıfatını almıştır. Her savaşta ve olayda şiirleriyle Müslümanlara moral vermiş, küfrü ve küffârı hicvetmiş, düşmanın moralini bozmuştur. Daha birçok özelliğiyle Kâ'b b. Mâlik, İslâm tarihinin ilk döneminde dikkatleri üzerine çekilmiş ender şahsiyetlerden biridir.

Anahtar Kelimeler: Kâ'b b. Mâlik, Şair, Şiir, Peygamber Şairi, Tövbe.

ABSTRACT

The Life and Character of Kâ'b b. Mâlik, the Poet of the Prophet Muhammed

Kâ'b b. Mâlik, who belongs to Medina Hazrec tribes to the Benî Selime arm, was born in Medina nearly 27 years ago from hegira. He was one of the people who first chose İslâm religion among the members of ansar in Medina. He joined the second Akaba negatiation which was very important in the first period of Islamic history and contributed to spread İslâm both in his tribe and Medina. He joined all wars which prophet took place except from Bedir and Tebûk. He didn't join Tebûk war, and for that reason Tevbe periods of 117-119 verses were sent for him and his colleagues. So that, they were forgiven by God. He served to muslims also with his expressions not only in battlefield. He also had active role since the foundation of islamic state instituion of Medina, after the hegira of the prophet of Medina. One of attractive things about him is his poetship. Because of this, he was called the poet of the prophet. He motivated the muslims in every war and occasion with his poems. He also demoralised the enemies by satirizing sowing discord. With his great characteristics, in the first period of İslâm, he was one of the rare people who managed to attract everybody's attention.

Keywords: Kâ'b b. Mâlik, Poet, Poem, the Poet of Prophet, Repent.

* Bu makale, "Kâ'b b. Mâlik'in Hayatı ve Kişiliği" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Giriş

Kabileler şeklinde hayat süren eski Arap toplumlarında şiir çok büyük öneme sahipti. Şair, adeta kabilesinin temsilcisi mahiyetindeydi. Meşhur şairler yetiştirmek kabile için övünç sebebiydi. Böylesine önemli olan şairlik müessesinden yeni dinin Peygamber'inin uzak kalması düşünülemezdi. Hz. Peygamber bu imkandan istifade etmiş ve müslüman şairlerden düşmana karşı şiir söylemelerini istemiş, şairleri teşvik etmiştir. Bu şairlerin en gözdeleri de Kâ'b b. Mâlik, Hassan b. Sâbit ve Abdullah b. Revâha olmuştur.

Bu çalışmamızda Hz. Peygamber'in üç büyük şairinden birisi olan Kâ'b b. Mâlik'in hayatını, İslâm'a hizmetlerini ve şairliğini konu edineceğiz.

A. KÂ'B B. MÂLİK'İN MÜSLÜMAN OLMADAN ÖNCEKİ HAYATI

1. Soyu

Hayatını ele aldığımız Kâ'b b. Mâlik'in Müslüman olmadan önceki yaşantısını daha iyi anlayabilmemiz için Sahabîmizin kabilesinin tarih sahnesindeki serüvenini bilmemiz faydalı olacaktır. Öncelikle belirtmek gerekir ki Araplar, Adnânîler ve Kahtânîler diye iki ana kola ayrılır. Medine'de bulunan Evs ve Hazrec kabileleri köken olarak Kahtânîler'e bağlıdır.¹ Kâ'b b. Mâlik'in soyu, Kahtânîlilerden başlamak üzere Hazrec kabilesinin bir bölümüne temel teşkil eden İbn Selime'ye kadar dayandırıldığından "es-Selemî" nisbesiyle de anılır.² Kâ'b b. Mâlik'in soyu olan Benî Selîme'den başka Araplar içinde Lâ'm'ın kesrasiyla Selîme yoktur ve Selemî diye lâ'mın fethasıyla nispet yapılır.³

Nesebi hakkında farklı silsileler ortaya konulmakla birlikte Kâ'b b. Mâlik'in nesebi silsilesi en uzun, Kahtân'a uzanacak şekliyle şöyledir: Kâ'b b. Mâlik b. Ebî Kâ'b Amr b. el-Kayn b. Kâ'b b. Sevâd b. Ğanm b. Kâ'b b. Selîme b. Sa'd b. Ali b. Esed b. Sâride b. Yezîd b. Cüşem b. el-Hazrec b. Hârise b. Sa'lebe b. Amr b. Âmir b. Hârise b. İmru'l-Kays b. Sa'lebe b. Mâzin b. el-Ezd b. el-Ğavs b. Nebt b. Mâlik b. Zeyd b. Kahlân b. Sebe' b. Yeşcüb b. Ya'rub b. Kahtân. Çoğu kaynak ise Kâ'b b. Mâlik'in nesebini Selîme'de veya Hazrec'de sonlandırır.⁴ Ebu'l-Ferec el-İsfehânî⁵ ve Hayruddin ez-Ziriklî⁶ Kâ'b'ın soyunu el-Ğavs'a kadar dayandırır. İbnü'l-Esir Ali'ye⁷, İbn Hacer⁸ ise Sâride'ye ulaştırır.

¹ Fayda, Mustafa, "Kahtân" *DİA*, İstanbul 2001, XXIV/201.

² İbnü'l-Esir, İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö. 630/1232), *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrût 1994, II/129; Kandemir, M. Yaşar, "Kâ'b b. Mâlik" *DİA*, İstanbul 2001, XXIV/4; Kök, Bahaddin, "Kâ'b b. Mâlik el-Ensârî ve Tebûk Seferiyle İlgili Durumu" *EAÜİFD* Erzurum 1988, s. 129; FR. Buhl, "Kâ'b b. Mâlik", *MEB İslam Ansiklopedisi*, Eskişehir 1997, VI/4-5; Afif, Abdurrahman, *Mücemu's-Şuarâi'l-Câhiliyyin ve'l-Muhadramin*, yy. s. 297; Cübürî, Yahyâ, *Kâ'b b. Mâlik el-Ensârî*, Mecelletü'l-Mecmei'l-İlmî el-İrâkî, yy. 1965, s. 224.

³ Hâşimî, Muhammed Ali, *Kâ'b b. Mâlik el-Ensârî es-Sahâbî eş-Şâir el-Edîb*, yy. 1965, s. 26.

⁴ İbn Sa'd, Muhammed (ö. 230/844), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrût tsz, IV/393; İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir (ö. 327/939) *el-Cerh ve't Ta'dîl*, Beyrût 1952, VII/160; İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillab b. Muhammed (ö. 463/1071), *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, Beyrût 1995, III/381; İbn Hacer el-Askalânî Şihâbüddin Ebu'l-Fadl (ö. 852/1448), *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrût 1993, IV/596; Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s.51.

⁵ İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin (ö. 356/967), *Kitâbü'l-Eğânî*, Beyrût 1992, XVI/240.

⁶ Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim*, Beyrût 2005, V/228.

⁷ İbnü'l-Esir, İzzüddin b. Ebî'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö. 630/1232), *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, Beyrût ty. IV/247.

Kâ'b b. Mâlik'e değişik şekillerde nisbetler yapılmıştır. Nesebi Lübâb'da⁹ es- Selemî; el-İstîâb'da¹⁰, el-İsâbe'de¹¹ ve Tehzîbu't-Tehzîb'de¹² el-Ensârî es-Selemî; el-Cerh ve't-Ta'dîl'de¹³ el-Ensârî es-Selemî el-Medenî; Üsdü'l-Ğâbe¹⁴ ve Mu'cemü'l-Müellifin'de¹⁵ el-Ensârî el-Hazrecî es-Selemî; Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'da¹⁶ el-Ensârî el-Hazrecî el-Akabî el-Uhudî diye geçer.

2. Ailesi ve Doğumu

Kâ'b b. Mâlik, ailesinin tek oğlu idi.¹⁷ Babası Mâlik b. Ebî Kâ'b'dır. Kaynaklar, onun annesinin ismini Leylâ binti Yezîd b. Sa'lebe şeklinde verirler. O da aynı şekilde Benî Selime'dendir.¹⁸ Kâ'b'ın babası Mâlik de, oğlu gibi şairdir.¹⁹ O, aynı zamanda savaşlarda sözü dinlenen bir kişiydi.²⁰

Kaynaklar, doğumu ve hayatının ilk yılları hakkında çok az bilgi verirler. Onun o günkü ismiyle Yesrib şehrinde doğduğu bilinmektedir.²¹ Onun doğum yılını vefat yılına ve yaşadığı yıllar içerisinde katıldığı olaylara bakarak tahmin edebiliyoruz. Kâ'b, hicretten önce İslâm'ı kabul etmiş bir sahabîdir. Yine O, kabilesiyle Evs arasında çıkan savaşlarda etkili bir şekilde mücadele etmiştir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda onun hicret esnasında belli bir olgunlukta olması gerekir. Tercih edilen görüşe göre Kâ'b'ın vefat yılı hicrî 50 senesidir.²² O, 77 yaşına kadar yaşadı.²³ Bütün bunlara binâen onun doğum yılı hicretten önce yaklaşık olarak 27/598 senesi olmalıdır. Kâ'b, evin tek çocuğu olduğu için eğitimine özen gösterildi. O dönemde çok yaygın olmayan okumazmayı ve küçük matematiksel hesapları öğrendi.²⁴

3. Künyesi

Araplar arasında isimle birlikte künye kullanılması âdetti ve Kâ'b'ın cahiliyyede künyesi Ebû Beşîr'di. Müslüman olduktan sonra Ebû Abdullah diye anılmaya başlanmıştır. Bu künyeyi ona Rasûl (as) vermiştir. Allah Rasûlü onu en büyük çocuğuna nispetle böyle künyelemiştir.²⁵ İbn Ebî Hâtim²⁶, onun

⁸ İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ebu'l-Fadl (ö. 852/1448), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Beyrût 1971, V/457.

⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, II/129.

¹⁰ İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III/381.

¹¹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, V/457.

¹² İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV/596.

¹³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VII/160.

¹⁴ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, IV/247.

¹⁵ Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrût 1993, II/669.

¹⁶ Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1374), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Beyrût 1985, II/523.

¹⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, V/457.

¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, IV/393; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III/381; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, IV/247; Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 59.

¹⁹ İsfehânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, XVI/240.

²⁰ Kandemir, "Kâ'b b. Mâlik" *DİA*, XXIV/4.

²¹ Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s.56.

²² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VII/161; Zirikî, *el-A'lâm*, V/228; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, II/669.

²³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VII/161; Safedî, Salahuddîn Halil b. Aybek (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvûd-Türki Mustafa, Beyrût 2000, XXIV/257; Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 56.

²⁴ Cevad Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, İntişârâtü's-Şerîfi'r-Rızâ, yy. 1993, VIII/111.

²⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, V/457; Kandemir, "Kâ'b b. Mâlik", *DİA*, XXIV/5; Kök, "Kâ'b b. Mâlik" s. 129.

künyesinin Ebû Abdullah olduğunu, İbn Abdilber,²⁷ İbnü'l-Esîr²⁸ ve Safedî²⁹ onun iki künyesi olduğunu ifade etmişler ve bu künyelerin Ebû Abdullah ve Ebû Abdurrahmân olduğunu belirtmişlerdir. İbn Hacer³⁰ ise Kâ'b'ın dört künyesi olduğunu belirtir. Bu künyeleri Ebû Abdurrahmân, Ebû Abdullah, Ebû Muhammed ve Ebû Beşîr olarak zikreder.

Bu künyelerin tamamı onun çocukları sebebiyle Kâ'b'a verilmiştir. O dönemde bir kişi birden fazla künye ile anılabiliyordu. Kâ'b'ın babası olduğu dört çocuk sebebiyle dört künyesi vardı. Fakat hepsi tek bir eşten değil, her biri ayrı ayrı eşlerdendir. Bunun için o, her eşinden en büyük çocuğuna nispetle künyelenmiştir.³¹

4. Eşleri ve Çocukları

Kâ'b b. Mâlik birden çok kadınla evlenmiştir. Bu evliliklerin ne kadar devam ettiği hakkında bilginiz mevcut değildir. Farklı kaynaklarda Kâ'b b. Mâlik'in evlendiği hanımların isimleri zikredilir. Bunlardan ilki Umeyrâ bint-i Cübeyr b. Sahr b. Ümeyye'dir ki o da Benî Selîme'dendir.³² Bu evlilikten Kâ'b'ın Abdullah, Fudâle, Vehb, Ma'bed, Havle ve Suâd isimlerinde çocukları oldu. İbn Sa'd, bu çocukların yanına Ubeydullah'ı ekler.³³ Umeyrâ müslüman olmayı tercih etti ki daha sonra meşhur ismiyle anılacak ve kendisine Ümmü Ma'bed denilecektir. Ümmü Ma'bed, Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmiştir.³⁴ İkinci eşi Hayre'dir. O, kendisine ait bir ziynet eşyasını hibe etmek üzere Rasûlullah'a getirmiş, Rasûl (as)'da "Kâ'b'dan izin istedin mi?" diye sormuş, olumlu cevap verilince hibeyi kabul etmiştir.³⁵ Hayre'nin de çocukları vardı. Fakat kaynaklarda onların isimleri geçmez.³⁶ Üçüncü eşi Safiyye el-Yemenî'dir ki nisbesinden de anlaşılacağı gibi o Yemen halkındandır. Onun Kebşe isminde çocuğu oldu. O da Sâbit b. Ebî Katâde el-Ensârî'nin eşidir.³⁷ Dördüncü eşi de Ümmü Veled'dir. Ümmü Veled'in Hz. Peygamber döneminde Abdurrahman isminde çocuğu oldu. Onun Beşîr, Kâ'b, Muhammed ve Humeyde isimlerinde çocukları dünyaya geldi. Abdurrahman, Süleyman b. Abdülmelik döneminde vefat etti.³⁸ Beşinci hanımı Ümmü Abdullah b. Üneys dir. İbnü'l-Esîr, Kâ'b b. Mâlik'in Mescid-i Nebevî de şiir inşâd ettiği hadisini ondan rivayet eder.³⁹

Kâ'b'ın ilk muhacirlerden olan bir eşinin olduğu da söylenir. Eğer bu bilgi doğru ise o Umeyrâ ve Ümmü Üneys'in dışında biri olmalıdır. Çünkü bu ikisi ensardandır. Safiyye de olamaz. Çünkü Safiyye Yemenlidir. Büyük bir olasılıkla o,

→ →

²⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't Ta'dîl*, VII/160.

²⁷ İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III/381.

²⁸ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, IV/247.

²⁹ Safedî, *el-Vâfi*, XXIV/257.

³⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV/596.

³¹ Ânî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 48.

³² İbn Sa'd, *Tabakât*, X/378.

³³ İbn Sa'd, *Tabakât*, IV/393; Ânî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 48.

³⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, X/378.

³⁵ İbn Mâce, Hâfız Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ö. 275/888), *es-Sünen*, Mısır 1952, "Hibe", 7.

³⁶ Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 60.

³⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, X/443.

³⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII/269; Ânî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 48-49.

³⁹ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, V/598; Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 61.

Ümmü Veled veya Hayre olabilir. Eğer bunlar da değilse bu kadın Kâ'b'in altıncı eşidir.⁴⁰ Yine Kâ'b'in Yahudi bir kadınla evlenmek istediği, Nebî (as)'ın ona "Onunla evlenme. Muhakkak o sana hoşnutluk vermez" buyurduğu rivayet edilir.⁴¹

5. Müslüman Olmasına Kadarki Süreçte Yaşamı

Yaygın kanaate göre Kâ'b, babasının yanında hoş bir şekilde yetişti. Kıvrak bir zekaya sahipti. Şairliği vardı ve bu şairlik aileden gelen bir özellikti. O, cahiliyede okuyup yazabilen az sayıda kişiden biriydi.⁴²

Kâ'b, o dönemin en meşhur şairlerindendir.⁴³ Şöhreti Medine sınırlarını aşmış, Mekke'de Nebî (as)'a kadar ulaşmıştı.⁴⁴ Zaman zaman Hassân b. Sâbit ile birlikte Ğassân sarayını ziyaret ederdi.⁴⁵ Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere Kâ'b b. Mâlik'in cahiliye dönemi hakkında kaynaklarımızda ayrıntı ifade edecek yeterli bilgi mevcut değildir.

B. KÂ'B B. MÂLİK'İN MÜSLÜMAN OLUŞUNDAN SONRAKİ HAYATI

1. Müslüman Olması

İslâm'ın nûru Yesrib'e ulaştığı zaman, o nûr, Kâ'b b. Mâlik'in ruhunu aydınlattı. O, hicretten önce Medine'de İslâm'ı kabul etti.⁴⁶ Müslümanlığı kabulü Medine'de İslâm'ın duyulmaya başlandığı ilk günlerde gerçekleşmiştir.

Onun, İkinci Akabe Biatı'na katılması olayını anlatırken kavmi ile birlikte Mekke'ye yapılan yolculuk esnasında Berâ b. Ma'rûr ile birlikte namaz kıldıklarını, hatta Berâ'nın emredilmediği halde kible olarak Kâbe'yi tercih ettiğini ifade etmesi, İslâm'a Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden önce gönül verdiği göstermektedir.⁴⁷

2. İkinci Akabe Biatı'na Katılması (622)

İslâm'ın Medine'de tanınmasında, yayılmasında ve buraya hicrete zemin hazırlanmasında Akabe Biatları'nın önemli rolü vardır. Peygamberliğin on üçüncü yılında Kâ'b b. Mâlik'in de aralarında bulunduğu toplam yetmiş beş kişilik grup gerçek amaçlarını gizleyerek hac yapma görüntüsü altında Mekke'ye Rasûl (as) ile buluşmak üzere yola çıktılar.

Yolculuk son bulup Mekke'ye geldiğinde topluluk içinde bulunan Berâ b. Ma'rûr, yolculuk sırasında emrolunmadığı halde Kâbe'ye doğru namaz kılmıştı. Berâ, Kâ'b'a şöyle seslendi: "Ey kardeşimin oğlu! Haydi Rasûl'ün yanına gidelim ve yolculuk sırasında yapmış olduğum namazı Kâbe'ye doğru kılma işimin isabetli olup olmadığını soralım." Kâ'b yaşadıklarını kendisi anlatmaya devam ediyor: "Sonra Rasûl'ü sormaya başladık. Çünkü onu daha önce hiç görme-

⁴⁰ Ânî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 49; Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 61.

⁴¹ Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 90.

⁴² Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VIII/111; Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 56-57.

⁴³ Safedî, *el-Vâfî*, XXIV/257; Zirikî, *el-A'lâm*, V/228.

⁴⁴ Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 57.

⁴⁵ Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993, I/328.

⁴⁶ Afîf, "Mücemu's-Şuarâ", s. 297; Kök, "Kâ'b b. Mâlik", s. 129.

⁴⁷ İbn Kesîr, *Ebu'l-Fidâ İsmail (774/1372)*, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrût 1998, III/171.

diğimiz için tanımiyorduk. Mekkeli bir kişi onun amcası Abbas ile birlikte Kâbe'de olduğunu söyledi.” Kâ'b ve yol arkadaşı için büyük bir andı. Çünkü kendisine itaat etmeye söz verecekleri kişiyi ilk kez göreceklerdi. Abbas'ı ticaret amacıyla Medine taraflarına geldiği için tanıyorlardı. Selam verip yanlarına oturdular. Rasûl (as) Abbas'a; “*Ey Ebu'l-Fad! Bu iki kişiyi tanıyor musun?*” dedi. Abbas; “*Evet, bu Berâ b. Ma'rûr, kavminin efendisi, bu da Kâ'b b. Mâlik.*” Rasûl (as); “*Şair olan mı?*” diye sordu. “*Kâ'b b. Mâlik, ‘Rasûl (as)’ın bu sözünü asla unutmam.’ der.*” Abbas yine “*Evet*” dedi. Sonra Berâ yolda yaşadıklarını Hz. Peygamber'e anlattı. Rasûl (as) da “*Senin bir kıblen var; sabretseydin*” diyerek yaptığının yanlış olduğunu ifade etti. Kâ'b b. Mâlik, daha sonra hac yapmak için ayrıldıklarını, teşrik günlerinin ortasında Akabe'de Allah Rasûlü ile buluşmaya söz verdiklerini anlatır.⁴⁸

Kâ'b'ın İkinci Akabe Biati'ndan başlamak üzere Hz. Peygamber'in Medine dönemiyle ilgili birçok hadiseyi şiiirleriyle belgelediğini görüyoruz. Onun İkinci Akabe Biati'nda seçilen on iki nakîbin adını şiiiryle bize kadar iletmesi tarihi bir olayı aydınlatması yönüyle önemlidir. İslâm Tarihi kaynaklarının çoğu İkinci Akabe Biati ile ilgili haberleri ondan rivayet ederler.⁴⁹

Kâ'b, Rasûlullah (as)'ın “*İçinizden 12 temsilci seçiniz*” buyurduğunu, onların da dokuzu Hazrec'den, üçü de Evs'den olmak üzere on iki temsilci çıkardıklarını anlatır.⁵⁰ Hz. Peygamber de bunların temsilciliklerini onaylamıştır. Kâ'b b. Mâlik, aşağıda verdiğimiz şiiirinde nakîblerin isimlerini zikretmiş ve tarihe böylece not düşmüştür.⁵¹

“Übeyy'e söyle ki onun görüşü bâtil oldu, Akabe boğazı zamanı geldi.

Allah, senin yaptıklarını kabul etmemiştir,

O insanların yaptıklarını gören, gözeten ve işitendir.

Ebû Süfyân'a söyle, Anladık ki Ahmed'de Allah'ın hidayetinden bir nur görüldü, istediğin şeyde aşırı gitme, toplayabileceğin desteği topla.

Bil ki seninle olan anlaşmamızın bozulmasını bîat eden bir topluluk istemez. Berâ ve İbn Amr buna yanaşmaz,

Es'ad, Râfi ve Sa'd da buna yanaşmaz.

Sâidî ve Münzir, eğer bununla uğraşsanda sen mahcup olacaksın.

İbn er-Rebî'nin sözünü almaya çalışsanda o buna yanaşmaz. Kimse bunu istemesin!

Ve yine İbn Revâha da buna yanaşmaz.

Ona göre ahdi bozmak bir zehirdir,

⁴⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III/171; A'zamî, Saîd, *Şuarâu'r-Rasûl*, Beyrût 2001, s. 37-39.

⁴⁹ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Şilbî, Beyrût 1995, II/68; Fr. Buhl, “*Kâ'b b. Mâlik*”, İA, VI/4; Kök, “*Kâ'b b. Mâlik*”, s. 129; Cübürî, “*Kâ'b b. Mâlik*”, s. 224; Afif, “*Mücemu's-Şuarâ*”, s. 297.

⁵⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/56; Hasan, İbrahim Hasan, İslam Tarihi, çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, İstanbul 1996, I/130; Ülkü, Hayatî, *Ashâb-ı Kirâm'ın Meşhurları*, İstanbul 1982, s. 516; Kandehlevî, Muhammed Yusuf, *Hayâtü's-Sahâbe*, Dimeşk 1983, I/247.

⁵¹ Ânî, *Divân*, s. 178-179.

Kavkalî b. Sâmit senin uğraştığından uzaktır.

Ebû Heysem de yine onun gibi vefâkardır, verdiği sözü yerine getirir.

İbn Hudayr da bu amaç için istenilecek birisi değildir. Sen bu ahmaklığından vazgeçmeyecek misin?

Sa'd, ki Amr b. Avf'in kardeşidir, Onlarda senin uğraştığın şeye mani olacaklardır.

Onlar öyle yıldızlardır ki, gecenin karanlığında doğmuşlardır."

Kâ'b'ın şiirinde isimlerini zikrettiği, Medinelilerin çıkardığı nakîbler, ensardan şu kişilerdi: Es'ad b. Zürâre, Sa'd b. er-Rebî, Abdullah b. Revâha, Râfi' b. Mâlik, Berâ b. Ma'rûr, Abdullah b. Amr b. Harâm, Ubâde b. es-Sâmit, Sa'd b. Ubâde, Münzir b. Amr, Üseyd b. Hudayr, Sa'd b. Hayseme, Rifâa b. Abdülmünzir veya Ebu'l-Heysem Mâlik b. Teyyihân. Kâ'b b. Mâlik, nakîblerin isimlerini zikrettiği şiirinde, Rifâa b. Abdülmünzir'in yerine, Ebu'l-Heysem Mâlik b. Teyyihân'ı göstermiştir.⁵²

3. Medine'nin Sınırlarını Tespitte Görevlendirilmesi

Hz. Peygamber, Medine'ye hicretten sonra yeni devletin sınırlarını tespit çalışması başlattı. Bu doğrultuda hicretten birkaç ay sonra Medine'yi harem bölge ilan etti. Kendisinin işaret ettiği tepelere ashâb-ı kiramdan Kâ'b b. Mâlik'i göndererek İslâm devletinin o günkü hudutlarına işaret etmek üzere duvarlar, sınır taşları inşâ ettirdi.⁵³ Kâ'b b. Mâlik Medine hudutlarının tespit görevini kendisinin yerine getirdiğini şöyle anlatır: *"Rasûlullah beni Medine'nin harâmını (hudutlarını göstermek üzere) yüksek yerlere bir takım işaretler dikmek için vazifelendirip gönderdi. Ben bu işaretleri, Zâtü'l-Ceyş, Müşeyrib, Mahîd tepeleri ile Hufeyyâ', el-Uşeyre, Teym yükseklikleri üzerine diktim."*⁵⁴ Muhammed Hamidullah, bu sütunların hâlâ dikildikleri yerde durmakta olduğunu kendisine 1939'da bir bilirkişinin söylediğini, o dönemden sonra da herhangi bir sınır taşı dikildiğine dair bir bilgi de mevcut olmadığından, bunların Hz. Muhammed (as) döneminde dikilen taşlar olabileceğini söyler.⁵⁵

4. Rasûlullah'la Birlikte Cihadı

Henüz cihad farz kılınmamış iken, Kâ'b b. Mâlik ile ensarın diğer büyük şairleri olan Hassan b. Sâbit ve Abdullah b. Revâha şiirleriyle düşmana karşı mücadele ediyorlardı. Kâ'b b. Mâlik, şiir yoluyla mücadele etmenin dînî durumunu merak ederek *"Ya Rasûlallah! Şiir hakkında ne buyursunuz?"* diye sorduğunda Hz. Peygamber (sav): *"Mü'min kılıcıyla da diliyle de cihad eder."*⁵⁶ buyurmak suretiyle müslüman şairleri şiir söylemeye teşvik ediyordu.

⁵² İbn Hişam, es-Sîre, II/58-59; İbn Kesîr, el-Bidâye, III/174.

⁵³ Müslim, Ebu'l-Hüseyn, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (ö. 261/874), *Sahîhu Müslim*, Beyrût, tsz. "Hacc" 456-457; Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevrâ (ö. 279/892), *Sünenu't-Tirmizî*, Mısır tsz. "Menâkib" 68; İbn Mâce, "Menâsik" 104; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/194; Önkâl, *Rasûlullâh'ın İslâm'a Davet Metodu*, Konya 1984, s. 103.

⁵⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/194; Hamidullah, Muhammed, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, Çev. Erinç Yurter, İstanbul 2002, s. 30.

⁵⁵ Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 31.

⁵⁶ İbn Hanbel, Ahmed (ö. 241/855), *el-Müsned*, İstanbul, 1992, III/456.

Kâ'b, yapılan savaşların çoğuna katıldı. Kendi ifadesiyle Allah Rasûlünün katıldığı savaşlardan sadece Bedir ve Tebûk'ten geri kaldı.⁵⁷ O, Allah'ın düşmanlarıyla diliyle mücadele ettiği gibi kılıcıyla da cihad etti. Rasûlullah da onu bu yönüyle takdir etmiştir.

4.1. Uhud Savaşı (3/625)

Bedir'de yakınlarını kaybeden Mekke müşrikleri Ebû Süfyân'a gelerek kervandan elde edilen kârı Hz. Muhammed (as)'dan intikam almak için kullanmayı teklif ettiler. Ebû Süfyân zaten oğlu ve akrabalarının intikamı için buna hazırdı. Kureyşliler Arabistan kabilelerini gezerek asker topladılar.⁵⁸ Mekke'de oturan Hz. Abbas, Kureyş'in savaş hazırlıklarını bir mektupla Medine'ye bildirdi.⁵⁹ Hz. Rasûl, Medine'de kalıp savunma savaşı yapmayı istemesine rağmen, sahâbenin çoğunluğu meydan savaşı yapma isteğinde ısrar edince çoğunluğun isteği kabul edildi.⁶⁰ Kâ'b, Müslümanlar için hayâtî bir önem taşıyan Uhud savaşında bulunmuş ve tarihçiler savaşta yaşanan birçok olayı onun ağzından rivayet etmişlerdir.

Uhud savaşında Müslümanların bozguna uğrayıp dağıldığı bir sırada şehid edildiği sözleri kulaktan kulağa yayılan Hz. Peygamber'i ilk önce gören ve Müslümanlara "*Müjdele olsun ey Müslümanlar! Rasûlullah yaşıyor*" diye seslenen Kâ'b olmuştur. Kâ'b, Rasûlullah'ı miğferinin altından ışıldayan gözlerinden tanımıştı. Bu şaşkınlık içerisinde, kendisine Hz. Peygamber, parmağını dudağına götürüp Kâ'b'a "*sus*" anlamında işaret etmesine rağmen o, sevincinden kendisinden geçerek Müslümanlara bu müjdeyi haykırmaya devam etmiştir.⁶¹ Kâ'b, bu savaşta yaşanan bir takım olayları ve kişileri yaptıkları görevlerle birlikte rivayet etmek sûretiyle tarihe katkıda bulunmuştur. Bunlardan biri de Ümmü Süleym bint-i Milhân'ı ve Âişe'yi anlattığı olaydır. O, bu kişilerin sırtlarında su taşıdıklarını ve yaralıları tedavi ettiklerini rivayet eder.⁶²

Kâ'b, bu savaşta on yedi yerinden yara almıştı.⁶³ Kimi rivayetlerde de onbir yerinden yaralandığı bildirilir.⁶⁴ Şairler Uhud'da şiir söylemek için uygun bir ortam buldular. Bunlardan biri de Kureyşli şair Amr b. el-Âs'dır. O, bu savaşla ilgili bir kaside inşad etmiş, kasidesinde kendisi ve kavmiyle övünmüştür. Kâ'b b. Mâlik, ona aynı şekilde kışkırtıcı bir şiirle cevap vermiştir. Kasidesinde Kureyşli-

⁵⁷ Vâkidî, Muhammed b. Ömer b. Vâkid (ö. 207/822), *Kitâbü'l-Meğâzî*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmet Atâ, Beyrût 2004, II/384; Buhârî, "*Meğâzî*" 79; Müslim, "*Tevbe*", 53.

⁵⁸ Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, I/186; Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 55.

⁵⁹ Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, I/189.

⁶⁰ Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, I/193-194.

⁶¹ İbn İshak, Muhammed b. İshak, *Siretu İbn İshak*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1981, s. 291; Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, I/211; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Târîhu'l-Ümeme ve'l-Mülûk*, Beyrût 2002, III/70; İbnü'l-Esir, İzzüddîn b. Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö. 630/1232), *el-Kâmil fi't-Târih*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul ty. II/149; Hasan, *İslam Tarihi*, I/152; Zehebi, *Siyer*, II/524; Kök, "*Kâ'b b. Mâlik*", s. 130; Fr. Buhl, İA, "*Kâ'b b. Mâlik*"; A'zamî, *Şuarâu'r-Rasûl*, s. 57.

⁶² Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, I/221.

⁶³ Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, I/211; Zehebi, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1374), *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî, Beyrût 1990, IV/107; Kandemir, "*Kâ'b b. Mâlik*", *DİA*, XXIV/5.

⁶⁴ İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III/381 İbn Seyyidinnâs, Fethu'd-dîn Ebi'l-Feth, Muhammed b. Muhammed el-Endelüsî, (ö. 734/1334), *Minehu'l-Mideh*, Dimeşk tsz. s. 270; Safedî, *el-Vâfi*, XXIV/257.

lere hitap etmiş ve bu şekilde devam ettikleri takdirde karşılaşılabilecekleri karanlık son ile onları tehdit etmiştir. Ve onlara “kendisiyle bizi ayıpladığınız ölüm bizim için şehadettir. Hiçbir nimetle kıyaslanamayacak bir fazilettir, Müslümanlar savaşı Allah'a ve Rasûle itaat gereği yerine getiriyorlar. Heva ve hevesleri sebebiyle değil. Hal böyleyken mü'min ile kâfir nasıl birbirine eşit olur”⁶⁵ dedi.

Kâ'b b. Mâlik'in Uhud şehidleri için söylediği kasideye karşılık olarak müşrikler de büyük şairleri Dırâr b. el-Hattâb el-Fihri'den Kâ'b'a bu konuda şiirle cevap vermesini istediler. Dırâr, kasidesinde Müslümanların savaşçılığıyla alay etti ve müşriklerle iftihar etti. Kendilerinin savaşta cesaret gösterdiklerini, zorluğa göğüs gerdiklerini dizeleriyle ifade ederek, Müslüman şehidlerin dövüşmelerini, çarpışmalarını alay konusu etti.⁶⁶

Hübeyre b. Ebî Vehb, Kureyş'ten Allah ve Rasûlüne düşmanlıkta ileri gitmiş bir kişiydi. O da ortaya çıkan durumla ilgili bir kaside söyledi. Kâ'b b. Mâlik, ona uzunca bir kasideyle cevap verdi. Bu kasideyi söylediği sırada Rasûlullah onun yanına gelince Kâ'b, şiir söylemeyi bıraktı. Rasûl (as); “Ne yapıyordunuz?” dedi. Kâ'b; “Şiir söylüyordum” deyince, Rasûlullah (as); “Şiir söylemeye devam et!” buyurdu. Tâ ki söz şu beyite geldi: “Aslımızdan söz etmemiz her türlü takdirin üstündedir.” Rasûl (as); “Aslımızdan söz etmemiz yerine dinimizden söz etmemiz” desen daha güzel olmaz mı? buyurdu. Kâ'b da “Evet, olur” deyince Rasûl (as), “Böyle daha güzel!” buyurdu. Kâ'b da; “Dinimizden söz etmemiz her türlü takdirin üstündedir.” dedi.⁶⁷

Uhud savaşında Utbe kızı Hind, Hz. Hamza'ya müslu yaptı. Kâ'b, Hamza ve Uhud şehidleri hakkında üzüntüsünü dile getiren bir kaside söyledi.⁶⁸ O, kasidesinde acıyı, hüznü işliyor, Allah'ın ikramı olan şehadetin ne büyük bir hediye olduğunu haber veriyordu. Şehid olan Hamza'nın Cennete gittiğini, müşriklerin ölümlerinin ise içinde ebedi kalacakları Cehennemde olduğunu söylüyordu.

Bir başka şiirinde Kâ'b b. Mâlik, Abdülmuttalib kızı Safiyye'ye sesleniyor, kardeşi Hamza'ya ağlamasını istiyor ve şöyle diyordu. ⁶⁹

“Ey Safiyye! Kalk, acziyet gösterme, kadınları Hamza için ağlat.

Ağlamayı uzatmaktan çekinme, Allah'ın Aslan'ı üzerine.

Bu, yetimlerimiz için bir itibar, bizim yetimlerimiz için bir şereftir,

O, kendisinde katlin çok olduğu silahlı kalplerde bir aslandır,

O, bununla Ahmed'in rızasını, Arşın ve izzetin sahibinin rızasını kazanmayı diliyor.”

4.2. Hendek Savaşındaki (5/627) Rolü

Rasûlullah (as), Hendek Savaşı'nda, hendeklerin her bir bölümünün kazı

⁶⁵ İbn İshak, *Siretu İbn İshak*, s.309; A'zamî, Saîd, *Kâ'b b. Mâlik el-Ensârî ve Nemûzec min Şi'rih*, el-Ba'su'l-İslâmî, Lucknow 1984, XXVIII/7, s. 73-76.

⁶⁶ A'zamî, *Kâ'b b. Mâlik*, s.73.

⁶⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III/152; A'zamî, *Şuarâu'r-Rasûl*, s. 58.

⁶⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III/155-156.

⁶⁹ A'zamî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 68-70.

sorumluluğunu bir kavme verdi. Benî Selîme'ye de bir bölge tahsis etti. Onlar hem kazı yapıyorlar hem de şiirler söylüyorlardı. Kâ'b, Benî Selîme ile birlikte o gün, hem şiir söylemiş hem de hendek kazmıştır.⁷⁰ Rasûlullah (as)'da onu hendek kazımı sırasında şiir söylemeye teşvik etmiştir. ⁷¹ Aşağıdaki şiir, Kâ'b'in Hendek günü söylediği dizelerdendir. ⁷²

*"Tutuşup yanmakta olan kamışların çatırtısı gibi,
Birbirini parça parça eden kılıç vuruşları kimin hoşuna giderse,
Mezadla Hendek'in temeli arasında, kılıçları bilenen aslanlar yatağına gelsin."*

"Kısa gelip ulaşmadığı an adımlarımızla ilerleyip kılıçlarımızı düşmana ulaştırır,

Böylece yetişmediği takdirde, biz bu kılıçları düşmana yetiştirmiş oluruz."

Kâ'b bir diğer şiirde Abdullah b. Zibârâ es-Sehmî'nin Hendek günü söylediği nekîzasına karşılık olarak söylediği dizelerdir.⁷³

Hendek Günü Dirâr b. el-Hattâb el-Fihri de topluluğuyla ve savaş hazırlıklarıyla övünüyor, Müslüman mücahidlerin güçlerini dile doluyordu. Kâ'b b. Mâlik, ona beyit sayısı ve kafiye düzeni olarak aynı özelliklere sahip bir kasideyle cevap verdi. Kasidesinde İslâm'a ve İslâm'ın Peygamberiyle övünüyor, Allah'a imandan ve tevhid akidesinden bahsediyordu.⁷⁴

4.3. Hayber Savaşı'ndaki (7/628) Rolü

Mücahid ve şair sahabî Kâ'b b. Mâlik, Hayber'de de bulunmuştur. Kâ'b b. Mâlik'in Hayber savaşı ile ilgili beyitleri de vardır. Bu beyitlerin bir kısmını Yahudi Merhab'ın şiirlerine karşılık olarak inşad eder. Aşağıdaki beyitler onlardandır;⁷⁵

Merhab dedi ki;

"Hayber biliyor, ben Merhab'ım. Silahı keskin, denenmiş bir bahadırım.

Bazen süngüyü dürterim, bazen kılıçla vururum, aslanlar gazablanmaya başladıkları zaman.

Benim koruluğum öyle bir koruluktur ki ona yaklaşılmaz."

Buna karşılık Kâ'b da şöyle demiştir;

"Hayber biliyor, ben Kâ'b'ım, gamları, kederleri giderici cür'etli ve salâbetliyim.

Savaş tahrik edildiği zaman onun peşine gelir,

Benimle beraber yıldırımın parıltısı gibi keskin kılıç vardır,

⁷⁰ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, I/383,384.

⁷¹ A'zamî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 43.

⁷² Kök, "*Kâ'b b. Mâlik*", s. 132.

⁷³ A'zamî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 80-81.

⁷⁴ A'zamî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 79.

⁷⁵ Ânî, *Dîvân*, s. 96-97.

*Sizi ayaklar altında çiğner ezeriz, hattâ yumuşayıncaya kadar,
Cezayı veririz, tâ ganimet alıncaya kadar,
Kendisinde asla bir yorgunluk olmayan güçlü bir el ile.”*

4.4. Tâif Yolculuğu (8/630) ve Devs Kabilesinin Müslüman Olması

Huneyn savaşından sonra Hz. Peygamber, etrafı sağlam surlarla çevrili Tâif şehrini kuşatmaya karar verdi ve Tâif'e doğru yürüdü. Bu savaşa Kâ'b b. Mâlik de katıldı. Onun, bileğiyle olduğu kadar şiirleriyle de İslâm dininin yayılmasında yaptığı hizmetler çok büyüktür. Bunu yolda giderken tarihe geçen şiirini söylemesiyle biliyoruz. Allah Rasûlü yolda giderken Kâ'b'a seslenerek; *‘Ey Kâ'b, bize şiir inşad ederek develeri sür.’* buyunca, Kâ'b, uzunca bir kaside inşad eder. Kâ'b bu kasidenin içerisinde bir ara şu cümleleri sarfeder;

“Tihâme ve Hayber'de her ökün hükmünü yerine getirdikten sonra kılıçları kınına soktuk,

Eğer bu kılıçlar konuşacak olsalardı, onların keskin olanları dile gelir ve bize Devs ya da Sakîf topluluklarından birini haber verirlerdi.

*Yurdunuzun civarında bizden binlerce kişi olarak onları şayet görmezseniz,
Vec vadisinde evlerin çatılarını sökeriz ve evleriniz bomboş hâle gelir.*

Bu kasidenin okunması üzerine Allah'ın Elçisi'nin (as) şöyle buyurduğu bildirilmektedir: *“Varlığım elinde olan Allah'a yemin ederim ki, işte bu, onlara okların saplanmasıdan daha etkilidir.”*⁷⁶

Bu kasidenin duyulup yayılması üzerine Devs kabilesinin, Kâ'b'ın bu şiirinin sonucundan korktuğu için Müslüman olduğu kaydedilmektedir. Bununla ilgili olarak kendi aralarında şöyle konuştukları bildirilmektedir: *“Başkalarının başına geldiği gibi sizin başınıza da bir fenalık gelmeden önce gidin ve kendiniz için eman dileyin.”*⁷⁷

4.5. Mûte Savaşı (8/630) ve Kâ'b b. Mâlik'in Mersiyesi

Mûte Gazvesi 8/630 senesinde meydana geldi. Hz. Peygamber, üç bin kişilik bir ordu hazırlayarak Bizans üzerine gönderdi. Bizansın yüz bin kişilik ordusu karşısında Müslüman askerler, cengaverlik örnekleri ortaya koydu. Bu savaşta şairler şiirleriyle şehidler için ağladılar. Kâ'b b. Mâlik şairlik yeteneğini bu savaşta zirveye çıkardı. Aşağıdaki dizeler Kâ'b'ın şehidlere ne kadar çok üzüldüğünü çok açık bir şekilde göstermektedir:⁷⁸

*“Gözler uyur, gözlerinin yaşı ise dökülerek akar,
Sırımlarla dikilmiş su kabının dikişleri arasından suyun akışı gibi.
Bir gecede ki, benim üzerime o gecenin hüzünleri, kederleri çöktü,
Kâh inliyorum, kâh yatak içinde sağa sola dönüyorum.*

⁷⁶ İsfehânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, XVI/170.

⁷⁷ İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III/382; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, IV/248.

⁷⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III-IV/653-654; A'zamî, *Şuarâu'r-Rasûl*, s. 89-91; Cübûrî, *“Kâ'b b. Mâlik”*, s. 230.

Hüzün bende alışkanlık haline geldi,
Ben geceledim, sanki kutup yıldızını ve göğü gözetmekle vazifelendirilmişim.

Ve sanki kaburgalarla iç azalarımın arasında,
Bana gelen nöbetlerden ateşten çıkan ışık nüfuz edip girmiştir.
Mûte'de birgün birbiri peşine giden o kişilerin üzerine,
Hüzün etmekteyim onlar götürülmediler, yükseltildiler.
Allah, o yiğitlere rahmet etsin ve yağmurlu bulut onların kemiklerini sulasın,

Onlar helak olmaktan sakınmak için Mûte'de kendilerini Allah için adadılar,

Böylece Müslümanların önünde yürüdüler,
Câ'fer ve onun sancağı başlarının peşine gidiyorlardı, O ne güzel baştır.
Nihayet saflar aralandı, Câ'fer safların birbirine ulaşıp kaynaştığı sırada yere düşmüş vaziyette karşılandı.

Onun kaybindan dolayı ışık saçan ayın yüzü değişti. Ve güneş tutuldu, neredeyse kaybolacaktı.

Efendim, onun kadri Hâşim'den yücedir, Yücelikte en yüksek şerefe sahiptir,

Kadri yücelikte hiçbir kavim onlara varamaz.
İlah kullarını saklasın ki Kitâb-ı Münzel onların üzerine indi.
İzzet ve keremce bütün topluluklara üstün geldiler,
Onların yol göstermeleriyle İlah halkından razı olur
Ve onların sa'y ve gayretleriyle Mürsel Nebî muzaffer olur.”

4.6. Tebûk Seferi'ne Katılmayışı (9/630)

Tebûk Seferi, Hz. Peygamber'in son seferidir. Mûte savaşından bir müddet sonra, Suriye dolaylarındaki Gassânî, Lahm ve Cuzâm gibi Arap kabilelerini yanına alan Bizans İmparatoru Herakliyus'un büyük bir ordu hazırlayıp Müslümanlara saldırıya geçeceği, kendisinin de Humus'ta bulunduğu haberi Medine'ye ulaştı. Bu haber üzerine Hz. Peygamber (as), Mekke ve Medine dışındaki kabilelerden de asker toplamak suretiyle otuz bin kişilik bir ordu hazırlamıştı.

Tebûk, çok zor şartlar altında gerçekleşen bir seferdi ve münafıkların yoğun faaliyetleri söz konusuydu. Abdullah b. Übeyy "Muhammed, Roma devletiyle savaşmayı oyuncak mı sanıyor? Allah'a yemin ederim ki yarın, onun ashâbının iplerine vurulmuş hallerini görür gibi oluyorum" diyerek ordunun azmini kırmayı hedefliyordu. Abdullah b. Übeyy ve taraftarları Müslümanlarla birlikte yola koyalmışlar ancak "Seniyyetü'l-Vedâ" denilen tepeden geriye dönmüşlerdi.⁷⁹ Bu sefere "Gazvetü'l-Usre", orduya "Ceyşu'l-Usre", sefer zamanına da "Sa'atü'l-

⁷⁹ Vâkıdî, Kitâbü'l-Meğâzî, II/384.

Usre" adı verilmiştir.⁸⁰

Sonuçta sefere çıkıldı ve Medine'ye 778 km. uzaklıkta ve Suriye yolu üzerinde bulunan Tebûk'e kadar gidildi ve orada karargâh kuruldu. Fakat düşman ordusu ile karşılaşma olmadı. Medine'ye ulaşan haberlerin doğru olmadığı ortaya çıktı ve daha ileri gidilmeden istişare sonucu ordu geri döndü.⁸¹

Kâ'b b. Mâlik, Tebûk Seferi'nden mazeretsiz olarak geride kalan meşhur üç kişiden biridir.⁸² Bu gazveden sonra Müslümanlar, ta ki Kur'ân'ın onların tevbe-lerinin kabul edildiğine dair hükmü gelinceye kadar onlarla ilişkiyi kestiler.⁸³

Sefer sonrası müslümanlar Medine'ye döndüğü zaman Kâ'b b. Mâlik, Allah Rasûlü'nün huzuruna çıkıp özür beyan etmiştir. Hz. Peygamber, niçin savaşa katılmadığını sormuş, o da "Yâ Rasûlallah! Allah'a yemin ederim ki, senden başka birinin yanında bulunsaydım, ileri süreceğim mâzeretlerle onun öfkesinden kurtulabilirdim. Çünkü insanlara fikrimi kabul ettirmeyi iyi beceririm. Fakat yine yemin ederim ki, bugün sana yalan söyleyerek gönlünü kazansam bile, yarın Cenâb-ı Hakk için doğrusunu sana bidirecek ve sen bana güceneceksin. Şayet doğrusunu söylersem, bana kızacaksın. Ama ben doğru söyleyerek Allah'dan hayırlı sonuç bekliyorum. Vallahi savaşa gitmemek için hiçbir özürüm yoktu. Hiçbir zaman gazâdan geri kaldığım sıradaki kadar kuvvetli ve zengin olamamıştım," diye cevap vermiştir.

Sonunda kendisiyle konuşulması yasaklanmış ve elli gün sonra diğer iki kişiyle birlikte Allah Teâlâ tarafından affedildiğine dair ayetler inmiştir.⁸⁴

5. Hz. Ebûbekir Dönemindeki Faaliyetleri

Kaynaklar, Rasûlullah (as)'ın vefatından sonra Sakîfe toplantısına katılmasından başka Kâ'b'ın çokça hatırasını zikretmez.⁸⁵ Sanki o, Rasûlullah (as)'ın vefatıyla kendi kabuğuna çekilmiştir. İslam'ın doğup gelişmesiyle ve Mekke'nin fethiyle insanlar fevc fevc bu dine girmişler ve şiirin ateşi zayıflama-ya yüz tutmuştur. Sanki şair sahabî Kâ'b, Rasûl (as) döneminde şiir söyleme görevini tamamlamıştır. Ebûbekir ve Ömer dönemlerinde ön planda olmamıştır. Bu iki dönemde Kâ'b b. Mâlik, Medine'de kalarak müşâvere heyetinde bulunmuştur. Hz. Osman döneminde de bu durum devam etmiştir.⁸⁶

Tarihçiler, Kâ'b b. Mâlik'in Sakîfe'deki seçimden sonra Hz. Osman'ın hilafetine kadar önemli bir hatırasını zikretmezler.

6. Hz. Osman Dönemindeki Faaliyetleri

Hz. Osman hilafete gelince Kâ'b'ın isminin tekrar ön plana çıktığını görüyoruz. Kâ'b bu dönemde yaşanan ihtilaflarda Osman'ın yanında yer aldı. İnsanları Halife'ye destek olmaya teşvik ediyordu.⁸⁷ Ayrıca Halife onu Müzeyne

⁸⁰ Kök, "Kâ'b b. Mâlik", s. 134-136.

⁸¹ Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2005, s. 243.

⁸² Diğer iki kişi Hilâl b. Ümeyye el-Vâkıfî ile Mürâre b. Rebî' el-Amrî'dir.

⁸³ Buhârî, "Meğâzî" 79; Müslim, "Tevbe", 53.

⁸⁴ *Tevbe*, 9/117-119.

⁸⁵ Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 93.

⁸⁶ Ülkü, *Ashâb-ı Kirâm'ın Meşhurları*, s. 518.

⁸⁷ İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğâni*, XVI/241; Zirikî, *el-A'lâm*, V/228; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, II/669.

kabilesinin sadakalarını toplama görevine getirdi.⁸⁸

Mısırlılardan beş yüz kadar kişi Umre yapma görüntüsü içinde Medine'ye yönelindikleri zaman, Hz. Osman, onların fitne niyetiyle geldiklerini biliyordu. Halife Hz. Ali'den yardım isteme niyetiyle Hz. Ali'nin evine geldi ve ondan fitnecilere gitmesini ve onları geri dönmeye ikna etmesini istedi. Ali yanında ensardan ve muhacirûndan oluşan 30 kişilik bir toplulukla harekete geçti. O topluluğun içinde Kâ'b b. Mâlik de vardı.⁸⁹ Topluluk Mısırlılarla konuştu ve onları Mısır'a dönmeye ikna etti. Bundan sonra bir takım olaylar gelişti ve Mısırlılar tekrar Medine'ye döndü. Onlarla birlikte Osman'ın hilafetini desteklemeyenler de birleşti ve Osman'ın evini muhasara altına aldılar. Rivayetler, Kâ'b b. Mâlik'in Sahabe'den ve onların çocuklarından oluşan evde, Osman'ı isyancılara karşı koruyan topluluğun arasında olduğunda birleşir.⁹⁰

Kâ'b, Hz. Osman şehit edilince bu duruma çok üzüldü. Onun ardından mersiyeler söyledi.⁹¹ Onun mersiyesinde; kalp acısı, gözyaşı, Osman'ı savunmayanlara, yardım etmeyip oturup kalanlara kınama ve azarlama vardır. Kâ'b b. Mâlik, Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra Mescid-i Rasûl'deki ensarın meclisine girmiş ve uzunca bir şiir inşad etmiştir. Bu şiir üzerine Mescid'de bulunanlar ağlamaya başlamış ve Allah'tan bağışlanmalarını dilemişlerdir.⁹²

Kâ'b, Osman'ın öldürülmesi üzerine meydana gelen savaflara iştirak etmedi. O, fitneden uzak kalmayı tercih etti. Ali ile Muaviye'nin savaşından uzak durdu.

7. Hz. Ali Dönemindeki Faaliyetleri

Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra hiç kimse yönetime talip olmak istemedi. Bir süre sonra Hz. Ali'ye biat edildi. Fakat bir kısım sahabî, halifeye biatı ya geciktirdi ya da biat etmedi. Kâ'b, ensardan Ali'ye biatı geciktirenlerdendi.⁹³ Hz. Ali'nin hilafeti döneminde Kâ'b ile ilgili bir hatırıya rastlamıyoruz. Kâ'b, Muâviye ile Ali arasındaki mücadelede taraf olmamış, fitneden uzak durmuştur.⁹⁴ Ziriklî, Kâ'b'ın Halife Hz. Ali'ye destek çıkmadığını ve savaflara da iştirak etmediğini söyler.⁹⁵

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Târîh adlı eserinde Hz. Ali'ye biat etmeyenler ya da geciktirenler hakkında bir takım iddialar ortaya atar. Kâ'b b. Mâlik için de Osman döneminde Müzeyne kabilesinin zekatlarını toplamakla görevli olduğunu, fakat Kâ'b'ın toplanan zekatları zimmetine geçirdiğini rivayet eder.⁹⁶

Kâ'b'ın Müzeyne kabilesinin zekatlarını toplamakla görevli olması doğrudur. Fakat böylesi delili olmayan bir suç isnadı, Hz. Peygamber'in yanında

⁸⁸ Ânî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 68.

⁸⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/169.

⁹⁰ Ânî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 68-69;

⁹¹ İsfehânî, *Kitâbü'l-Eğâni*, XVI/242-243.

⁹² Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 96-98.

⁹³ Taberî, *Târîh*, V/206-207.

⁹⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, V/457.

⁹⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, V/228.

⁹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/196.

uzun yıllar yer almış, Peygamber Şairi sıfatını kazanmış ve doğruluk kahramanı olarak Allah tarafından affedilen bir sahabî için söylenmesi mümkün olmayan bir ifadedir. Böyle bir suçun işlendiğini kabul etsek bile Kâ'b'ın bu suçtan dolayı yargılandığına ya da cezalandırıldığına dair bir bilgiye rastlamıyoruz.

8. Kâ'b b. Mâlik'in Vefatı

Kâ'b b. Mâlik hayatı boyunca İslâm'a ve Müslümanlara şiirleriyle ve kılıcıyla hizmet etti. Uzun ve bereketli bir hayat yaşadı. O, hayatının sonlarına doğru meydana gelen birçok olaydan uzak kaldı. Hz. Osman'ın vefatı üzerine meydana gelen karışıklıklara hiç girmede.

Onun vefat senesinde ihtilaf edilmiştir. Birçok müellif onun hicrî 50/670 senesinde vefat ettiğini söyler. 40/661, 51/671 ve 53/673 tarihlerini söyleyenler de vardır. Ancak en tutarlı olanı, hicrî 50 tarihidir.⁹⁷

Kâ'b b. Mâlik, çoğunlukla Medine'de ikamet etti. Oğlu Abdullah'ın rivayet ettiği Cuma namazı kıssasının ortaya çıkardığı gibi son dönemlerinde de Medine'de bulundu ve Muaviye döneminde de gözlerini kaybetti.⁹⁸ Tarihçiler onun 77 yıl yaşadığında hemfikirdirler.⁹⁹

C. KÂ'B B. MÂLİK VE ŞİİR

Kâ'b b. Mâlik, İslâmî dönemde olduğu gibi cahiliye döneminde de meşhur bir şairdi. Müslüman olmasından sonra şiir melekесinin gelişmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Allah'a ve Rasûlüne olan sağlam imânı, Nebî (as)'in sohbetinde bulunması, onun gazvelerinde ve seferlerinde yer alması yeteneklerini, hissiyatını zirveye çıkardı. Müşriklerin Nebî (as)'a karşı koymalarındaki düşmanlık-taki şiddetini ve davetini geçersiz kılmaya çalışmalarını görünce Hakk'ın zaferi için mücadeleye atıldı. Zarif, kuvvetli, etkili söz ve şiir yoluyla onların ortaya koyduğu nefrete ve kinlerine karşılık verdi. İnsanlar onu daha çok şiir yönüyle tanıyordu. Öyle ki Nebî (as) ile Mekke'de ilk kez karşılaştığında "Şair olan Kâ'b mı?" sorusuna muhatab oldu.

O dönemde şiir, yerine göre kılıçtan etkili oluyordu. Kâ'b'ın ve diğer şairlerin söyledikleri hicviyeler, anında ezberleniyor, ağızdan ağıza dolaşarak yerini buluyor ve müşrikler üzerinde bomba etkisi yapıyordu. Onun Uhud, Hendek ve Hayber başta olmak üzere birçok savaş ve olayla ilgili şiirleri vardır. Savaşın vasıflarını ve hamaset duygularını şiirlerinde işler.¹⁰⁰ O, Medinelilerin olduğu kadar Arabistan'ın da ileri gelen şairlerindendi. Kâ'b Medine'nin beş büyük şairinden biri kabul edilir. İbn Sellâm, onu Arap şehirlerinin en büyük şairlerinden olarak nitelendirir. Ve ona "Usta Şair" der.¹⁰¹ Onun şiirleri; terkiplerin ve

⁹⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't Ta'dîl*, VII/161; Zehebî, *Târîh*, IV/20; Safedî, *el-Vâfi*, XXIV/257; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, II/669; Ziriklî, *el-A'lâm*, V/228.

⁹⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't Ta'dîl*, VII/161; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III/382; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, II/669.

⁹⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't Ta'dîl*, VII/161; Safedî, *el-Vâfi*, XXIV/257; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, II/669; Ziriklî, *el-A'lâm*, V/228.

¹⁰⁰ Afîf, "Mücemu's-Şuarâ", s. 297.

¹⁰¹ Cumahî, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtü's-Şuarâ*, thk. Muhammed Süveyd, Beyrût 1998, s. 104-105.

lafızların kolaylığıyla dikkat çeker.

Birgün Hz. Peygamber, Kâ'b'ın kapısının önünde durunca, durumu fark eden Kâ'b, hemen huzura çıkar. Hz. Peygamber ona "Şiir inşad et" buyurur. O da şiirini okur. Şiir bitince ona yine "oku" der. Bunun üzerine Kâ'b aynı şiiri üç kez tekrar eder. Söz konusu kasidenin yerini bulduğunu belirtmek için Yüce Peygamber (sav) ona dönerek "İşte bu, onlara okların saplanmasıdan daha etkilidir." der.¹⁰²

Şu olay üzerine de Kâ'b'ın şiire olan iştiyakı artmıştır. Kâ'b bir gün Rasûl (as)'a "Ey Allah'ın Rasûlü şiir hakkında ne düşünüyorsunuz?" diye sordu. Rasûl (as): "Mü'min kılıcıyla ve diliyle cihad eder" buyurdu. Rasûl (as), Kâ'b'ın şiirini över ve "Sen şiir işini iyi yapıyorsun" derdi.¹⁰³

Ensardan üç kişi Kureyş'i hicvediyordu ve şiirleriyle onlara cevap veriyordu. Bunlar Hassân b. Sâbit, Kâ'b b. Mâlik ve Abdullah b. Revâha idi. Hassân b. Sâbit ve Kâ'b b. Mâlik Kureyşlilerin sözlerine yaşanan olaylarla, Eyyâmü'l-Arap'tan¹⁰⁴ örneklerle, kahramanlıklarla ve benzeri sözlerle karşılık veriyordu. Abdullah b. Revâha ise onları inkarlarıyla (küfürle) yeriordu. Hassân b. Sâbit ve Kâ'b b. Mâlik'in sözleri Kureyş'e karşı Abdullah b. Revâha'nın sözlerinden daha sert idi.¹⁰⁵

Kâ'b b. Mâlik'in şiir konusunda bir hatırası da şudur; Ahzab günü müşrikler yenilince Rasûl (as) buyurdular ki; "Bugünden sonra müşrikler sizi yenemez. Artık siz onları yeneceksiniz. Fakat onlardan eziyet verici sözler işiteceksiniz ve sizi hicvedecekler. Bu saldırılara karşı kim Müslümanların ırzını korur?" Abdullah b. Revâha kalktı ve "ben" dedi. "Sen güzel şiir söylersin" diyerek onu taltif etti Hz. Peygamber. Sonra Kâ'b kalktı ve "ben savunurum" dedi aynı şekilde. Peygamber (as) ona da "Sen de şiiri güzel söylersin" diyerek onu da taltif etti.¹⁰⁶

Kâ'b'ın cahiliye şiirinin özellikle yedi beyit dışında tamamı kaybolmuştur.¹⁰⁷ Öyle görünüyor ki râvîler Kâ'b'ın cahiliye dönemindeki şiirlerini rivayet etmeye çok önem vermemişlerdir.

1. Kâ'b b. Mâlik'in Şiir Dîvânı

Kâ'b b. Mâlik'in dîvânından sadece kaynaklarımızın aldığı kadarı günümüze ulaşmış, diğer kısmı maalesef ulaşamamıştır. Bugün elimizde Kâ'b b. Mâlik'in şiirlerinden oluşan iki kapak arasında bir kitap bize ulaşmış değildir. Ancak Sâmî Mekkî el-Ânî, 584 beyti dîvân tertibine getirerek "Dîvânü Kâ'b b. Mâlik el-Ensârî" ismiyle telif etmiştir. Bu kalanlar, farklı kaynakların kaydettikleridir. Ânî, bu çalışmayı Kâ'b'ın dîvânını bulmaktan ümidini kestiği zaman yapmıştır. Kâhîre Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde master derecesinde bir

¹⁰² İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, XVI/170.

¹⁰³ Cübürî, "Kâ'b b. Mâlik", s. 225.

¹⁰⁴ Arapların savaşları ve önemli olayları.

¹⁰⁵ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, IV/248.

¹⁰⁶ İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, XVI/246.

¹⁰⁷ Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 130.

çalışma yapmış, Bağdat Üniversitesi de yayınlanmasına yardımcı olmuş, Bağdat'ta (1386/1966)'da "Mektebetü'n-Nehzâ" tarafından basımı yapılmıştır.

Kâ'b'ın çocukları ki bir kısmı zaten şairdir, babalarının şiirlerinin ravileri olmuş, ensâr da onun şiirlerini rivayet etmeye önem vermişlerdir. Çünkü bu şiirler, kültürlerinin yeni kuşaklara aktarımıydı. Kâ'b'ın şiirlerinin başlıca ravileri şunlardır: eş-Şa'bî (ö. 103/721), Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 206/821), Vâkîdî (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 210/825), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), İbn Habîb (ö. 245/860), İbn Şebbe (ö. 262/876) 'dir.

Dîvânı bir araya getiren müellif, Kâ'b'ın şiirlerini de tarih sırasına göre şu kaynaklardan toplamıştır;¹⁰⁸

1- Ebû Muhammed, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî (ö. 218/833), *Sîretu İbn Hişâm*. Dîvân'ın câmisi 432 beyiti es-Sîre'den almıştır. Bu tek kaynaktan alınan en büyük miktardır.

2- Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/922), *Târîhu'l-Ümeme ve'l-Mülûk*. 24 beyit buradan rivayet etmiştir.

3- Ebu'l-Ferec el-İsfehânî (ö. 356/967), *el-Eğânî*. Ondan 38 beyit almıştır.

4- Fethu'd-dîn Ebi'l-Feth, Muhammed b. Muhammed el-Endelûsî (İbn Seyyidinnâs diye mâruftur)(ö. 734/1334), *Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Meğâzî ve's-Siyer*. 32 beyit buradan almıştır.

5- Muhammed b. Yahyâ b. Ebî Bekr el-Eş'arî el-Mâlikî (ö. 741/1341), *et-Temhîd ve'l-Beyân fî Makteli's-Şehîdi Osmân*. Kâ'b'dan 62 beyit almıştır. Hepsisi de Osman b. Affân'a mersiye niteliğindedir.

6- İsmail b. Ömer b. Kesîr (ö. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Kâ'b'dan 316 beyit aktarmıştır. O da çoğunu İbn Hişâm'dan almıştır.

7- Şeyh Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî (ö. 1093/1682), *Hizânetü'l-Edeb*. Kâ'b'ın 50 beytini rivayet etmiştir.

8- Abdülmelik b. Huseyn el-Mekkî (ö. 1111/1699), *Simtu'n-Nücûmi'l-Avâli fî Enbâi'l-Evâli ve't-Tevâli*. Kâ'b'ın 181 beytini almıştır. Çoğunluğunu İbn Hişâm'ın es-Sîre'sinden almıştır.

9- Diğer Kaynaklar: Bu kaynaklardaki alıntı beyitler sayılan kaynaklardan daha azdır. Bunlar; İbn Sellâm (ö. 231/846), *Tabâkât-ı Fuhûli's-Şuarâ*; Cevherî (ö. 400/1009), *Sihâh*; Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mücemü'l-Buldân*; İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*; Bekrî (ö. 487/1094), *Mu'cem Musta'cem*.

2. Kâ'b b. Mâlik'in Şiirinin Konuları

Kâ'b b. Mâlik, şiiri bir meslek olarak veya geçimini temin etmek amacıyla söylemiyordu. Bilakis iman sahibi nefsinin hedeflerini ortaya koyan şiirler söylüyordu. Kâ'b'ın şiirlerinde, kendisinden önce gelen şairlerin dercettiği geleneksel şiir konularından bir kısmının bulunmadığını görmek şaşırtıcı değildir. Aşk şiirle-

¹⁰⁸ Ânî, *Dîvân*, s. 132-134.

ri ve içki âlemlerini anlatan şiirler gibi. Zaten Rasûlullah'ın şairinin alaycı, mas-karalık konusu olan, ahlaktan yoksun şiirler söylemesi uygun olmazdı. Kâ'b şiir-lerindeki tasvirlerde görüldüğü gibi, hayâsızca hayat yaşayan bir kişi olarak ta-nınmadı.

Müslümanların cesaretiyle ve Allah yolundaki imtihanlara verdikleri güzel karşılıkla övünmek, Peygamber'i methetmek, Peygamber'e ve onun davetine düşmanlık edenleri hicvetmek, Allah yolunda şehid düşen İslâm büyüklerine mersiye söylemek ve düşmanları tehdit etmek suretiyle korkutmak onun şiirinin ana konularını oluşturur.

Yine Kâ'b'ın şiirlerinde azarlama ve kınama, hikmetli ifadeler, öğüt ve sevgi konuları yer bulur. O, şiirlerinde sadece tek bir metodu takip etmez. Övünmeyi konu edinir, ardından hicivde bulunur, metheder sonra övünmeye döner. Bazen de bütün bu özellikler birbirine karışır.

2.1. Medh (Övmek)

Sözlükte "övmek, birinin meziyetlerini dile getirmek" anlamındaki medh kökünün sonuna nisbet eki getirilerek yapılmış olan medhiyye kelimesi Türk-çe'de "övgü şiiri" manasında kullanılan bir edebiyat terimidir.¹⁰⁹ Hicvetmenin karşıtı olan¹¹⁰ medh, Arap şiirinde en çok işlenen konuların başında yer alır. Şa-irlerin genellikle kabilelerini, bazen de kendilerini tehdit ve tehlikelerden koru-mak amacıyla devlet başkanlarına hitaben nazmettikleri özür beyanı, af ve merhamet dileyen şiirler en eski medhiyeler olarak bilinir.¹¹¹

Kâ'b b. Mâlik'in medh üzere şiiri çok değildir. Buna sebep, insanların kibre ve büyükmeye kapılma ihtimalidir. Bunun için, onun ele aldığı medh konula-rı; kişinin imanı ve yeni dinin öğretilerine bağlılıkla alakalı idi. Kâ'b'ın ele al-dığı şiirlerde "Rasûl'e medh, Haşimoğullarına medh ve İkinci Akabe'deki Nakîblere medh" en başta gelen medh çeşitlerindedir.¹¹² Benî Haşim için özel bir medh içeren şiir inşad etmemiştir. Onlar için olan medhi Mûte Şehidleri için söylediği mersiye'nin içinde geçer. Onların başında da Mûte ordusunun komu-tanı Câfer b. Ebî Tâlib gelir.¹¹³ Kâ'b'ın medhinde ilk sırayı Hz. Rasûl alır. Kâ'b b. Mâlik, Rasûlullah'ı çok seviyordu. O, şiirinde;¹¹⁴

"Rasûl bizim içimizde bir yıldız gibidir,

O yıldızda nur var, diğer yıldızlardan parlak, O Rasûl bizim için geldi ve biz O'na uyduk,

Biz O'nu tasdik ediyoruz, Onlar ise yalanlıyorlar, Bu tavrımız bizi Arapların en şerefliyi yaptı. Rasûl bizim içimizde ve biz onun emirlerine uyarız,

Bizim aramızdayken bir şey söylerse hemen kabul ederiz,

Ona Rabbinin katından Cebrâil gelmiştir,

¹⁰⁹ Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğa*, Beyrût 2001, m-d-h maddesi.

¹¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrût 1986, m-d-h maddesi, XIII/49.

¹¹¹ Durmuş, İsmail, "Methiye" *DİA*, Ankara 2004, XXIX/406.

¹¹² Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 194.

¹¹³ Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 200.

¹¹⁴ Ânî, *Divân*, s. 80.

Cebrâil yer ile gök arasında gidip gelir.” diye Rasûlullah'a övgüde bulunur.

2.2. Fahr (Övünme)

Sözlükte “*övünmek, hasletlerinden ve geçmişteki başarılarından övgüyle bahsetmek*”¹¹⁵ anlamına gelen fahr kelimesi, edebiyat terimi olarak şairlerin kendilerinden, kabile, soy, sop, nesep, inanç, din, mezhep ve meşreplerinden, edebî ve siyasî güçleriyle şiirdeki ustalık, yetenek ve faziletlerinden övünerek söz ettikleri şiir türünü ifade eder.¹¹⁶ Kâ'b b. Mâlik'in aşağıdaki beyti fahr konusunda en iyi örneklerden biri olarak gösterilir.¹¹⁷

“Bedr kuyusunda (Allah) yüzlerini geri çevirdiğinde, Cebrâil de sancağımız altındaydı, Muhammed (as) de!”

O, insanlara karşı kendisiyle övünmedi. Nesebinin saygınlığı sebebiyle kavmiyle de övünmedi. Onun övünmesi yeni dinin yayılması ve getirdiği ahlakî özellikleri yönüyledir.

2.3. Hecâ (Hicvetme, Kusurlarını Ortaya Dökme)

Rasûlullah (as), müşriklerin saldırılarına hem silahla hem de dil (şiir) ile karşılık verilmesini istiyordu. Bu isteğe Kâ'b b. Mâlik olumlu karşılık vermişti. Kâ'b, Yahudileri, Müşrik Arapları, Benî Nadîr'i, Benî Kureyza'yi, Kureyş'ten müşrik Arap kabileleri, Benî Câ'fer b. Kilâb'ı, Benî Lihyân'ı fertlerden ise Abdullah b. ez-Zibârâ'yi, Âmir b. Mâlik'i, Amr b. Sayfî'nin kölesi Ebû Âmir'i, Übeyy b. Halef'i hicvetti.¹¹⁸ Kâ'b, hicivde bulunurken aşırılığa kaçmadı. Onları ihanetleri, korkaklıkları ve düşmanlıklarıyla hicvetti.

Birgün Ebû Süfyân'ın Allah Rasûlünü hicvettiği haberi kendisine gelince Kâ'b, Rasûl'den onu hicvetmek için izin istedi. Kendisine izin verilince şu dizeleleri inşad etti:

“Sehîneh¹¹⁹, Rabbine üstün gelmek için geliverdi, ama boşuna;

Çünkü her şeye galip gelene (Allah'a) üstün gelmeye uğraşanlar hiç şüphesiz yenileceklerdir.”

Bu beyti dinleyen Hz. Peygamber, ona; *“Ey Kâ'b! Şüphesiz ki Allah senin bu sözüne karşılık sana teşekkür etti”* buyurmuştur.¹²⁰

2.4. Tehdit

Kâ'b'ın şiirlerinin bir konusunu da tehdit içerir. Kâ'b, savaş ile düşmanları korkutuyordu. Onun tehdit ifadeleri hecâsının ve fahrının içindeydi. Tehdit içeren bir şiirini Benî Lihyân'a karşı söyler. Şiirinde şöyle seslenir;

“Eğer Benî Lihyân yerinde dursaydı,

¹¹⁵ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, f-h-r maddesi s. 557; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, f-h-r maddesi, X/198.

¹¹⁶ Durmuş, İsmail, “Fahr” *DİA*, İstanbul 1995, XII/79.

¹¹⁷ Öznurhan, Halim, “Arap Şiirinde Fahr Teması”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 22 (2006), s.153.

¹¹⁸ Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 204.

¹¹⁹ Kureyşliler kastediliyor. Sehîneh; yağ ve un ile yapılan çorba türü sıcak bir yemek. Kureyşliler bunu çok yerd. Bu sebeple ayıplanırdı.

¹²⁰ İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III/383.

*O zaman neyle karşılaşacaklarını göreceklerdi.
Karşı karşıya geldiğinde her nefiste bir korku meydana gelirdi,
Yıldızların ışıklarının birbirine girmesi gibi, Onların korkularında birbirine ka-
rıştı.*

*Lâkin onlar korktular, korkak çöl sıçanı gibi, Hicaz'ın dağlık yollarını tuttu-
lar.”¹²¹*

2.5. Nekîza (Atışma)

Nekîza, başkalarının yaptığı hicivlere karşılık vermek demektir. Karşıdaki-
nin söylediğini nakzetmektir, yalanlamaktır. Cahiliye döneminde şair, kabilesi-
nin övgüye değer niteliklerini ortaya koymak için bir kaside söyler, doğal olarak
bu arada rakip kabileye sataşır. Bunun üzerine rakip kabilenin şairi de bir ka-
side ile ona karşılık verir. Bu tür atışmalar, nekîza/nekâiz adı verilen şiir türü-
nün doğmasına yol açmıştır.¹²²

Kâ'b'in Dırâr b. el-Hattâb'a karşı Bedir savaşında söylediği nekîza meşhur-
dur.¹²³

2.6. Risâ' (Ağıt, mersiye)

Sözlükte “ölenin iyiliklerini anıp ağlamak, onun hakkında ağıt söylemek”
anlamında Arapça masdar olan mersiye (risâ') “bu amaçla söylenen sözler”
manasında isim olarak da kullanılır.¹²⁴

Ölünün arkasından ağlamayı yasaklayan hadislerin etkisiyle Hz. Peygamber
için söylenmiş mersiyeler hem kısa hem de azdır. Kâ'b b. Mâlik'in divanında üç
kısa şiir yer almıştır.¹²⁵ Kâ'b'in mersiyelerinin büyük çoğunluğunun kayboldu-
ğuna şahit oluyoruz. Çünkü mersiyelerin bir kısmının parça vaziyette bulunması
bizim bunu düşünmemize sebep oluyor.

Kâ'b'in Rasûlullah'a olan sevgisini biliyoruz. Rasûl (as) vefat ettiğinde Kâ'b
çok ağladı. Onun için mersiye söyledi. Aşağıdaki şiir, onun söylediği mersiyeden
bir bölümdür.¹²⁶

“Ey göz! Bulgur bulgur gözyaşlarıyla ağla,

Yeryüzünün en seçkin insanına.

Rasûl için ağla, ona ağlamak lazım, Savaşta düşmanla karşılaşınca,

Devenin taşıdığı en hayırlı kişi için ağla.

İnsanların Allah'tan en çok korkanı için ağla.

Değerli, şerefli ve efendi olan kişiye ağla.

Cömertlerin ve mahlûkatın en hayırlısına ağla.”

¹²¹ Ânî, *Divân*, s. 88.

¹²² Öznurhan, “Arap Şiirinde Fahr Teması”, s. 150.

¹²³ Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 231.

¹²⁴ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğâ*, r-s-y maddesi s. 259; Toprak, M. Faruk “Mersiye” *DİA*, Ankara 2004, XXIX/215.

¹²⁵ Ânî, *Divan*, s. 173, 198, 281.

¹²⁶ Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 252.

3. Şiiryle İslâm'ı ve Hz. Peygamber'i Savunması

Kâ'b b. Mâlik şiir yönüyle bütün kabiliyetlerini dinin hizmetinde kullandı. O, İslâm'ı en güzel şiirler ortaya koyarak, en etkili sözleri söyleyerek müdafaa ediyordu. Kendisi sözlerinde fesahat sahibi, terkipleri sağlam bir şairdi ve şiirleriyle Rasûlullah'a yapılan ezâlara karşılık veriyordu. Kâ'b b. Mâlik, Mekke'nin fetminden önce İslâm'a ve Hz. Peygamber'e yöneltilen hicivlere cevap vermiş ve Rasûlullah'ın takdirini kazanmıştır.

Ebû Süfyân, Hz. Peygamber'e yaklaşık yirmi yıl düşmanlık beslemiş, en kötü şekilde onu hicvetmişti. Müslümanlar, Mekke'den Medine'ye hicret edince ve Medine'de hoş bir şekilde karşılanınca bu durum Mekkeli Müşriklere ağır geldi. Ebû Süfyân b. Harb ve Übeyy b. Halef, ensara bir mektup yazdılar. Mektupta, Peygamber'e kendilerinin büyük öfke duydukları, Medinelilerin onu korudukları ve onu kendilerine teslim etmeleri gerektiği durumlar ifade edilmekteydi. Bu iki kişiye Kâ'b b. Mâlik bir şiir yazdı. Ensarın seçtiği nakiblerin isimlerini zikretti. Şiirinde Übeyy b. Halef'e fikrinin yanlış olduğunu ve düşüncelerin Müslümanların Mekke'deyken muhasara altında tutuldukları dağda, mahallede son bulduğunu, Allah'ın her şeyi gören ve işiten olduğunu ifade etti. Yine Ebû Süfyân'a; Muhammed'in kendileri için Allah'ın hidayetinden bir nur olduğunu, onun kuvvet oluşturmasının Rasûl'e tâbi olan grubu ahidlerinden döndürmeyeceğini ifade etti.¹²⁷

4. Kâ'b b. Mâlik'in Nesir Gücü

Kâ'b b. Mâlik'in şiir yönüyle dilinin ne kadar güçlü olduğunu yukarıda örnekleriyle gördük. Onun şiirde olduğu gibi nesirdeki yüksek konumuda dikkatlerden kaçmıyordu.

Kâ'b b. Mâlik'in Tebûk seferine katılmayışının sebebini, sonrasında yaşadıklarını ve tevbesinin kabul edilmesine dair anlattığı kıssa onun nesirde ne denli söz sahibi olduğunun en güzel delillerindendir. Bu metin edebî özelliğiyle dilden dile dolaşmaktadır. Sahip olduğu nesir gücüne kendisi Tebûk gazvesi sonrası şu sözleri ile işaret eder; *"Senden başka birinin yanında olsaydım kuşku yok ki bana verilen edebî güçle ondan sıyrılırdım."*¹²⁸

Yine kendisi, Mekke-i Mükerreme'ye gitmesi olayını ve İkinci Akabe Biatı'nda bulunmasını parlak hikaye üslûbuyla ve belâğat yönü yüksek nesir edebiyatıyla anlatır.¹²⁹

Kâ'b b. Mâlik'in kaynaklarda zikredilen diğer birçok hatırası, yüksek edebî üslupla bizlere kadar gelir.

Sonuç

Peygamber Şairi sıfatıyla bilinen Kâ'b b. Mâlik, İslâm'ın ilk döneminde Müslümanlığı seçmiş bir sahabidir. Hz. Peygamberle birlikte önemli birçok hadisede rol almış, İslâm düşmanlarına karşı kılıcıyla mücadele ettiği gibi şiirleriyle de

¹²⁷ Hâşimî, *Kâ'b b. Mâlik*, s. 40-41.

¹²⁸ Buhârî, *"Meğâzî"* 79; Müslim, *"Tevbe"*, 53.

¹²⁹ İbn Kesir, *el-Bidâye*, III/171-182.

mücadele etmiştir. Savaşlarda Müslümanlara moral vermiş, düşmanı hicvetmiş, müşrikleri acı son ile tehdit ederek korkuya kapılmalarına sebep olmuştur. Söylediği şiiirlerle Hz. Peygamber'in iltifatlarına mazhar olmuştur. Peygamberin vefatından sonra adeta hayata küsmüş ve çok fazla hadiselerin içerisinde görünmemiştir. Tebük seferine mazereti olmamasına rağmen katılmayışi sebebiyle kınanmış, hakkında bağışlandığına dair ayetlerin inmesi söz konusu olmuştur. Uzun ve bereketli bir ömür yaşayan Kâ'b b. Mâlik 77 yaşında 50/670 tarihinde Medine'de vefat etmiştir.

Kaynaklar

- » A'zamî, Saîd, "Kâ'b b. Mâlik el-Ensârî ve Nemûzec min Şi'rih", *el-Ba'su'l-İslâmî*, Lucknow, XXVIII/7 (1984): 70-84.
- »*, Şuarâu'r-Rasûl*, Beyrût 2001.
- » Affî, Abdurrahman, Mûcemu's-Şuarâi'l-Câhiliyyîn ve'l-Muhadramîn, yy., ty.
- » Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, İntişârâtü's-Şerîfî'r-Rizâ, yy., 1993.
- » Cumahî, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtü's-Şuarâ*, thk. Muhammed Süveyd, Beyrût 1998.
- » Cübûrî, Yahyâ, "Kâ'b b. Mâlik el-Ensârî", *Mecelletü'l-Mecmei'l-İlmî el-İrâkî*, yy. 1965.
- » Durmuş, İsmail, "Fahr" *DîA*, İstanbul 1995, XII/79.
- »*, "Methiye" DîA*, Ankara 2004, XXIX/406-408.
- » Fayda, Mustafa, "Kahtân" *DîA*, İstanbul 2001, XXIV/201-202.
- » FR. Buhl, "Kâ'b b. Mâlik", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay, Eskişehir 1997, VI/4-5.
- » Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayımcılık, İstanbul 1993.
- »*, Hz. Peygamber'in Savaşları*, çev. Erinç Yurter, İstanbul 2002.
- » Hasan, İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, İstanbul 1996.
- » Hâşimî, Muhammed Ali, Kâ'b b. Mâlik el-Ensârî es-Sahâbi eş-Şâir el-Edîb, yy., 1965.
- » İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin, *Kitâbu'l-Eğânî*, Beyrût 1992.
- » İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, Beyrût 1995.
- » İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrût 1952.
- » İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ebu'l-Fadl, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Beyrût 1971.
- »*, Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrût 1993.
- » İbn Hanbel, Ahmed, *el-Müsned*, İstanbul 1992.
- » İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulfafız Şilbî, Beyrût 1995.
- » İbn İshak, Muhammed b. İshak, *Sîretü İbn İshak*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1981.
- » İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrût 1998.
- » İbn Mâce, Hâfiz Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, Mısır 1952.
- » İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrût 1986.
- » İbn Sa'd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrût ty.
- » İbn Seyyidinnâs, Fethu'd-dîn Ebi'l-Feth el-Endelûsî, *Minehu'l-Mideh*, Dimeşk ty.
- » İbnü'l-Esir, İzzüddîn b. Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târîh*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul ty.
- »*Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, Beyrût ty.
- »*el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrût 1994.
- » Kandehevî, Muhammed Yusuf, *Hayâtü's-Sahâbe*, Dimeşk 1983.
- » Kandemir, M. Yaşar, "Kâ'b b. Mâlik" *DîA*, İstanbul 2001, XXIV/4-6.
- » Kehmâl, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Beyrût 1993.
- » Kök, Bahaddîn, "Kâ'b b. Mâlik el-Ensârî ve Tebük Seferiyle İlgili Durumu" *EAÜİFD*, Erzurum, (1988): 129-141.
- » Müslim, Ebu'l-Huseyn, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Beyrût ty.
- » Önkâl, Ahmet, Rasûlullâh'ın İslâm'a Davet Metodu, Konya 1984.
- » Öznurhan, Halim, "Arap Şiirinde Fahr Teması", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 22 (2006): 149-160.
- » Safedî, Salahuddîn Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Beyrût 2000.
- » Sarıçam, İbrahim, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, Ankara 2005.

- » Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümeme ve'l-Mülûk*, Beyrût 2002.
- » Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *Sünenu't-Tirmizî*, Mısır ty.
- » Toprak, M. Faruk "Mersiye" *DİA*, Ankara 2004, XXIX/215-217.
- » Vâkidî, Muhammed b. Ömer b. Vâkîd, *Kitâbu'l-Meğâzî*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmet Atâ, Beyrût 2004.
- » Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Beyrût 1985.
- » , *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî, Beyrût 1990.
- » Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğâ*, Beyrût 2001.
- » Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim*, Beyrût 2005.

MANASTIRLI MEHMET RIFAT'IN "TUHFETÜ'L-İSLÂM" ADLI ESERİ ÖZELİNDE OSMANLI'DA TÜRKÇE SİYER ÇALIŞMALARI

Yrd.Doç.Dr. Mehmet ŞİMŞİR
Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi

Öz

Siyer, bütün yönleri ile Hz. Peygamber'in hayatını ele almayı hedefleyen bir ilim dalıdır. Hz. Peygamber'in Müslümanların nezdinde ki mümtaz konumu nedeniyle ilk andan itibaren büyük rağbet görmüştür. Sadece Araplar değil, tüm Müslüman milletler bu alana ilgi duymuş ve katkıda bulunmuşlardır. Türkler de siyer ilmine büyük önem vermişlerdir. Türk İslâm devletleri içerisinde en önemlilerinden birisi olan Osmanlı Devleti'nde de siyer alanı oldukça revaçta olmuştur. Bu alanla ilgili birçok eser kaleme alınmıştır. Ancak bu çalışmaların büyük çoğunluğu, dil olarak Arapça ve Farsça, tür açısından da özgün çalışmalardan ziyade tercüme ve şerh niteliğindedir. 15, 16. y.y.lardan sonra ise Türkçe eserler vermeye başlanmış ancak muhteviyat ile ilgili tutumda bir değişiklik olmamıştır. Tanzimat ve I. Meşrutiyet döneminde ise bu dönemin genel özelliğine uygun olarak eleştirel bir yaklaşım ve özgün eserler vermeye başlanmıştır.

Manastırlı Mehmet Rifat da Tanzimat ve I. Meşrutiyet döneminin tesirinde yetişmiş bir şahıstır. Siyer alanı ile ilgili "Tuhfetü'l-İslâm" adlı eserinde kısmen bu özellikleri görmek mümkün olmaktadır.

Anahtar Kelimeler Manastırlı Mehmet Rifat, Tuhfetü'l-İslâm, Türkçe siyer, Osmanlı, Tanzimat ve I. Meşrutiyet.

Abstract

The Works of Turkish-Siyar in Ottomanby Special Work of "Tuhfetu'l-İslâm" by Mehmet Rifat from Manastır

Siyer is a science that aims to take the life of Hz. Prophet's with all its aspects. It has been in great demand from the first moment due to Hz. Prophet's distinguished position in front of Muslims. Not only the Arabs, but all the Muslim nations were interested in this area and contributed. The Turks have given great importance to the Science of Siyar. In Turkish-Islamic States in the Ottoman state, which was one of the most important areas, siyer has become very popular. Many works have been written about this area. However, the vast majority of these studies, as a language, Arabic and Persian, translation and commentary in terms of genre rather than as the original work is intended. After 15 th and 16 th centuries, Turkish Works started to be given but there has been no change in attitude towards content. In the period of Tanzimat and I. Constitutional Period, a critical approach and original Works started to be given in accordance with the general characteristic of this period.

Mehmet Rifat from Manastır is also a person who has grown up under the influence of the Tanzimat and the First Mesrutiyet. Related to the field of siyer "Tuhfetü'l-Islam" in his work, partially it is possible to see these features.

Keywords: Mehmet Rifat from Manastir, Tuhfetu'l-Islam, Turkish Siyar, Ottoman, Tanzimat and I. Mesrutiyet.

Giriş

İncelenen kişi ya da olayın; zamansal sıralamasına özen gösterilmesi, olay veya şahısların birbiri ile ilişkili yönleri ile iç ve dış tesirlerin belirtilmesi, mevcut heyecan ve aksiyonların anlatıma yansıtılması, her türlü belge ve kayıtnın tam ve etkili bir şekilde kullanılması, incelenilen devrin genel panoramasının sunulması bir tarih araştırmasında bulunması gereken en temel hususlardır.

Bu açıdan biz de, Osmanlı döneminde “Türkçe Siyer” alanı ile ilgili yapılan çalışmaları, Manastırlı Mehmet Rifat’ın “Tuhfetü'l-İslâm” eseri özelinde çalışırken; zamansal sıralamaya, olay ve şahısların birbirleri ile ilişkilerine ve çeşitli yönlerden olumlu olumsuz tesirlerine, dönemin genel özelliklerine vurgu yapmaya, heyecan ve aksiyonları çalışmamıza aksettirmeye, her türlü belge ve kaynağı aslına uygun kullanma ve değerlendirmeye, özellikle de dönemin, konumuz açısından genel bir panoramasını gözler önüne sermeye gayret gösterdik.

Manastırlı Mehmet Rifat’ın incelememize konu olan edebî-tarihî kişiliği ile eserlerinin temasını, Osmanlı döneminin genel özellikleri ve yaşadığı zaman aralığını tesiri altına alan Tanzimat ve I. Meşrutiyet dönemleri yakından etkilemiştir. Bu sebeple; Manastırlı Mehmet Rifat’ın yaşadığı döneme gelinceye kadar Osmanlı’da, “Siyer” algısı ve bu alanla ilgili yapılan çalışmaların nitelik ve niceliklerini bilmek, diğer taraftan kişilik ve karakterinin oluşumunda, özellikle bilimsel ve edebî yönden bakış açısını derinden etkilemiş olan Tanzimat ve I.Meşrutiyet döneminin genel özellikleri ve bahsi geçen sahalara tesirleri hakkında ön bilgi sahibi olmak, hiç kuşkusuz Mehmet Rifat’ı ve eserlerini daha iyi değerlendirmemizi sağlayacaktır.

1. Manastırlı Mehmet Rifat (1267/28-1325/1851-1907)’ın Hayatı ve İlmî-Edebî Kişiliği:

Manastırlı Mehmet Rifat, gerek idarî-askerî kişiliği gerekse dinî-edebî yönleri ile son derece önemli bir konuma sahip olmasına rağmen, döneminin karmaşası, onun hakkındaki bilgilere ulaşmamıza engel olmuştur. Diğer taraftan, bahsi geçen dönemlerin her alanda çok yönlü ve son derece önemli birçok siyasî şahsiyeti, din adamı, fikir ve bilim insanı, dil ve edebiyatçı yetiştirdiğinden çeşitli alanlarda bugün için bir fenomen olabilecek bazı kimselerin gözden kaçması ya da göz ardı edilmesine yol açmıştır. Kanaatimizce Manastırlı Mehmet Rifat da bunlardan birisi olmuştur. Zira O, siyasî-idarî alanlarda işgal ettiği konularla, din, dil, tarih ve edebiyat alanlarında vermiş olduğu onlarca eserle hakkında çok fazla bilgi bulunması gereken bir şahıskan, hem şahsî, hem de ilmî ve edebî hayatı ile ilgili, kaynaklarda oldukça az malumat elde edilebilecek bir kişi durumundadır. O’nun hakkında elde ettiğimiz bilgiler daha çok eserlerinde kendisi ile ilgili söyledikleri ve yakın çevresi ile edebî ortamlarda geçen cümleler içerisinde şahsından bahsedilen bilgilerden ibarettir.¹Örneğin doğum

¹ Manastırlı Mehmet Rifat hakkında en geniş malumatı derli-toplu bir şekilde, hakkında bir doktora

yerinin Manastır² olmasının bilinmesine rağmen doğum tarihi kaynaklarda ya zikredilmemiş ya da farklı tarihler söylenmiştir.³ Babası, Manastır alay kâtibi Râşid Efendi⁴ olarak zikredilmesine rağmen ailesi hakkında detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Oysaki hem Manastır'ın özellikle o dönemde Osmanlı için önemli bir nokta olması hem de "Alay Kâtipliği" gibi bir görevin ehemmiyeti bu aile ile ilgili bilgilerin biraz da olsa mevcut bulunmasını gerekli kılmalıdır.

Kendisiyle ilgili kısmen detaylı bilgileri askerî eğitimi tamamlaması ve orduda resmî görev almasından sonra öğrenmeye başlamaktayız. Aslında karakterinin oluşumunda en önemli devre, bu yıllardır. Zira hayatında en çok iz bırakan üç kişiden ikisi bu ortamda tanıştığı kişilerdir. Bunlardan birisi, okul arkadaşlarından Hasan Bedreddin,⁵ diğeri öğrencilik yıllarında göstermiş olduğu başarılar ve edebî yönü nedeniyle ilgisine mazhar olduğu Askerî Okullar Nazırı Süleyman Paşa'dır.⁶ Hasan Bedreddin ile dönemin yeni ve hızla ilerleyen bir edebî türü olan tiyatro üzerinde eserler vermeye başlamışlardır. Elbette bu yolda ilerlemelerinde ikisinin birden en çok etkilendikleri kişi, Namık Kemal olmuştur. Dolayısıyla az önce bahsettiğimiz hayatında en çok etki bırakan üç şahıstan diğeri bir tanesinin Namık Kemal olduğunu söyleyebiliriz.⁷

Manastırlı Mehmet Rifat, orduda yüzbaşı olarak başladığı resmî görevine, aynı zamanda dönemin edebî hayatla ilgilenenlerin uyguladığı bir geleneğe bağlı olarak Hasan Bedreddin ile birlikte Darüşşafaka okullarında⁸ derslere gir-

→ →

tezi hazırlamış olan Ahmet Bozdoğan'dan edinmekteyiz. Geniş bilgi için bkz.; Bozdoğan, *Manastırlı Mehmet Rifat ve Eserleri Üzerine Bir İnceleme*, H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2001.

² Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, Âmir Matbaası, İstanbul, 1333-42, II/211; İnal, İbnülemin Mahmud Kemal, *Son Asır Türk Şairleri I-XII*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970, VIII/1457; Levend, Ağâh Sırrı, *Türk Edebiyat Tarihi, Cilt: 1*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1998, s. 470.

³ Farklı tarihler için bkz.; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, VIII/1457; Tuman, Mehmet Nail, *Tuhfe-i Nâilî I*, Haz.: Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, Bizim Büro Yay., Ankara, 2001, s. 321; Levend, *Türk Edebiyat Tarihi*, s. 470; Bozdoğan, *Manastırlı Mehmet Rifat*, s. 14.

⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II/211; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, VIII/1457; Levend, *Türk Edebiyat Tarihi*, s. 470.

⁵ Hasan Bedreddin ile birlikte ilk telif ve tercüme faaliyetlerini beraber yapmışlar, "Çanta" ve "Temaşa" çalışmalarını büyük oranda birlikte yürütmüşlerdir. Geniş bilgi için bkz.; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, VIII/1457-1461; Bozdoğan, *Manastırlı Mehmet Rifat*, s. 14-17; Güler, Kadir-Özkan, Seçkin, "Kütahyalı Hasan Bedreddin Paşa ve Tiyatroları Üzerine Bazı Mülâhazalar", *JASS*, Volume: 5, Issue: 3, 2012, pp. 75-89.

⁶ Süleyman Paşa hakkında geniş bilgi için bkz.; Tevetoğlu, Fethi, *Süleyman Paşa*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1988.

⁷ Namık Kemal ise; Tanzimat ve I. Meşrutiyet dönemlerinin Türk Milliyetçiliği ve Genç Osmanlı hareketlenin en önemli isimlerinden olduğu malumdur. O, Türk edebiyat hayatında, ilk edebî roman olarak bilinen "İntibah" ve Batı kaynaklı bir tarzda ilk tiyatro eseri olan "Vatan Yahut Silistre"yi kaleme alan kişidir. Aynı zamanda fikri hayattaki etkinliği ile hem kendi döneminde hem de sonraki gelen kuşaklarda çok önemli başka kişileri de tesiri altında bırakmıştır. Namık Kemal'in hem kendi dönemi hem de sonra gelen kuşaklardan etkilediği Mustafa Kemal Atatürk başta olmak üzere bazı kişiler hakkında geniş bilgi için bkz.; Yıldız, Hakkı Dursun vd., *Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal*, Marmara Üniversitesi Yay., Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul, 1988.

⁸ Darüşşafaka Okulları (Şefkat Yuvası): Osmanlı Devletinde dönemin önemli isimlerinden; Yusuf Ziya Paşa, Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Vidinli Tefrik Paşa, Sakızlı Ahmet Paşa ve Ali Naki Efendi tarafından kurulan "Cemiyet-i Tedrisiye-i İslâmiye" adlı dernek, 30 Mart 1863 tarihli padişah fermanıya hayata geçmiş ve yoksul-yetim çocukların eğitim-öğretimine destek olmayı hedeflemiş bir yapıya aittir. Pek çok Osmanlı paşası ve aydınının üyesi olduğu dernek, Türk Eğitim Tarihi'nde ilk sivil örgütlenme örneğini oluşturmuştur. Dönemin önemli isimleri gibi Mehmet Rifat da bu okullarla ilgi-

→ →

miştir. Bu onun sosyal/sivil hayat ile bağlantılarını güçlendirmiş, edebî mahfillerle daha sıkı bağlar kurmasını sağlamıştır. Az önce bahsettiğimiz Süleyman Paşa'nın edebiyatla ilgilenmesi, aralarındaki bağların çok kuvvetli olmasını sağlamıştır. Mezun olup yüzbaşı rütbesi ile resmî görevine başladıktan sonra kendisine askerî okullarda ders verme, sivil okullarda ders vererek edebî âlemle tanışma gibi önemli kapıları aralayan Süleyman Paşa, Abdülaziz'in hal' edilmesi olayında da hem Hasan Bedreddin'e hem de Mehmet Rifat'a görev vermiş, darbe öncesi Mehmet Rifat'ı binbaşı rütbesine çıkarmıştır.⁹ Bu görevlendirme, öncekilerin aksine Mehmet Rifat'ın daha sonraki yıllarda ceremesini çektiği, hatta hayatını -resmî olarak dillendirilmese de- sürgünde tamamlamasına neden olan bir gelişme olmuştur. Askerî hayatı boyunca vefakârca hizmet etmesine, özellikle Osmanlı-Rus harbinde (93 Harbi)¹⁰ çok ciddi yararlıklar göstermesine, bir süre esaret hayatı yaşaması gibi bir duruma düşmesine rağmen¹¹ katılmış olduğu Padişah Abdülaziz'in hal' olayı onun yakasını bir türlü bırakmamıştır. II. Abdülhamid, Mehmet Rifat'ın askerî, dinî, edebî alanlardaki başarılarına, kahramanlığı ve dinî salâbetine rağmen devlet merkezinde kalmasını uygun görmemiştir.¹²

II. Abdülhamid, Rus harbinden sonra devlet idarî mekanizması üzerindeki otoritesini sağlamasının hemen akabinde başlattığı soruşturma kapsamında, Abdülaziz'in hal'ine fiilî olarak karışanları tahkik ettirmiş, araştırma sonucunda Yıldız Sarayı'nda kurulan mahkemede ayaklanmanın elebaşları için idam cezası verilmiştir. Ancak II. Abdülhamid, bunların cezalarını müebbet hapse çevirmiştir.¹³ Hal' işine karışan, hatta o gün fiilî olarak ismi darbeciler içerisinde zikredilen bir kimse¹⁴ olmasına rağmen belki üstün özellikleri, belki askerî alanlardaki kahramanlığı, belki de ilmî-edebî kişiliği sayesinde idam ya da müebbet hapis gibi bir ceza almayan¹⁵ Mehmet Rifat, Şam kaymakamlığına tayin edilerek

İ
S
T
E
M
30/2017

→ →

lenmiştir. Sadece ders vermekle kalmamış aynı zamanda şahsi gelirlerinden de bu okul için bağışlarda bulunmuştur. Konu ve Darüşşafaka okulları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.; Ayhan, Halis-Maviş, Hakkı, "Darüşşafaka", DİA., İstanbul, 1994, IX/7-9; Bozdoğan, *Manastırlı Mehmet Rifat*, s. 16-17; <https://www.darussafaka.org/hakkimizda/cemiyet/tarihce>, (et. 04.11.2017/15:40).

⁹ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, VIII/1457; Bozdoğan, *Manastırlı Mehmet Rifat*, s. 19; Kahraman, Âlim, "Manastırlı Mehmet Rifat", DİA., Ankara, 2003, XXVIII/519.

¹⁰ 93 Harbi olarak da isimlendirilen bu savaş hakkında birinci el bir kaynak olması açısından Manastırlı Mehmet Rifat'ın hatıralarını anlattığı şu esere bakılabilir: Manastırlı Mehmet Rifat, *93 Harbi Faciası*, Haz.: Tahsin Yıldırım, DBY Yay., İstanbul, 2010. Konu ile ilgili bilgi alınabilecek diğer bazı kaynaklar için bkz.; Halil Rüştü, *1877-1878 Osmanlı-Rus Seferinde Osmanlı Kumandanları*, Haz.: Emre Gök, DBY Yay., İstanbul, 2017; Özcan, Halil, *93 Harbi Aziziye Şahlanışı*, Aziziye Belediyesi Kültür Serisi Yay., Erzurum, 2014.

¹¹ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, VIII/1457; Levend, *Türk Edebiyat Tarihi*, s. 470; Tevetoğlu, *Süleyman Paşa*, s. 39; Bozdoğan, *Manastırlı Mehmet Rifat*, s. 20; Kahraman, "Manastırlı Mehmet Rifat", XXVIII/519.

¹² İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, VIII/1457; Levend, *Türk Edebiyat Tarihi*, s. 470; Bozdoğan, *Manastırlı Mehmet Rifat*, s. 19; Kahraman, "Manastırlı Mehmet Rifat", XXVIII/519.

¹³ Küçük, Cevdet, "II. Abdülhamid", DİA., İstanbul, 1988, I/219.

¹⁴ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi*, TTK. Yay., Ankara, 1967, s. 59; Tevetoğlu, *Süleyman Paşa*, s. 29; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, VIII/1457-1479; Levend, *Türk Edebiyat Tarihi*, s. 470; Kahraman, "Manastırlı Mehmet Rifat", XXVIII/519.

¹⁵ Haleb'e Kaymakam olarak tayin edilmesini bir ceza olarak algılayanlar da vardır. Buna bir örnek olarak bkz.; Levend, *Türk Edebiyat Tarihi*, s. 470.

merkezden uzaklaştırılmıştır (1882). Bu tarihten sonra bir daha İstanbul'a dönemeyen Mehmet Rifat, Halep'te muhtemelen görevi başında iken vefat etmiştir (1907).¹⁶

Mehmet Rifat, askerî okuldan mezun olduğu 1872 yılından sürgüne gönderildiği yıla kadar bulduğu her fırsatta ilmî ve edebî çalışmalarını devam ettirmiştir. Askerî okulların yanı sıra Darüşşafaka gibi sivil okullarda da derse girdiği ilk anlardan itibaren eserler vermeye başlamıştır. Hocalık yaptığı okullarda okutulmak üzere; "*Hikâyât-ı Müntahabe*", "*Fenn-i Mimarî*" ve "*Hendese-i Hattıyye*" gibi ders kitabı niteliğindeki çalışmalarını kaleme almış ve bunlar "*Cemiyet-i Tedrise-i İslâmiyye*"nin diğer birçok ders kitabı arasında basılarak farklı birçok okulda okutulmuş, yine bu amaçla kaleme aldığı "*Haritalı Kurûn-i Ülâ Tarihi*", "*Âlâimi Cevvıyye*", "*Din ve İslâmiyet*" ve "*Zanniyât ve Hurâfât-ı Avâm*" gibi eserleri ise basılamamıştır.¹⁷Aynı dönemlerde özellikle Tanzimat akımının etkisiyle Ahmet Mithat Efendi, Ebüzziya Tevfik ve Namık Kemal'in de kadrosunda bulunduğu "*İbret*" adlı gazetede "*Bir Asker*" takma ismiyle yazılar yayınlamaya başlamış, Hasan Bedreddin ile birlikte de "*Çanta*" ismiyle bir dergi çıkartmış, hatta bu nedenle ilk zamanlarda kendisine "*Çanta Müellifi*" ismi verilmiş, akabinde "*Temaşa*" adıyla bir dizi tiyatro eserini de kaleme almıştır.¹⁸

Yayın hayatının bu ilk yıllarında daha çok gazete yazısı, piyes ve tiyatro gibi Osmanlı'da yeni tanınan, Batı tarzında eserler vermiştir. Bu dönemde Tanzimat'ın önemli isimlerinden Namık Kemal, Ahmet Mithat ve Rezaizade gibi isimleri ve onların eserlerini/tarzlarını taklit etmiştir. Onların eserlerine benzeyen tiyatrolar kaleme almıştır. "*Hükm-ü Dil*", "*Ya Gâzi Ya Şehit*", "*Pakdamen*" bunlardandır. Vefat ettiği 1907 yılına kadar -özellikle sürgün yıllarında- çalışmalarını din, dil ve edebiyat alanlarında yoğunlaştırmış,¹⁹çok önemli eserleri olarak zikredebileceğimiz; "*Tuhfetü'l-İslâm*", "*Cevâhir-i Caharyâr ve Emsâl-i Kibâr*", "*Hâce-i Lisân-ı Osmanî*", "*Mecâmiu'l-Edeb*" ve "*Hazine-i Hikemiyyât*" bu dönemde kaleme aldığı eserlerden olmuştur. Görüleceği üzere sürgün yılları -çeşitli açılardan ıstıraplarla dolu yıllar olsa da-²⁰kalemi açısından son derece verimli bir dönem olmuştur.²¹ Bu günlerini dinî, edebî, ilmî eserler yazmak, başka dillerden eserler tercüme etmekle geçirmiştir. "*Belki faydalanan olur*" diye

¹⁶ Ebüzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi I-II*, Kervan Yay., İstanbul, 1973, II/240; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, VIII/1457; Levend, *Türk Edebiyat Tarihi*, s. 470; Kahraman, "Manastırlı Mehmet Rifat", XXVIII/519; Bozdoğan, *Manastırlı Mehmet Rifat*, s. 27.

¹⁷ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, VIII/1458-1459; Bozdoğan, *Manastırlı Mehmet Rifat*, s. 14-17; Güler, Kadir-Özkan, Seçkin, "Kütahyalı Hasan Bedreddin Paşa", pp. 75-89. "Cemiyet-i Tedrise-i İslâmiyye"nin tesiri ile hazırlanan programdaki dersler ve bu derslere yönelik hazırlanıp bastırılan ders kitapları hakkında geniş bilgi için bkz.; Ayhan, Halis-Maviş, Hakkı, "Darüşşafaka", IX/7-8.

¹⁸ Kahraman, "Manastırlı Mehmet Rifat", XXVIII/519; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, VIII/1458-1459; Bozdoğan, *Manastırlı Mehmet Rifat*, s. 14-17; Güler, Kadir-Özkan, Seçkin, "Kütahyalı Hasan Bedreddin Paşa", pp. 75-89.

¹⁹ Şam ve özellikle Halep'te sürgünde bulunduğu dönemde gününün belirli saatlerini dini, edebi, ilmi eserler yazmakla geçirmekten büyük zevk duyduğu ile ilgili olarak bkz.; Ceyhan, Âdem, "Manastırlı Mehmet Rifat Bey'in Matlûbu Külli Tâlib Tercümesi", *CBÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt:10, Sayı:1, Yıl: 2012, ss. 57-71, s. 58.

²⁰ Ebüzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, II/240; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, III/1457-1459.

²¹ Bozdoğan, *Manastırlı Mehmet Rifat*, s. 22-26.

bu çalışmalarını “*Hazine-i Hikemiyyât*” adı altında bir dergide toplamış, kendisi neşretme imkânına sahip olamadığından, torununa vasiyet etmiş ve şöyle demiştir:

“*Muzaffer! Sen benim bir yâdigâr-ı zâhiriyyemsin. Sana bu yâdigâr-ı mânevîyyem armağân olsun! Oku sen mücibince kıl amel, hayrû'l-halef ol, tâ sana nâzır olan rûhum hemîşe şâdmân olsun!*”²²

Hayatı boyunca yaklaşık yüz eser vermiş, bunların hemen hemen üçte ikisi basılmış, birçoğu ders kitabı olarak okutulmuştur.²³

2. Manastırlı Mehmet Rifat Dönemine Kadar Osmanlı'da Siyer Çalışmaları:

Kur'an-ı Kerim'de zikredilen Hz. Peygamber'in Müslümanlar için özel konumu, örnek ve nitelikli halinin hayatta takip edilmesi gereken bir model olarak gösterilmesi,²⁴ ilk andan itibaren günlük yaşamını sonraki nesillere aktarmak üzere sözlü ve yazılı olarak tespit edilmeye başlanmasına neden olmuştur. Bu yolda, Hz. Peygamber'in tüm yönleri an be an takip edilmiştir.²⁵ Bunu yaparken de, en doğru bilgileri tespit ve aktarmak adına çeşitli yöntem ve ilkeler geliştirilmiş, “Hadis”, “Siyer”, “Meğâzî” gibi ilim dalları ortaya çıkartılmıştır. Konumuz olan “Siyer” de bu ilim dallarından birisidir. Siyer; *yol, âdet, tutum, davranış, ahlâk, manevî gidişat ve yaşantı*²⁶ gibi kelime anlamlarına gelmekle birlikte ilim dalı olarak; Hz. Muhammed'in; *tercüme-i hâli yani tüm yönleri ile doğumundan ölümüne kadar hayatını ele alan biyografik eserleri* ifade etmektedir.²⁷ İslâm Tarihi boyunca, Hz. Peygamber'e en yakın çevrede başlayan bu faaliyet, büyük bir azim ve istekle tüm Müslüman milletlerce devam ettirilmiş, ilk anlatımlar çerçevesinde kalmak kaydıyla her milletin kendi öz kültürlerine uygun düşecek tarzlarda yeni ifade ve eserler vücuda getirilmiştir. İslâmiyet'e girmesiyle birlikte Türklerde de bu yönde fevkalade bir ilginin gerçekleştiği görülmektedir.

Genel olarak Türklerin, Siyer ilmine göstermiş oldukları ilgi ve yapmış oldukları katkı²⁸ önemli ve başlı başına incelenmesi gereken bir konu olduğu için

²² Ceyhan, “Manastırlı Mehmet Rifat”, s. 58.

²³ Manastırlı Mehmet Rifat'ın hayatı boyunca vermiş olduğu eserleri hakkında daha fazla bilgi vermek, isimleri ve özelliklerini tek tek zikretmek makalemizin sınırlarını zorlayacağı için yer vermedik. Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz.; Levend, *Türk Edebiyat Tarihi*, s. 470; Bozdoğan, *Manastırlı Mehmet Rifat*; Ceyhan, “Manastırlı Mehmet Rifat Bey”, s. 57-71; Kahraman, “Manastırlı Mehmet Rifat”, XXVIII/519-520.

²⁴ Hz. Peygamber'in konumu hakkında bazı örnek ayetler için bkz.; Al-i İmran, 3/164; A'raf, 7/17, 19; Ra'd, 13/7; Neml, 27/79; Ahzâb, 33/21; Cuma, 62/3; Kalem, 68/4; vd.

²⁵ Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemu'l-evsat*, I-XI, Riyad, 1985, VII/196; Ayrıca bkz.; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, Dimeşk, 1992, Cihad, 38; Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Hıms, 1969, Tıb, 1, Sünnet, 38; Nesâî, Ebu Abdirrahman b. Şuayb, *es-Sünen*, Mısır, 1964, Cenâiz, 81; Günaltay, Şemsettin, *İslâm Tarihinin Kaynakları (Tarih ve Müverrihler)*, Haz.: Yüksel Kanar, Endülüs Yay., İstanbul, 1991, s. 17; Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihi-İlk Dönem*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2006, s. 45.

²⁶ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Kahire, trz., IV/389-390; Râğib el-İşfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk.: Safvân Adnan Dâvudî, Dâru'l-Kalem/ed-Dâru's-Sâmiyye, Beyrut, 1992, s. 433; Mütercim Âsim Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul, 1305, II/418.

²⁷ Vida, G. Lévi Della, “Sire”, *MEB.İA.*, Eskişehir, 1997, X/699-703; Terzi, Mustafa Zeki, *İlk Siyer Meğazi Yazarları ve Eserleri*, Samsun, 1990, s. 3.

²⁸ Konu ile ilgili özet bilgiler için bkz.; Erşahin, Seyfettin, “Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: XVIII, Sayı: 3, Yıl: 2005; Söylemez, M. Mahfuz, “Hz. Peygamber ve Dönemi ile İlgili Türkçe Yazılmış

biz makalemizin sınırlarını zorlamamak adına sadece Osmanlı Devleti’ndeki duruma kısaca değinmekle yetineceğiz. Kendisinden önceki dönemlerde olduğu gibi Osmanlı’nın ilk dönemlerinde de dinî alanlara ait eserler daha çok Arapça ve Farsçadan tercüme şeklindedir.²⁹ Bu alandaki eserlerden telif olanlar bile daha çok Arapça ve Farsça dilinde olmuştur. Bunun elbette ilmî ve dönemsel farklı gerekçeleri vardır ve araştırılması-tartışılması gerekmektedir. Türkçe geniş yelpazeli eserler verme işi ise ancak II. Beyazıd’ın başlattığı, Fatih Sultan Mehmed’in döneminde hız kazanan kültürel atılımla gerçekleşmiştir.³⁰

Konumuz olan “*Türkçe Siyer*” yazımının, Erzurumlu Mustafa Darîr (ö. 1393)’in “*Sîretü’n-Nebî*”si ile başladığı ifade edilmektedir.³¹ En azından şu ana kadar aktarılan bilgiler bu yöndedir. Bu eser ise; Ebu’l-Hasan el-Bekrî ve İbn Hişam’ın Siyer alanındaki kitapları başta olmak üzere, ilk-el Siyer kaynaklarından tercüme niteliğinde olup çoğunluğu mensur, kısmen de manzum bir çalışmadır. Ancak bu eseri, Osmanlı’da yazılan ilk “*Türkçe-Siyer*” çalışması olarak tanıtmak, tartışmaya açıktır. Şöyle ki, konuyu çok dağıtmadan özetleyecek olursak; Mustafa Darîr, Anadolu’daki Türkiye Selçuklu Devleti’nin yıkıldığı, Moğol/İlhanlı, Celâyirli Şeyh Hasan, Çobanlı Şeyh Hasan, Eretna Bey, vb.lerinin karıştığı çalkantılı olayların akabinde ya da nedeniyle 1377 yılında Erzurum’dan, Şeyh Ekmeleddin Bâbertî’nin daveti üzerine Mısır’a gitmiştir. Bâbertî’nin aracılığı ile Mısır Memluk Sultanı ve Atabeg Berkuk ile tanışma fırsatı bulmuş, Memluklu Sultanı el-Melikü’l-Mansur’un arzusuyla, anadan doğma âmâ olan Mustafa Darîr, beş yıl boyunca, iyi bir Arapça ve Farsça bilgisine sahip olmasından da istifade ederek yukarıda zikrettiğimiz eserler başta olmak üzere çeşitli siyer kaynaklarından sözlü olarak anlatımlarda bulunmuş, kâtiplerde bunları yazıya aktarmışlardır. Eser, 1388 yılında tamamlanabilmiştir. Bu süreçte Sultan Mansur ölmüş, yerine Berkuk geçmiş ve eser onun döneminde hayatîyet bulmuştur. Her ne kadar Mustafa Darîr, Mısır’da baş gösteren karışıklıklarda, himayesinde bulunduğu Berkuk’un hayatını kaybetmesi nedeniyle Mısır’ı terk edip İskenderiye üzerinden Anadolu’ya gelmiş, bir müddet Karaman’da ikamet etmişse de, Karaman o dönemlerde Osmanlı’nın tam manasıyla hâkim olduğu bir bölge değildir. Ayrıca Karaman’daki kısa süreli -yaklaşık dört yıl- ikametinden sonra ise

→ →

veya Türkçeye Aktarılmış Olan Eserler ile İlgili Bibliyografya Denemesi”, *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Bahar 2006, s. 259-279; Göksoy, İsmail Hakkı, vd., *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu (Intrenational Symposium The Contribution of Turkish World to Islam)*, *Sempozyum Kitabı*, SDÜ. İlahiyat Fak. Yay., No: 20, Isparta, 2007; Tergip, Ayhan, “Siyer Yazıcılığı ve Türklerin Siyer İlimine Katkıları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)*, Cilt: 3, Sayı: 15, Volume: 3, Issue: 15, Klâsik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı -Prof. Dr. Turgut Karabey Armağanı-, 2010, s. 221-232.

²⁹ Köprülü, M. Fuat, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötügen Yay., İstanbul, 1982, s. 162.

³⁰ Avcı, Ziya, “Gölge Avıyla Boşalan Bir Sadak: Mahallîleşme”, *Turkish Studies (Edebiyatımızda Mahallîleşme ve Türki-i Basit Özel Sayısı)*, Volume: 4/5, 2009, s. 30-35.

³¹ Banarlı, N. Sami, *Resimli Türk Edebiyat Tarihi I-II*, MEB. Yay., İstanbul, 1983, I/113, 367-368; Erşahin, “Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları”, s. 336; Erkan, Mustafa, “Sîretü’n-Nebî”, *DİA.*, İstanbul, 2009, XXXVII/269; Kaplan, Yıldırım, “İlk Türkçe Siyer Kitabı (Sîretü’n-Nebî)”, *Diyanet Dergisi*, Sayı: 202, Ekim 2007, s. 62 vd.; Ayrıca aynı makale için bkz.; <http://www.sonpeygamber.info>, (et. 19.04.2017/12:15); Tergip, “Siyer Yazıcılığı ve Türklerin Siyer İlimine Katkıları”, s. 227, 230.

önce Şam'a (1392), oradan da Halep Emiri Melik Çolpan'ın yanına geçmiştir. O dönemlerde hem Şam, hem de Halep aynı şekilde Osmanlı'nın hâkimiyetinin bulunduğu bölgeler değildir. Eser'in Osmanlı topraklarına gelişi ise Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinden (1517) sonra olmuştur. Ama o tarihten itibaren Anadolu'da herkesin etkilendiği ve kullandığı bir eser konumuna ulaşmıştır.³²

En eski tarihli olarak zikredilen diğer bir siyer eseri ise Muhammed isimli bir kimse tarafından manzum olarak kaleme alınan "*Siretü'n-Nebî*"dir. Ancak bu eserin tam olarak kime ait olduğu ve gerçek yazım tarihi bilinmemektedir. Zira bu eser için Abdurrahman, Âşıkî, Mehmed, Abdullah Zâhidî Efendi, Mehmet Halife, Muhammed, Mehmet Hakkı, Derviş Öksüz, Molla Velî gibi isimlerde zikredilmekte, en iyi ihtimalle yukarıda bahsettiğimiz dönemlere yakın yani XIV. yüzyıl eseri olarak söylenmekte, yaklaşık bir tarih olarak 1467/1468 yılları tahmin edilmektedir.³³

Bu zikrettiklerimizden başka Osmanlı'da ilk yazılan Türkçe Siyer eserlerinden bazıları, müelliflerin vefat tarihine göre şu şekilde sıralanabilir:

Amasyalı Münîr İbrahim Mehmed Çelebi (ö.1520)'nin Manzum *Siyer-i Nebî'si*, Lâmiî Çelebi'nin (ö.1532) *Şevâhidü'n-Nübüvve* Tercümesi, Koca Nişancızâde Mustafa Çelebi'nin (ö.1567) *Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Emâil-i Fütüvvet-i Ahmedî* Tercümesi, Eyüb b. Halil (ö.1578'den sonra)'in *Sîret-i Resulillah'ı* (*Sîret-i İbn Hişam* Tercümesi), Manisalı Mahmud (ö.1596)'un *el-Mevâhibü'l-Ledünniyebi'l-Minahî'l-Muhammediye* Tercümesi, Bâkî (ö.1599/1600)'nin *Meâlimü'l-Yakîn fî Sîreti Seyyidi'l-Mürselîn'i*, Gelibolulu Mustafa Ali (ö.1600)'nin (*Zübdetü't-Tevârih*) *İşrâku't-Tevârih* Tercümesi, Vahyîzâde Mehmed b. Ahmed (ö.1609)'in *Siyer-i Kâzerûnî* Tercümesi, Üsküplü Çıkarıkçızâde Mehmed (ö.1623)'in *Meâricü'n-Nübüvve* Tercümesi (*Altı Parmak Tarihi*), Alaşehirli Kadı Veysî (ö.1628)'nin *Siyer-i Nebî'si*, Mehmed b. Mustafa er-Riyazî (ö. 1644)'nin *Siyer-i Nebî'si*, Karaçelebizade Abdülaziz Efendi (ö.1657)'nin *Siyer-i Kâzerûnî* Tercümesi, Abdülbâkî Ârif Efendi/Faiz Efendi (ö.1713)'nin Manzum *Siyer-i Nebî'si*, Benlizâde Mahmud (ö.1725)'un *Ravzatü'l-Ahbâb fî Sîreti'n-Nebî ve'l-Ashâb* Tercümesi, Ahmed Neylî Mirzazâde

³² Mustafa Darîr'in eseri, kendisinin yaşadığı dönem, bulunduğu yerler ve bunların çeşitli özellikleri hakkında bilgi için bkz.; Beygu, Abdurrahim Şerif, *Erzurum Tarihi-Anıtları-Kitabeleri*, İstanbul, 1936; Konyalı, İ. Hakkı, "*Mucize Kitap*", Tarih Hazinesi, II/16, İstanbul, 1952, s. 807-812; Darîr, Mustafa, *Kitab-ı siyer-i nebî, I-III*, Haz.: M. Faruk Gürtunca, Ülkü Yay., İstanbul, 1963; Karahan, Leyla, *Erzurumlu Darîr*, MEB. Yay., İstanbul, 1995; Erkan, Mustafa, "*Darîr*", *DA*, İstanbul, 1993, VIII/498-499; Uzunçarşılı, İ. Hakkı, "*Eretna*", MEB.İA., Eskişehir, 1997, IV/309-310; Darîr, Erzurumlu Mustafa Darîr Efendi, *Siyer-i nebî, I-II*, Haz.: Selman Yılmaz, Darulhadis Yay., İstanbul, 2004; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyat Tarihi*, I/113, 367-368; Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devleti*, TTK. Yay., Ankara, 2011; Erşahin, "Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları", s. 338-340; Erkan, "Siretü'n-Nebî", XXXVII/269-270; Koca, Salim, *Anadolu Türk Beylikleri Tarihi*, Berikan Yay., 2. Baskı, Ankara, 2013; Egüz, Esra, *Erzurumlu Mustafa Darîr'in Siretü'n-nebî'sindeki Türkçe Manzumeler: İnceleme-Metin-Cilt I*, İÜ. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2013.

³³ Eser hakkında bilgi için bkz.; Kocatürk, Vasfi Mahir, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Edebiyat Yay., Ankara, 1970, s. 269-275; Yazıcıoğlu Mehmet, *Muhammediye I*, Haz.: Amil Çelebioğlu, MEB. Yay., İstanbul, 1996, s. 197; Erşahin, "Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları", s. 340; Özfırat, Bayram, "Türk Edebiyatının Manzum İlk Siyeri: Velî'nin Siretü'n-Nebî'si", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 12, İstanbul, 2014, s. 93-134.

(ö.1748)'nin *el-Vefâ-i İbnü'l-Cevzî* Tercümesi, Ahmed b. İbrahim Tobhanevî (ö.1769)'nin *Mevhibe-i Seniye mine's-Siret-i'z-Zekiyye*'si, Seyyid Mehmed Hâkim (ö.1770)'in *Siyer-i Nebî'si*, Semahât (ö.1790)'in *Siyer-i Nebî'si*, Mehmed Efendi (ö.1801'den sonra)'nin *Kasîdetü'l-Halebî* Tercümesi, İstanbullu İbrahim Hanif Efendi (ö.1802)'nin *Manzum Siyer-i Nebî'si*, İbrahim Ganim Efendi (ö.1815)'nin *Tercümetü'l-Müntehâb min Siyeri'r-Rasûl'u*, Mehmed Said b. Pîr Osman (ö.1818'den sonra)'ın *Siyer ve Ensâb-ı Nebî ve Menâkıb-ı Ashâb'ı*, Mütercim Asım Efendi'nin (ö.1820) *Nazmu's-Sireti'n-Nebeviyye (Siyer-i Halebî)* Tercümesi, Ahmed Vehbi Efendi (ö.1820)'nin *Ahsenü'l-Ahbâr'ı*, Bağdâdî Abdulfettâh Şefkat Efendi (ö.1826)'nin *Manzûme-i Siyer-i Nebî ve Fezâil-i Evlâd-ı Rasûl'u*, İbrahim b. Ahmed Tâkâdî (ö.1839)'nin *Ziyâü'l-Cinân ve Şifâü'l-Cenân'ı*, Abdurrahman Efendi (ö.1882)'nin *Kitab-ı Siyer-i Nebî'si*, Kemal Ahmed Paşa (ö.1886)'nin *Siyer-i Muhtasara'sı*, Bıçakçioğlu Hakkı (ö.1888)'nin *Siyer-i Nebî'si*, Eyüb Sabri Paşa (ö.1890)'nin *Mahmudu's-Siyer'i*, Hacı Hasanoğlu (ö.1892)'nun *Siyer-i Nebî'si*, Mehmed Tefik Paşa (ö.1894)'nin *Levâmiü'n-Nûr'u*, Yusuf Ziya Yozgatî (ö.1897)'nin *Mir'ât-ı Muhammediyye ve Menâkıb-ı Ahmediyye'si*, Düzceli Yusuf Suâd (ö.1911)'in *Akvâmu's-Siyer'i*, Trabzonlu Hafız Tayyibefendizâde Mehmed Zühdü (ö.1913)'nün *Siyer-i Zühdü'sü*, Lütfullah Ahmed (ö.1916)'in *Hayat-ı Hazret-i Muhammed'i*.³⁴

Makalemiz çerçevesinde Osmanlı döneminde kaleme alınan tercüme ya da telif siyer eserlerinin; 19. yüzyıla kadar on altı, bu dönemden 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar ise yirmi adet civarında olduğu belirtilmektedir.³⁵ Ancak bu sayıların Hz. Peygamber'in hayatını bütün yönleri ile alan eserler dikkate alınarak söylendiğini hatırlatmalıyız. Genel İslâm Tarihi hüviyetinde yazılmış eserlerin ilk bölümlerinde peygamberlerden ve özellikle Hz. Muhammed'den bahsedenleri, yazarı belli olmayan siyer çalışmalarını, siyer alanı içerisinde değerlendirilebilecek Meğâzî, Şemâil, Mevlid, Delâil, Hasâis, Hilye, Hicretnâme, Şecere-i Nebî, Gazavatnâme, Mucizât, Naat, Münacât, Mîrâciye, Esmâ-i Nebî, Kısâs-ı Enbiyâ gibi çalışmaları ve bunlara yazılan şerh ve zeyilleri de hesaba katarsak bu sayının daha fazla olabileceği görülecektir.³⁶

Asıl vurgulamak istediğimiz husus; Osmanlı döneminde "*Türkçe Siyer*" yazımının başlangıcının 15. hatta 16. yüzyıllardan sonraya tekabül ettiği. Zira yukarıda küçük bir örneğini sunduğumuz ilk "*Türkçe Siyer Eserleri*" diye tanımlanan çalışmalar bile iyi bir tetkike tabi tutulduğunda, ya Osmanlı Devleti'nin, dönem itibari ile hâkimiyeti bulunmayan bölgelerde yazıldığı, ya da baştan sona bir siyer kitabı özelliği taşımadıkları görülecektir. Büyük bir kısmı Arapça eser-

³⁴ Bu eserler ve müelliflerin bazıları hakkında kısa tanımlar için bkz.: Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I-III; Erşahin, "Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları", s. 335-358; Uzun, Mustafa, "Türkçe Siyerler", *DİA.*, İstanbul, 2009, XXVII/324-326; Söylemez, "Hz. Peygamber ve Dönemiyle İlgili Türkçe Yazılmış veya Türkçeye Aktarılmış Olan Eserler ile İlgili Bibliyografya Denemesi", s. 259-269; Tergip, "Siyer Yazıcılığı ve Türklerin Siyer İlimine Katkıları", s. 221-232.

³⁵ Erşahin, "Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları", s. 336; Tergip, "Siyer Yazıcılığı ve Türklerin Siyer İlimine Katkıları", s. 227.

³⁶ Bunların bir kısmı hakkında bilgi için bkz.: Erşahin, "Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları", s. 335-358.

lerden tercüme olmakla birlikte telif olanları bile, ilk-el birkaç siyer kaynağının harmanlanmasının ötesine geçmemektedir. Daha önce belirttiğimiz üzere Fatih Sultan Mehmed döneminden sonra kültürel alandaki hareketlenmeler sayesinde kısmen Türkçe eserler vermeye yönelme durumu söz konusu olmuştur. Siyer alanındaki durum da; ilmî tetkikten ziyade peygamber sevgisini halka aşlamak gayesiyle, daha çok edebî alanda olmuştur. 19. yüzyıldan itibaren ise büyük ölçüde Tanzimat ve I. Meşrutiyetin etkisiyle özgün ve dili Türkçe olan eser sayısında bir artma söz konusudur. Bunun yanı sıra, tercüme ve taklit eserlerden başka tetkik eserlere de verilmeye başlanmış,³⁷ daha önce anlatımların içine karıştırılan Tevrat kaynaklı ve diğer israiliyatla oluşturulan *Şark-İslâm* mitolojisi³⁸ sorgulanmaya ve özellikle siyer anlatımlarında bir ayıklamaya gidilmesi gerektiği söylemine geçilmiştir.³⁹ Bu açıdan Tanzimat ve I. Meşrutiyet devirleri eserleri hem nitelik, hem nicelik açısından oldukça mesafe kat etmişlerdir.

3. Tanzimat ve I. Meşrutiyet Dönemlerinin Genel Özellikleri:

Siyasî ve sosyal alanlardaki değişim ya da değişim isteği içeren hareketleri mükemmel bir şekilde inceleyebilmek, olay ve kişileri sadece tarihi belge ve kayıtlar üzerinden yapılacak araştırmalarla sağlanamayabilir. Mükemmel bir inceleme, tahlil ve analiz için aynı zamanda dönemin dili, şairlerin dünyası ve eserlerini de incelemek gerekir. Zira onlar bize, kişi ve olayların arka yüzlerini, gerçek portrelerini canlı olarak sunmakta, dönemin siyasî ve sosyal hayatının özelliklerini eserlerine yansıtmaktadırlar. Sezai Karakoç'un, *tarihçi ile şairleri bir araya getirmeden tarihi anlamak imkânsızdır*,⁴⁰ önermesi bu konuda son derece önemlidir.

Edebiyatın sadece bir türü ve onun zaman içerisinde yaşadığı değişiklikleri ele almak bize, uzunca bir tarihî süreçteki sosyal ve siyasal yapılanma, düşünce akımları ve olaylar silsilesinin ilişkileri hakkında çok kıymetli bilgiler sunacaktır.⁴¹ Bütün bunlardan hareketle, incelenen tarihî bir şahsiyet, eser ya da olayın daha iyi anlaşılması için tarihî verilerle birlikte o olay, eser ya da kişinin tesiri altında bulunduğu edebî hayatı bilmek, son derece ehemmiyetli açılımlar sunacaktır.⁴² Bu nedenle çalışmamıza konu olan Manastırlı Mehmet Rifat ve

³⁷ Erşahin, "Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları", s. 352; Uzun, "Türkçe Siyerler", XXXVII/325-326.

³⁸ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyat Tarihi*, I/113.

³⁹ Bu tür tartışmaları eserlerine taşıyan bazı kişilere örnek olarak bkz.; Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet I-XII*, 2. Baskı, Matbaay-ı Osmaniye, 1309, I/1-16; İzmirli İsmail Hakkı, *Siyer-i Celile-i Nebiyye*, Haz.: İsmail Hakkı Uca, Esra Yay., İstanbul, 1996; Celal Nuri, *Hatemü'l-Enbiyâ*, Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, İstanbul, 1332; Bu tür bir girişim hakkında bilgi için bkz.; Öztürk, Hasan, *Cumhuriyet Dönemi İslam Tarihi Çalışmalarında Hz. Muhammed Tasavvuru*, Ankara Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Nahide Bozkurt, Ankara, 2011.

⁴⁰ Karakoç, Sezai, *Edebiyat Yazıları 1*, Diriliş Yay., İstanbul, 1977, s. 57.

⁴¹ Bir örnek olması açısından Osmanlı'da "Kaside"nin incelenmesiyle bile bir çok önemli bilginin tespit edilebileceğine dair bkz.; Tökel, Dursun Ali, "Türk Cihan Hâkimiyeti İdealinin ve Sosyal Hayatın Önemli Bir Vesikası Olarak Kasideler", *Millî Eğitim, Eğitim ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar, 2005, sayı: 166, s. 8-32.

⁴² Konu ile ilgili geniş bilgi alınabilecek bazı kaynaklar için bkz.; Wellek, R.-A. Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, çev.: Uysal, Ahmet Edip Uysal, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1983; Todorov, Tzvetan, *Poetikaya Giriş*, çev.: İsmail Kaya, Metis Yay., İstanbul, 2001; Karakoç, *Edebiyat Yazıları 1*; Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*; vb.

Tuhfetü'l-İslâm adlı eserini tam manası ile değerlendirebilmek adına Tanzimat ve I. Meşrutiyet dönemleri hakkında kısa bir panorama sunmaya çalışacağız.

Yaklaşık altı asır hüküm süren Osmanlı Devleti, bu süre zarfında barındırdığı farklı siyasî, ekonomik, ictimâî ve edebî yaşantılar nedeniyle değişik isimlerle anılan dönemler yaşamıştır. Hemen hemen tüm tarihçilerin kabul ettiği bir dönemlendirme olarak 1299-1453 yılları arası; “Kuruluş”, 1453-1579 yılları arası; “Yükselme”, 1579-1683 yılları arası; “Duraklama”, 1699-1792 yılları arası; “Gerileme”, 1792-1918 yılları arası; “Dağılma ve Yıkılış” devirleri şeklinde kabul edilmektedir. Elbette bu devirlerden her birinin de kendi içerisinde daha spesifik özellikleri nedeniyle, daha farklı isimlendirmeli devirlere ayrıldığı da unutulmamalıdır. Örneğin; 1402 yılında, Yıldırım Bayezid’in Timur’a mağlup olduğu Ankara savaşı ile başlayan ve yine Yıldırım Bayezid’in çocukları arasındaki saltanat mücadelesi ile devam edip 1413 yılında I. Mehmet Çelebi’nin tek Sultan olarak kabul edilmesi ile son bulan 11 yıllık sürece “Fetret Devri” denilmiştir.⁴³ İşte bu noktada, Tanzimat ve I. Meşrutiyet dönemleri, daha alt başlıklarda görülebilecek özellikleri nedeniyle “Gerileme” dönemi içerisinde birkaç değişik alt devirden ikisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki devir, 3 Kasım 1839 yılında ilan edilen “Tanzimât-ı Hayriye” fermanı ile başlayan süreçten, 1876’da ki I. Meşrutiyet’e kadar farklı bir havada cereyan etmiş, 1908 yılında II. Meşrutiyet’in ilanı ile daha değişik bir mecraya kaymıştır.⁴⁴

Tanzimat dönemini başlatan sebepleri, iç ve dış etkenler olarak ayrı ayrı değerlendirmek gerekmektedir. İç etkenlere baktığımızda şu hususlar göze çarpmaktadır. Ortaçağlar boyunca ilhamını kendi “öz” varlığı ve büyük İslâm kültür ve medeniyetinden alan Osmanlı Devleti, gerek idarî, gerek ilim ve fen alanlarında Batı âlemi ile mukayese kabul etmeyecek bir tarzda üstün durumunu, 15-16. y.y.’lara kadar devam ettirmiş,⁴⁵ bu tarihlerden itibaren ise özellikle idarî alanda, ehil olmayan saray içi şahısların ya da mukarrebun diye tarif edilen saray çevresi kimselerin keyfi müdahaleleri neticesinde sarsılmaya başlamıştır.⁴⁶ Siyasî yapısında başlayan ve giderek çığırından çıkan iç tartışmalar aynı zamanda sosyal alanlara da sıçramış ve günlük yaşantı ve alışkanlıklardan tutun da dinî, ahlakî, ictimâî, mezhep ve meşrepel hayat sahalarına kadar neredeyse tüm yaşam alanlarında, ciddi sarsıntıları gün yüzüne çıkartmıştır. Bu olumsuz ve tehlikeli girdaptan kurtuluş için çok çeşitli görüş ve temayüller ortaya atılmaya başlanmıştır. Kimileri; önceki üstün dönemleri imar eden “öz”e dönüş konusunda ısrar ederken, kimileri; Avrupa ülkelerinde yaşanan çeşitli başarıları örnek göstererek Batılılaşmayı, kimileri ise; dinî alanlar başta olmak üzere hemen hemen her alanda bir reform ve yenileşme hareketini savunur ya da mevcut durumdan çıkış için bunu tek yol olarak görür olmuştur.

⁴³ Fetret Devri bkz.; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Hakkı Dursun Yıldız vd., Çağ Yay., İstanbul, 1989, X/165.

⁴⁴ Eren, A. Cevad, “Tanzimat”, *MEB. İA.*, Eskişehir, 1997, XI/709.

⁴⁵ Köprülü, M. Fuat, *Ortazaman Türk Hukuki Müesseseleri*, II. Türk Tarih Kongresi, İstanbul, 1937, s. 1-34.

⁴⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I/87-117.

Dış sebepler olarak ise en belirgin husus; ortaçağlar boyunca Batı âleminin üzerinde çok ciddi bir baskı ve engel durumunda bulunan skolâstik düşünce tarzı, kilise otoritesi, feodal yapılanma ve kraliyetlerin hegemonyasına karşı özgürlük ve reform hareketlerinin hız kazanması ve neticede başarıya ulaşmasıdır. Zikrettiğimiz âmillerin oluşturduğu zifiri karanlık atmosferden kurtularak çok hızlı bir şekilde aydınlanma ve bilinçlenme zevkine ulaşmışlardır. Şöyle ki, yüz yıllardır devam eden üzerlerindeki baskıdan kurtulan Avrupa milletleri, sadece acımasız ve adaletsiz idarî düzenlerden kurtulmakla kalmayıp, aynı zamanda düşünce, bilim, kültür ve medeniyet alanlarında da büyük ilerlemeler kat etmişlerdir. Sonuçta bu durum Avrupa milletleri için gerçekten de bir “Yeni-den Doğuş” olmuştur. Bu süreçte mutlakiyetçi anlayıştan kurtulan Batı âlemi, bir taraftan demokratik devlet ve toplum düzeni, laikleşme-sekülerleşme ve milliyetçilik gibi anlayışlara hızlı bir geçiş yaparken, diğer taraftan da ekonomisanayi, kültür-medeniyet, dil-edebiyat ve din-felsefe alanlarında yeni yeni akımlarla tanışmıştır. Bu yeni açılım ve kazanımlarla kendilerine olan güvenini de artıran Avrupalılar, gözlerini daha önce sayılan bu alanların hiçbirinde kendisi ile yarışamadıkları Osmanlı Devleti gibi çok milletli ve çok kültürlü yapılara dikmişler ve ona karşı büyük bir mücadeleye girişmişlerdir. Bu yeni mücadele alanı karşısında Osmanlı Devleti ise ciddi bir girdaba sürüklenmiştir. Avrupalı milletlerin de katkısıyla artık Osmanlı Devleti sınırları içerisinde siyasî-idarî alanlardan, dinî-felsefî, ekonomik-ictimâî, dil-edebiyat alanlarına varıncaya kadar geniş bir yelpazede Batı tarzı yenilikçi, reformist akımlar hız kazanarak Tanzimat ve I. Meşrutiyet dönemlerinin yaşanması sürecine geçilmiştir. Artık çok ciddi ve derin ayrılıkların kapıları aralanmış, yeni yeni birçok anlayış, hayatın çeşitli alanlarını etkisi altına almaya başlamıştır.⁴⁷

Tanzimat ve I. Meşrutiyet döneminin siyasî, dinî ve edebî sahada yerli ve yabancı en önde gelen ve çeşitli akımların tesirlerini Osmanlı coğrafyasında etkili kılan birçok önemli isim olmuştur. Bunlardan bazıları; Abdülmecit, Abdülaziz, II. Abdülhamid, Mustafa Reşit Paşa, Mehmed Emin Ali Paşa, Keçecizâde Fuat Paşa, Şinasi, Ahmed Cevdet Paşa, Namık Kemal, Muhammed Ziya Paşa,

⁴⁷ Bu dönem hakkında geniş malumat ve okuma yapmak adına bazı örnek kaynaklar için bkz.; Engelhardt, E., *Türkiye ve Tanzimat (Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i Islahatı, 1826- 1882)*, çev.: Ali Reşad, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul, 1328; Bilsel, Cemil, *Tanzimat'ın Haricî Siyaseti*, Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940; Yinanç, Mükrimin Halil, *Tanzimat'tan Meşrutiyet'e Kadar Bizde Tarihçilik*, Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940; Gökbilgin, Tayyib, “Tanzimat Hareketinin Osmanlı Müesseselerine ve Teşkilatına Etkileri”, *Belleten*, TTK Yay., Ankara, 1967, XXXI/121, 93-111; And, Metin, *Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu 1839-1908*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara, 1972; Ahmed Cevdet Paşa, *Maruzat*, Haz.: Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yay., İstanbul, 1980; Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi; Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, TTK. Yay., Ankara, 1989; Koray, Enver, *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Sürecinde Tanzimat*, M.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1991; Yıldız, Hakkı Dursun, vd., *150. Yılında Tanzimat*, TTK. Yay., Ankara, 1992; Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul, 2001; Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi*, İstanbul, 2002; Çakır, Coşkun, “Bir Reform Hareketi Olarak Tanzimat: Hazırlanması, İlanı, Tepkiler ve Uygulanması”, *Türkler*, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 2002, XIV/698-715; Bolay, Süleyman Hayri, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Düşünce Tarihi”, *Türkler*, Yeni Türkiye Yay., Ankara, XIV/515-566; Gül, Muammer, *Ortaçağ Avrupa Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2009; Kalın, İbrahim, *İslam ve Batı*, İSAM Yay., İstanbul, 2015.

Abdülhak Hamid, Rezaizâde Mahmud Ekrem, Sami Paşazâde Sezai, Ahmet Mithad, Muallim Naci, Abduh, Cemaleddin Afganî'dir. Bu dönemde en belirgin değişim ve farklılaşmalar, dil ve edebiyat alanında yaşanmıştır. Daha çok Şinasi ile başlamış olan bu hareket, Namık Kemal'in ciddi tesirleri ile zirveye ulaşmıştır. Sade dil kullanımı, Batı tipinde (Avrupaî) gazete yazıları, tiyatro, hikâye, deneme ve roman tarzları etkili bir şekilde yer almaya başlamıştır.⁴⁸ Tanzimat ve I. Meşrutiyet dönemleri kendinden önceki dönemlere göre sadece dil ve edebiyatta değil, aynı zamanda siyasî, sosyal ve dinî alanlarda da ciddi değişimlerin yaşandığı bir dönem olmuştur.

4. Manastırlı Mehmet Rifat'ın Tuhfetü'l-İslâm Eseri ve Tenkidi:

Manastırlı Mehmet Rifat, 1315/1900 yılında neşrettiği, genelde peygamberler özelde Hz. Muhammed ile ilgili manzum eserine "Tuhfetü'l-İslâm" adını vermiştir.⁴⁹ Aslında ayrı olarak tekrar basıldığı anlaşılan bu eser, daha önce "İlm-i Hal" eseri ile birlikte yine aynı isimle Şam'da Suriye Vilâyeti Maârif Meclisi'nin "6 Kanun-ı Evvel, 1306 tarih ve 311 numaralı ruhsatnamesiyle" Vilâyet-i Müşârün ileyhâ Matbaasında da basılmıştır.⁵⁰

Tuhfe, kelime kökeni itibarıyla Arapça⁵¹ olup Osmanlı Türkçesinde daha çok; "hediye, pişkeş, atâ, armağan"⁵² anlamlarında kullanılmıştır. Tuhfe, bir edebiyat türü olarak; dil, sözlük, dinî bilgiler vb.lerinin özellikle çocuklara öğretilmek, bunu yaparken de işi kolaylaştırmak adına büyük ölçüde nazımlı ve ezberlenecek tarzda eserler oluşturmak için kullanılmıştır. Manastırlı Mehmet Rifat da manzûm olarak kaleme aldığı hem "İlm-i Hal"ini, hem de "Tuhfetü'l-İslâm"ını bu gerekçe ile yazdığını şöyle belirtmektedir:

"Kelâm-ı manzûmun -tabî'atında olan halâvet ve selâset cihetiyle- zabt ve hıfzı eshel olduğundan ve çocuklukda ezber idilen manzûm sözler zihinlerde yer iderek birçok zamânlar unutulmadığından dolayı ma'lûmât-ı dîniyeden olan ('ilm-i hâl) evvelce nazm ve neşr itmiş idim yine bu niyet-i hayriye ile bu kere de (Kısa-ı Enbiyâ ve Sıyer-i Muhammediyye)'nin en mühim cihetlerini işbu (Tuhfetü'l-İslâm)'da nizâmen icmâl ile etfâl-i İslâm'a yâdigâr eylediğimi..."⁵³

Eserin ismine, "Manzûm Olarak Kısa-ı Enbiyâ ve Sıyer-i Muhammediyye'den Mürekkebirdir"⁵⁴ ibaresini ilave ederek de vurguladığı gibi çalışmasını,

İ
S
T
E
M
30/2017

⁴⁸ Sevük, İsmail Habib, *Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1340, s. 172; Ahmet Hamdi, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 251; Akyüz, Kenan, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*, İnkılap Kitabevi, by., 1990, s. 55;

⁴⁹ Manastırlı Mehmet Rifat, *Tuhfetü'l-İslâm*, Der-Saâdet Cemal Efendi Matbaası, İstanbul, 1315 (1899).

⁵⁰ Manastırlı Mehmet Rifat, *Tuhfetü'l-İslâm (Manzum Olarak; İlm-i Hal-Kısa-ı Enbiyâ ve Sıyer-i Muhammediyye'den İbarettir Üç Kitabdan Mürekkebirdir)*, Suriye Vilâyeti Maârif Meclisi Matbaası, Dı-mışk-ı Şam, 1308 (1890).

⁵¹ Arapça "Hediye, hediye vermek, yeni peyda olmuş turfanda şey, nadide mal" anlamları için bkz.; Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, I-VI, Daru'l-İlim, Beyrut, 1987, IV/1333; Firûzâbâdî, Mecduddin Ebu Tahir Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmûsu'l-muhîr*, Müessesetü'r-Risâle, 8. Baskı, Beyrut, 2005, s. 794; *Mu'cemu'l-vasîf*, İbrahim Mustafa vd., Daru'd-Davet, Kahire, trz., I/82.

⁵² Parlatır, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yay., Ankara, 2012, s. 1732.

⁵³ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 2, 3.

⁵⁴ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 1, 2.

temelde iki bölümden oluşturmuştur. Birinci bölümünü; Peygamberler tarihine⁵⁵ ikinci bölümünü ise Hz. Peygamber'in siyerine⁵⁶ ayırmıştır. Bölümlere başlamadan önce giriş ya da takdim diyebileceğimiz kısa bir açıklamaya⁵⁷ yer vermiştir. Bu kısmı daaz bir bölümü hariç manzûm olarak kaleme almış ancak diğer bölümlerin aksine vezin belirtmemiştir.

İlk bölümde, Hz. Âdem ve Hz. Muhammed dâhil otuz iki peygamberden bahsetmiştir.⁵⁸ Bu otuz iki peygamberden yirmi beş tanesi Kur'an'da ismi geçen peygamberlerdendir. Yine Kur'an'da ismi geçtiği halde peygamber olup olmadıkları hakkında ihtilaf bulunan Lokman, Zülkarneyn ve Uzeyr'den sadece sonuncusuna yer vermiş,⁵⁹ Lokman ve Zülkarneyn'den ise bahsetmemiştir. Buna karşılık Kur'an'da ismi zikredilmeyen Şit, Yuşa, Eşmuyel, Eş'iyâ, Ermiyâ ve Danyal isimlerine yer vermiş, hayatları hakkında bazı bilgiler aktarmıştır.⁶⁰

Şunu belirtmek gerekir ki bu son isimlerin hiçbirisi ilk-el sahih hadis kaynaklarında geçmemektedir. Kısmen bazılarının isimlerine ve haklarında bazı bilgilere ise daha çok tarih ve sonraki devirlerde yazılmış, kendileri hakkında ciddi eleştiriler bulunan siyer türü ya da peygamberler tarihini (Kisâs-ı Enbiyâ) anlatan kitaplarda rastlanmaktadır. Bu kaynaklarda aktarılan bilgilerin büyük kısmı ise maalesef Tevrat ve daha önceki kavimlerin mitolojileri kaynaklıdır. Manastırlı Mehmet Rifat, muhtemelen Tanzimat ve I. Meşrutiyet döneminin eleştirel yaklaşımından etkilendiği için "*Kisâs-ı Enbiyâ*" bölümünde kendisinden önceki örneklerine oranla büyük ölçüde-israiliyât ve mitoloji ürünü birçok anlatıma yer vermemiştir. Ancak bu tür rivayetlerin çalışmasında hiç bulunmadığı anlamına da gelmemektedir. Örneğin Kur'an, sahih hadisler ve ilk-el kaynaklarımızda zikredilmeyen;

Hz. Âdem'in yaşı ile ilgili olarak,
*"Hazret-i Âdem dokuz yüz yıldan ekser bir zamân
 Durdı dünyâda fakat itdi yine 'azm-i cenân"*⁶¹

Hz. İdris'in yaşı ile ilgili olarak da,
*"Üç yüz altmış beş yaşında itdi dünyâdan hurûc
 Emr-i Hakk'la hayy iken kıldı semâvâta 'urûc"*⁶²diyerek Hz. Âdem'in "dokuz yüz yıldan ekser", Hz. İdris için ise "üç yüz altmış beş yıl" yaşadığını söylemektedir. Bu konuda Tevrat'a baktığımızda birebir uyum gözükmemektedir. Tevrat'ta Hz. Âdem için dokuz yüz otuz,⁶³ İdris peygamber için ise üç yüz altmış beş⁶⁴ yıl ömür sürdükleri bildirilmektedir. Manastırlı, elbette bu bilgileri direkt olarak Tevrat'tan almamıştır, ancak kendinden öncekilerin bu konuda takip ettikleri

⁵⁵ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 4-39.

⁵⁶ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 40-64.

⁵⁷ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 2-3.

⁵⁸ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 4-39.

⁵⁹ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 33-35.

⁶⁰ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 6-7, 28, 33-35.

⁶¹ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 6.

⁶² Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 7.

⁶³ Yaratılış, 5: 5.

⁶⁴ Yaratılış, 5: 23.

yolu aynen takip ettiği görülmektedir.

Fakat bazı konularda ise daha ihtiyatlı davrandığı anlaşılmaktadır. Örneğin Tevrat’ta bahsedilen ve oradan da İslâmî kaynaklara geçtiği anlaşılan Hz. Âdem’in eşinin kaburga kemiğinden yaratılmış⁶⁵ olduğu gibi yanlış ve Kur’an ile örtüşmeyen bir bilgiye yer vermemiştir. Konu ile ilgili;

“Hakk Te’âla sonra Havvâ’yı götürdü ‘âleme

Cennete koydu beraberce eş itdi Âdem’e”⁶⁶diyerek Hz. Âdem’in eşinin, Allah tarafından yine aynı Âdem’in yaratılışı gibi yaratılmış olduğunu vurgulamak istemiştir.

“Kısas-ı Enbiyâ” bölümünde ilgi çeken bir husus da göğşe yükseldiğini ifade ettiği bazı peygamberlerle ilgili kısımlardır. Nitekim bu hususta da eleştirel yaklaşım içerisinde bulunanların ciddi itirazlarına karşı geleneksel yaklaşım sergileyenlerin, Tevratî bir bilgi olmasına ve Kur’an ve sahih kaynaklarda yer almasına rağmen bu bilgiyi kullandıkları görülmektedir. Manastırlı Mehmet Rifat’ın, Hz. İdris ve Hz. İsa’nın göğşe yükseltildiğini söylemesi⁶⁷ nedeniyle bu konuda geleneksel yaklaşımı kabullendiği ifade edilebilir.

“Kısas-ı Enbiyâ” kısmında bazı peygamberleri aynı başlık altında almak suretiyle toplamda on sekiz başlık kullanmıştır. Bu bölümün tamamını, tek bir vezinle yazmış, vezin olarak; “Fâ i lâ tün/Fâ i lâ tün/Fâ i lâ tün/Fâ i lâ t” kalıbını⁶⁸ kullanmıştır. Manastırlı Mehmet Rifat, kendinden önceki örneklerle oranla daha fazla diyebileceğimiz bir eleştiri ve rivayetleri süzgeçten geçirme işlemi yapmıştır. Bu durum, üzerindeki Tanzimat ve I. Meşrutiyet dönemlerinin ilmî yaklaşımının bir sonucu olarak görülmekle birlikte yine de israiliyat türü bilgilerin tamamından kurtulmuş olduğu söylenemez.

Tuhfetü'l-İslâm’ın ikinci bölümü “Siyer-i Muhammediyye” başlığı altında Hz. Muhammed’e hasredilmiştir.⁶⁹Bu bölümde Hz. Peygamber’in hayatı, sekiz alt başlıkta sunulmuştur. Bunlar;

- 1) *Mevlid-i Muhammedî*⁷⁰
- 2) *(Fahr-i Âlem Efendimizin) (Hâl-i Razâ’at ve Zamân-i Sebâvetleri)*⁷¹
- 3) *(Seyyid-i Kâ’inât Efendimizin) (Şam Seferleri ve Teehhül Buyurdıkları)*⁷²
- 4) *(Mefhar-i Mevcûdât Efendimizin) (Risâlet ve Nübüvvetleri)*⁷³
- 5) *(Hâtimü'l-Enbiyâ Efendimizin) (Mu’cizât-ı ‘Azîmeleri)*⁷⁴

⁶⁵ Konu Tevrat’ta şu şekilde geçmektedir: “Rabb Tanrı Âdem’e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, Rabb Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapladı. Âdem’den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem’e getirdi. Âdem, ‘İşte benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir’ dedi.” Bkz.; Yaratılış, 2: 21-23.

⁶⁶ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 5.

⁶⁷ İdris ve İsa peygamberlerle ilgili olarak göğşe yükseltildikleri konusunda bkz.; Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 7, 38, 52. Tevrat ve İncillerle karşılaştırmak için bkz.; Yaratılış, 5: 24; Markos, 16: 19, 20; Luka, 24: 21; Yuhanna, 20: 17; Habercilerin İşleri, 1: 9-11; vd.

⁶⁸ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 4.

⁶⁹ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 40-64.

⁷⁰ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 40-46.

⁷¹ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 46-47.

⁷² Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 48-49.

⁷³ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 49-50.

⁷⁴ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 50-52.

6) (*Mi'râcü'n-Nebî 'Aleyhi's-Salâtü ve's-Selâm*)⁷⁵

7) (*Fahr-i 'Âlem Efendimizin Hicret-i Sa'âdetleri*)⁷⁶

8) (*Hicret'den Vefât'a Kadar İcmâl-i Ahvâl*)⁷⁷ şeklindedir.

Bu bölüm de vezinli bir şekilde kaleme alınmış olup, büyüklüğüne “*Sehl-i Mümteni*”⁷⁸ diyerek iltifatta bulunduğu Süleyman Dede merhumun “*Mevlid-i Şerif*”inden birçok alıntılar yapması nedeniyle onun kullandığı vezni kullanmıştır. Eserin bu bölümü, vezin olarak; “Fâ i lâ tün/Fâ i lâ tün/Fâ i lan” kalıbındadır.⁷⁹

Süleyman Çelebi'den yaptığı alıntıları;

“*Bursa'da bulunduğım sırada Hüdâvendigâr hâtibi Hâfız Dede merhûmdan edindiğim yazma bir nüsha-i kadîme ve sahîhadan nakl eyledim*”⁸⁰ diyerek açıklamış, aynı zamanda ortalıkta dolaşan birçok nüshanın; “*Süleymân Dede merhûmun matbû' olarak iyâde'i ihtirâmda dolaşan mevlid-i şerîf manzûmesinde galat-ı nâsih pek ziyâde olduğundan*”⁸¹ diyerek hatalı olduğunu belirtmiş ve bu nüshayı niçin tercih ettiğinin gerekçesini beyan etmiştir.

Burada iki önemli husus göze çarpmaktadır. İlki, Manastırlı Mehmet Rifat'ın, dönemin ilmî yaklaşımından etkilenerek alıntı yaptığı yerleri belirtmesi, bunu; “*...iktibâsıtdığım beyit ile mısra'ların etrafında birer mu'terize çevirdim*”⁸² diyerek tabir yerinde ise “akademik” bir bakış açısına sahip olduğunu bize göstermektedir. İkinci önemli nokta ise; yine yaşadığı dönemin revaçta olan eleştirel yaklaşımıyla hareket ederek hatalı nüshaları belirleyip, kendisine göre en doğru nüshadan alıntı yapmasıdır. Bunu yaparken de muhtemelen edebî yönünün kuvvetinden istifade ederek özellikle vezin konusunda tutarlı olmayanları tespit edebilmesidir. Yüz kırk mısradan oluşan “*Mevlid-i Muhammedî*” başlığı altındaki kısmın kırk altı mısrası Süleyman Çelebi'nin “*Mevlid-i Şerif*”inden alınmıştır. Aslında şiir ile meşgul olan kimselerin eserlerinde bu kadar ağırlıklı miktarda alıntılar yapması çok alışılmış bir durum değildir. Ancak Manastırlı Mehmet Rifat'ın diğer birçok eserlerinde de -özellikle Namık Kemal, Ahmet Mithat ve Rezaizade gibi isimlerden- birebir alıntılar yaptığını unutmazsak bu durum onun için çok tuhaf karşılanmamalıdır.

Bu başlıkta, Hz. Peygamber'in doğumundan önce başlayan onunla ilgili anlatımlar aktarılmıştır. Günümüz siyer âlimlerinin en çok tenkit ettiği rivayetler, maalesef Manastırlı tarafından da kullanılmıştır. Malum olduğu üzere daha

⁷⁵ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 52-57.

⁷⁶ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 57-59.

⁷⁷ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 59-64.

⁷⁸ *Sehl-i Mümteni*; “İlk bakışta söylenmesi kolay gibi görünen ama taklit edilmeye kalkıldığında benzeri meydana getirilemeyen eserler için kullanılan, gösterişten uzak bir üslup özelliğidir.” Kullanılacak dile, hâkimiyet bulunması halinde başarılıdır. Başka bir anlatımla; “*En derin fikirleri bile sade kelimelerle ifade edebilme sanatıdır.*” Süleyman Çelebi'nin “*Mevlid*”i buna örnek olduğu gibi M. Akif Ersoy, Yunus Emre, Mevlana, Necip Fazıl vb. şairler sehl-i mümteni sayılabilecek örnekler vermişlerdir.

⁷⁹ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 40.

⁸⁰ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 42.

⁸¹ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 42.

⁸² Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 41.

kâinat yaratılmadan Hz. Peygamber'in yaratıldığından başlayarak,⁸³ önce Hz. Âdem'in alında bir nur olarak belirmesi, akabinde Âdem peygamberin eşine, oradan Şit, İdris, Nuh, İbrahim, İsmail derken Abdülmuttalib'e ve Abdullah'a kadar bu nurun devam edip gelmesine,⁸⁴ Abdülmuttalib'in gördüğü rüyayı kâhinlere yorumlatmasından, onların; "sulbünden bir resul gelecek" demelerine,⁸⁵ Âmine hatunun gördüğü olağan üstü hallerden,⁸⁶ Hz. Peygamber'in doğumu üzere tüm yeryüzü ve gökyüzündekilerin bağışmaya başlamalarına,⁸⁷ Hz. Peygamber'in doğar doğmaz kaybolarak Kâbe'ye gitmesi ve önünde secdeye kapanmasından, başını göğe dikerek işaret parmağını kaldırıp dili ile bizzat tevhid kelimelerini söylemesine,⁸⁸ doğum gecesinde putların, putperestlerin yere yıkılmasından,⁸⁹ Kisra'nın saray eyvanlarının yıkılmasına,⁹⁰ ateşperestlerin ateşlerinin sönmesine,⁹¹ Sâve Gölü'nün sularının başka illeri basmasından,⁹² yaşanan olağanüstü haller nedeniyle kâhinlerin bu gece insanların en hayırlısının dünyaya geldiğini, artık dünyada şer namına bir şeyin kalmadığını söylemelerine⁹³ varıncaya kadar birçok tartışmalı rivayete yer vermiştir.⁹⁴ Elbette edebî alanda bazı abartılı anlatımların kullanılması, sevgi ve muhabbette his dünyasına hitap etmek adına bazı olağanüstü kalıplara yer verilmesi normal karşılanabilir. Ancak Hz. Peygamber gibi her hali örnek alınması gereken bir kimse hakkında aktarılan her bilginin son derece dikkatle seçilmesi gerekliliği de işin çok önemli başka bir boyutudur.

Bu başlıktan sonraki yedi başlıkta Hz. Peygamberin siyeri ile alakalı şu hususlara yer vermiştir;

⁸³ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 40.

⁸⁴ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 40-41.

⁸⁵ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 41.

⁸⁶ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 41-43.

⁸⁷ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 43.

⁸⁸ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 45.

⁸⁹ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 45.

⁹⁰ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 45.

⁹¹ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 46.

⁹² Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 46.

⁹³ Manastırlı, *Tuhfetü'l-İslâm*, s. 46.

⁹⁴ Bu tür rivayetlerin eleştirisi, sıhhat dereceleri ve ortaya çıkışlarının dinî, siyasi, ictimâî ve tarihî nedenleri hakkında derli toplu bilgiler almak üzere bazı çalışmalar için bkz.; Umerî, Ekrem Ziya, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-sahîha*, Mektebetü'l-Ulum ve Hikme, Medine, 1415; Topaloğlu, Bekir, "Âmine", *DİA.*, İstanbul, 1991, III/63-64; Boyacıoğlu, Ramazan, "Hz. Muhammed'in Vahiy Öncesi Dönemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 1, 2001, s. 5-22; Önkal, Ahmet "İslâm Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 3, 1992, s. 189-197; Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) -Özel Sayı-, Ankara, 2000, s. 33-66; "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu Bildirisi*, Ankara, 2003, s. 419-435; Ahatlı, Erdinç, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Değişim Yay., İstanbul, 2002; Azimli, Mehmet, "Olağanüstü Anlatımlar Arasında Hz. Peygamber'i Anlamak", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Çorum, 2007, s. 55-62; *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2010; Özdemir, Mehmet, "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdillâh", *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara 2007, s. 107-136; Kutlu, Sönmez, "Hz. Peygamberi Anlamada Tarihsel Muhammed ile Menkibevî Muhammed'i Birbirinden Ayırmanın Önemi", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Çorum, 2007, s. 33-46; Öz, Şaban, "Hz. Peygamber'in Siretiyle İlgili Mevzu Haberlerin Tarihi Değeri", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 1, 2007, s. 59-70; vd.

1. Babasının, Hz. Peygamber'in doğumundan önce vefat etmesi.
2. Bir müddet annesinin yanında kalmasının akabinde dört yıl sütanneye verilmesi.
3. Annesinin yanında kaldığı üç yılın sonunda annesinin vefat etmesi.
4. Bir yıl dedesinin yanında kalmasından sonra dedesinin vefat etmesi.
5. Amcası Ebu Talib'in yanına geçmesi.
6. Yaşanan kıtlıktan kurtulmak için bir pir-i faninin telkiniyle Hz. İbrahim soyundan olduğunu bildikleri Ebu Talib ve Hz. Peygamber'e müracaat edilmesi ve onların Kâbe'nin önünde yaptıkları özellikle Hz. Peygamber'in duası sonunda parmağını semaya doğru kaldırması, hemen o an yağmurun yağmaya başlaması.
7. On iki yaşında amcası ile beraber yaptığı Şam yolculuğu ve rahip Bahira olayı.
8. Yirmi yaşında Hz. Peygamber'in tüm Mekke halkı tarafından iffeti ile eminliği ile tanınır hale gelmesi.
9. Hatice validemiz adına Şam'a ticaret kervanı götürmesi ve dönüşte evlenmeleri.
10. Kırk yaşına geldiğinde peygamberliğin kendisine verilmesi.
11. Vahyin kesilmesi ve üç yıl sonra tekrar başlaması.
12. Tebliğin açıktan yapılması.
13. İlk Müslüman olanlar ve Hz. Ömer ile birlikte sayının kırka ulaşması.
14. Vahyin çoğalması.
15. Çeşitli mucizeleri (Gölgesinin yere düşmemesi, bir bulutun hayatının her anında onu takip etmesi, Kur'an-ı Kerim, ayın yarılması).
16. Miracı (Uzunca bir bölüm olmuştur, hatta bir Miraciye hüviyetindedir.)
17. Hicreti ve hicret yolculuğunda yaşadıkları.
18. Hicretten sonra Müslümanların sayılarının çoğalması.
19. Bedir, Uhud, Hendek savaşları ve Hayber'in fethi (Sadece isimleri verilmiştir.).
20. Civar beldelere elçiler gönderilmesi.
21. Hacca gitmesi (Bu işin, yedinci hicrî yılda olduğunu söylemektedir, aslında kast ettiği şey "Umretü'l-Kazâ"dır.)
22. Mûte ve diğer yerlere seriyyeler göndermesi.
23. Necid, Yemen ve Mekke'yi ele geçirmesi.
24. Hicrî onuncu yılda hac yapması.

25. Hac dönüşü hastalanması, Hz. Ebû Bekir’e namaz kıldırma emrini vermesi.

26. Vefatı ve cenaze namazının kılınması, tekfin ve defin edilmesi.

Görüldüğü üzere “*Siyer-i Muhammediyye*”yi oldukça özet bir şekilde vermiştir. Siyer kitaplarımızda önemine binaen teferruatıyla anlatılmış birçok rivayete yer vermemiştir.⁹⁵ Bu durum, muhtemelen çocuklara ezberlemeleri için hazırladığı bu eserin çok hacimli olmasını istememesinden kaynaklanmıştır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki çocukların ezberlemesi için hazırladığını söylediği ve özetleyerek aktardığı anlaşılabilir eserinde; ağırdal diyebileceğimiz bir dil kullanılması, aruz veznini kullanmış olması bu niyeti ile biraz çelişki oluşturmuştur. Zira kullandığı dil, bugün için oldukça ağır Arapça ve Farsça ağırlıklıdır. Belki o günün şartlarında çocukların bu dile vâkıf oldukları düşünülebilir. Ama yine de daha sade bir dil kullanması beklenebilirdi. Çünkü Tanzimat dönemi etkisi ile hazırlanmış olduğu diğer birçok eserinde, özellikle tiyatro, piyes ve hikâyelerinde kullandığı dil oldukça sade olmuştur. “*Tuhfetü'l-İslâm*”da böyle bir dil kullanmasının nedenini; dinî bir alanda, edebî bir eser verme hevesi ve bu alanda kendinden önceki örneklerin böylesi bir yol takip etmeleri olarak düşünebiliriz.

Sonuç

Müslümanlar nezdinde mümtaz bir yere sahip olan ve Kur’an’ın örnek alınması gerektiğini söylediği bir kimse olarak Hz. Peygamber’in hayatı, ilk andan itibaren hassasiyetle takip edilmiştir. Asr-ı Saâdet’ten itibaren titizlikle araştırılmaya, öğrenilmeye ve kayıt altına alınmaya başlanmıştır. Bu konuda zamanla nev’i şahsına münhasır Hadis, Meğâzî, Siyer, Şemâil vb. ilim dalları ortaya çıkmıştır. O günlerden günümüze kadar bu alanda hiç eksilmeyen, aksine gün be gün artan bir teveccüh söz konusu olmuştur. O’nun hayatının tüm yönleri ile ortaya konulmasını hedefleyen “Siyer” alanı da bu hususta en temel ilim dalı haline gelmiştir.

Türkler de “Siyer” alanını, diğer tüm Müslüman milletler gibi büyük bir ilgi ile takip etmiş, çeşitli katkılar sunmuşlardır. Müslüman Türk devletleri içerisinde ayrı bir öneme sahip olan Osmanlı Devleti döneminde de bu ilgi ve alanın devam ettiği görülmektedir. Ancak bu dönemde dinî ilimlerdeki diğer alanlarda olduğu gibi Siyer alanında da temelde Arapça ve Farsça ağırlıklı bir gelişim söz konusudur. Türkçe ve özgün eser verme işi oldukça zayıf kalmış, daha çok tercüme ve şerh geleneği üzerinden faaliyetler devam etmiştir. Kısmen farklı edebî türlerle yeni bazı katkılar sunulmuştur. Mevlid, Hilye, Hicretnâme, Şecere-i Nebî, Gazavatnâme, Mucizât, Naat-Münacât, Mîrâciye, Esmâ-i Nebî gibi türler daha çok kaleme alınmıştır.

Bu konuda diğer önemli bir husus da yapılan bu çalışmalarda Tanzimat ve I. Meşrutiyet dönemlerine kadar herhangi bir eleştirel yaklaşımın sergilenme-

⁹⁵ Manastırlı Mehmet Rifat’ın, Hz. Peygamber’in siyeri ile ilgili yer vermediği bazı önemli hadiseler olarak şunlar zikredilebilir; Kâbe Hakemliği, Dâru’l-Erkam, Habeşistan’a hicret, Boykot yılları, Hüzün yılı, Akabe Biatleri, Hz. Peygamber’in diğer evlilikleri, Hudeybiye Antlaşması, Rıdvan Biati, Tebük Seferi vd.

mesidir. İlmî tetkik ve tahkikten ziyade birikimin sorgulanmaksızın işlenmesi durumu söz konusu olmuştur. Oysaki Hicrî I. asırdan itibaren İslâm nüfuz alanının genişlemesi ve çok farklı kültür ve medeniyet sahibi milletlerin beraberlerindeki bazı bakış açısı ve bilgilerle dinî ilimlere çeşitli hurafe bilgileri sokmaları durumu gerçekleşmişti. Tanzimat'tan itibaren gelişen eleştirel bakışı açısı birçok ilim dalında olduğu gibi Siyer alanında da yavaş yavaş kendini göstermeye başlamıştır. Böylece gerek Türkçe eser verme, gerekse önceki bilgilerin süzgeçten geçirilmesi gibi işlemlerde bir artma yaşanmıştır. Elbette yüzyılların birikimi ve ağır basan bir geleneksel yapıyı bir anda bırakmak mümkün olmadığından bu yeni hareket içerisinde de önceki yaklaşımların eseri olan bazı anlatımlar kısmen varlığını devam ettirmiştir. Bunun en tipik örneğini Manastırlı Mehmet Rifat'ın "*Tuhfetü'l-İslâm*" eserinde görmek mümkündür. O, eserinde Türkçeyi kullanmış, eleştirel bir yaklaşımla bazı rivayetlere ve bazı bakış açılarına yer vermemiştir. Ancak kullandığı dil tamamen öz Türkçe olamamış, Arapça ve Farsça ağırlıklı kalmış, tartışmalı diğer bazı rivayetleri ise kullanmaktan geri durmamıştır.

Kaynaklar

- » Ahatlı, Erdinç, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Değişim Yay., İstanbul, 2002.
- » Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet I-XII*, 2. baskı, Matbaayı Osmaniye, İstanbul, 1309.
- » -*Maruzat*, Haz.: Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yay., İstanbul, 1980.
- » Akyüz, Kenan, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*, İnkılap Kitabevi, byy., 1990.
- » And, Metin, *Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu 1839-1908*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara, 1972.
- » Aşar, Ziya, "Gölge Avıyla Boşalan Bir Sadak: Mahallileşme", *Turkish Studies* (Edebiyatımızda Mahallileşme ve Türkî-i Basit Özel Sayısı), Volume: 4/5, 2009.
- » Ayhan, Halis-Maviş, Hakkı, "Darüşşafaka", *DİA*, İstanbul, 1994.
- » Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2010.
- » -"Olağanüstü Anlatımlar Arasında Hz. Peygamber'i Anlamak", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Çorum, 2007, s. 55-62.
- » Beygu, Abdurrahim Şerif, *Erzurum Tarihi-Anıtları-Kitabeleri*, İstanbul, 1936.
- » Banarlı, N. Sami, *Resimli Türk Edebiyat Tarihi I-II*, MEB. Yay., İstanbul, 1983.
- » Bilsel, Cemil, *Tanzimat'ın Haricî Siyaseti*, Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.
- » Birand, Kamuran, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'a Tesirleri*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1976.
- » Bolay, Süleyman Hayri, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Düşünce Tarihi", *Türkler*, Yeni Türkiye Yay., Ankara: XIV/515-566.
- » Boyacıoğlu, Ramazan, "Hz. Muhammed'in Vahiy Öncesi Dönemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 1, 2001, s. 5-22.
- » Bozdoğan, Ahmet, *Manastırlı Mehmet Rifat ve Eserleri Üzerine Bir İnceleme*, H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2001.
- » Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, Dimeşk, 1992.
- » Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, Âmire Matbaası, İstanbul, 1333-42.
- » Celal Nuri, *Hatemü'l-Enbiyâ*, Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, İstanbul, 1332.
- » Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh, I-VI*, Daru'l-İlm, Beyrut, 1987.
- » Ceyhan, Âdem, "Manastırlı Mehmet Rifat Bey'in Matlûbu Külli Tâlib Tercümesi", *CBÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt:10, Sayı:1, Yıl: 2012, ss. 57-71.
- » Çakır, Coşkun, "Bir Reform Hareketi Olarak Tanzimat: Hazırlanması, İlanı, Tepkiler ve Uygulanması", *Türkler*, Yeni Türkiye Yay., Ankara, 2002, XIV/698-715.
- » Daîrî, Mustafa, *Kitab-ı siyer-i nebi, I-III*, Haz.: M. Faruk Gürtunca, Ülkü Yay., İstanbul, 1963.
- » -*Siyer-i Nebi, I-II*, Haz.: Selman Yılmaz, Darulhadis Yay., İstanbul, 2004.
- » *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Hakkı Dursun Yıldız vd., Çağ Yay., İstanbul, 1989.

- » EbûDavûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Hıms, 1969.
- » Ebûzziya Tefkîk, *Yeni Osmanlılar Tarihi I-II*, Kervan Yay., İstanbul, 1973.
- » Egüz, Esra, *Erzurumlu Mustafa Darîr'in Sîretü'n-Nebî'sindeki Türkçe Manzumeler: İnceleme-Metin-Cilt I*, İÜ. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2013.
- » Engelhardt, E., *Türkiye ve Tanzimat (Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i Islahatı, 1826-1882)*, çev.: Ali Reşad, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul, 1328.
- » Eren, A. Cevad, "Tanzimat", *MEB. İA.*, Eskişehir, 1997.
- » Erkan, Mustafa, "Darîr", *DİA.*, İstanbul, 1993.
- » "Sîretü'n-Nebî", *DİA.*, İstanbul, 2009.
- » Erşahin, Seyfettin, "Osmanlı Toplumunun Hz. Muhammed Hakkındaki Bilgi Kaynakları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, Cilt: XVIII, Sayı: 3, Yıl: 2005.
- » Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergî*, Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) -Özel Sayı-, Ankara, 2000, s. 33-66.
- » "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu Bildirisi*, Ankara, 2003, s. 419-435.
- » Fîrûzâbâdî, Mecduddin Ebu Tahir Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, Müessesetü'r-Risâle, 8. Baskı, Beyrut, 2005.
- » Gökbilgin, Tayyib, "Tanzimat Hareketinin Osmanlı Müesseselerine ve Teşkilatına Etkileri", *Bellekten*, TTK Yay., Ankara, 1967, XXXI/121, 93-111.
- » Göksoy, İsmail Hakkı, vd., *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet'e Katkıları Sempozyumu (Intrenational Symposium The Contribution of Turkish World to Islam)*, Sempozyum Kitabı, SDÜ. İlahiyat Fak. Yay., No: 20, Isparta, 2007.
- » Gül, Muammer, *Ortaçağ Avrupa Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2009.
- » Güler, Kadir-Özkan, Seçkin, "Kütahyalı Hasan Bedreddin Paşa ve Tiyatroları Üzerine Bazı Mülahazalar", *JASS*, Volume: 5, Issue: 3, 2012, p. 75-89.
- » Günaltay, Şemsettin, *İslâm Tarihinin Kaynakları (Tarih ve Müverrihler)*, Haz.: Yüksel Kanar, Endülüs Yay., İstanbul, 1991.
- » Halil Rüşdü, *1877-1878 Osmanlı-Rus Seferinde Osmanlı Kumandanları*, Haz.: Emre Gök, DBY Yay., İstanbul, 2017.
- » Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihi-İlk Dönem*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2006.
- » <https://www.darussafaka.org/hakkimizda/cemiyet/tarihce>, (et. 04.11.2017/15:40).
- » İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkrim, *Lisânü'l-Arab*, Kahire. trz.
- » İnal, İbnülemin Mahmud Kemal, Kemal, *Son Asır Türk Şairleri I-XII*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970.
- » İzmirlî İsmail Hakkı, *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*, Haz.: İsmail Hakkı Uca, Esra Yay., İstanbul, 1996.
- » Kahraman, Âlim, "Manastırlı Mehmet Rifat", *DİA.*, Ankara, 2003.
- » Kalın, İbrahim, *İslâm ve Batı*, İSAM Yay., İstanbul, 2015.
- » Kaplan, Yıldırım, "İlk Türkçe Siyer Kitabı (Sîretü'n-Nebî)", *Diyanet Dergisi*, Sayı: 202, Ekim 2007, s. 62 vd.; Ayrıca aynı makale için bkz.; <http://www.sonpeygamber.info>, (et.19.04.2017/12:15).
- » Karahan, Leyla, *Erzurumlu Darîr*, MEB. Yay., İstanbul, 1995.
- » Karakoç, Sezai, *Edebiyat Yazıları 1*, Diriliş Yay., İstanbul, 1977.
- » Koca, Salim, *Anadolu Türk Beylikleri Tarihi*, Berikan Yay., 2. Baskı, Ankara, 2013.
- » Kocatürk, Vasfî Mahir, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Edebiyat Yay., Ankara, 1970.
- » Konyalı, İ. Hakkı, "Mucize Kitap", *Tarih Hazinesi*, II/16, İstanbul, 1952.
- » Koray, Enver, *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Sürecinde Tanzimat*, M.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1991.
- » Köprülü, M. Fuat, "Ortazaman Türk Hukukî Müesseseleri", II. Türk Tarih Kongresi, İstanbul, 1937.
- » -*Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken Yay., İstanbul, 1982.
- » Kutlu, Sönmez, "Hz. Peygamberi Anlamada Tarihsel Muhammed İle Menkıbevi Muhammed'i Birbirinden Ayırmanın Önemi", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Çorum, 2007, s. 33-46.
- » Küçük, Cevdet, "II. Abdülhamid", *DİA.*, İstanbul, 1988.
- » Levend, Ağâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi, Cilt: 1*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1998.
- » Manastırlı Mehmet Rifat, *Tuhfetü'l-İslâm (Manzum Olarak; İlm-i Hal-Kisas-ı Enbiyâ ve Siyer-i Muhammediyye'den İbarett Üç Kitaptan Mürekkebirdir)*, Suriye Vilâyeti Maârif Meclisi Matbaası, Dimişk-Şam, 1308 (1890).

- » -*Tuhfetü'l-İslâm*, Der-Saadet Cemal Efendi Matbaası, İstanbul, 1315 (1899).
- » -93 *Harbi Faciası*, Haz.: Tahsin Yıldırım, DBY Yay., İstanbul, 2010.
- » Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi*, İstanbul, 2002.
- » *Mu'cemu'l-vasîit*, İbrahim Mustafa vd., Daru'd-Davet, Kahire, trz.,
- » Mütercim Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul, 1305.
- » Nesâî, Ebu Abdurrahman b. Şuayb, *es-Sünen*, Mısır, 1964.
- » Önkal, Ahmet "İslâm Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 3, 1992, s. 189-197.
- » Öz, Şaban, "Hz. Peygamber'in Siretiyle İlgili Mevzu Haberlerin Tarihi Değeri", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 1, 2007, s. 59-70.
- » Özcan, Halil, *93 Harbi Aziziye Şahlanışı*, Aziziye Belediyesi Kültür Serisi Yay., Erzurum, 2014.
- » Özdemir, Mehmet, "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdullah", *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara 2007, s. 107-136.
- » Özfırat, Bayram, "Türk Edebiyatının Manzum İlk Siyeri: Veli'nin Siretü'n-Nebî'si", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 12, İstanbul, 2014.
- » Parlatur, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yay., Ankara, 2012.
- » Râğîb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk.:Safvân Adnan Dâvudî, Dâru'l-Kalem/ed-Dâru's-Sâmiyye, Beyrut, 1992.
- » Sevük, İsmail Habib, *Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1340.
- » Söylemez, M. Mahfuz, "Hz. Peygamber ve Dönemi ile İlgili Türkçe Yazılmış veya Türkçeye Aktarılmış Olan Eserler ile İlgili Bibliyografya Denemesi", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Bahar 2006, s. 259-279.
- » Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemu'l-evsat I-XI*, Riyad, 1985.
- » Tanpınar, Ahmet Hamdi, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1988.
- » *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, TTK. Yay., Ankara, 1989.
- » Tergip, Ayhan, "Siyer Yazıcılığı ve Türklerin Siyer İlmine Katkıları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)*, Cilt: 3, Sayı: 15, Volume: 3, Issue: 15, Klâsik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı -Prof. Dr. Turgut Karabey Armağanı-, 2010, s. 221-232.
- » Terzi, Mustafa Zeki, *İlk Siyer Meğazi Yazarları ve Eserleri*, Samsun, 1990.
- » Tevetoğlu, Fethi, *Süleyman Paşa*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1988.
- » Todorov, Tzvetan, *Poetikaya Giriş*, çev.: İsmail Kaya, Metis Yay., İstanbul, 2001.
- » Topaloğlu, Bekir, "Âmine", *DİA.*, İstanbul, 1991.
- » Tökel, Dursun Ali, "Türk Cihan Hâkimiyeti İdealinin ve Sosyal Hayatın Önemli Bir Vesikası Olarak Kasideler", *Millî Eğitim Bakanlığı, Eğitim ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar, 2005, sayı: 166, s. 8-32.
- » Umerî, Ekrem Ziya, *es-Sîretü'n-nebevîyyetü's-sahîha*, Mektebetü'l-Ulum ve Hikme, Medine, 1415.
- » Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi*, TTK. Yay., Ankara, 1967.
- » "Eretna", *MEB.İA.*, Eskişehir, 1997, IV/309-310.
- » *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devleti*, TTK. Yay., Ankara, 2011.
- » Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul, 2001.
- » Vida, G. LéviDella, "Sire", *MEB.İA.*, Eskişehir, 1997.
- » Wellek, R.-A. Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, çev.: Uysal, Ahmet Edip Uysal, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1983.
- » Yazıcıoğlu Mehmet, *Muhammediye I*, Haz.: Amil Çelebioğlu, MEB. Yay., İstanbul, 1996.
- » Yıldız, Hakkı Dursun, vd., *Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal*, Marmara Üniversitesi Yay., Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul, 1988.
- » -150. Yılında Tanzimat, TTK. Yay., Ankara, 1992.
- » Yinanç, Mükrimin Halil, *Tanzimat'tan Meşrutiyet'e Kadar Bizde Tarihçilik*, Tanzimat I, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.

YEMEN'DE BİR OSMANLI-ARAP ŞEHİRİ: SAN'A

Yrd.Doç.Dr. Yasemin BARLAK
Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZ

Arap Yarımadası'nın güneydoğusunda yer alan, Romalıların "Arabia Felix" (Talihli Arabistan), Arapların ise "el-Yemen es-Saïd" (Mutlu Yemen) adını verdikleri Yemen, çok eski devirlere kadar uzanan tarihi ile ün kazanmış bir coğrafyanın adıdır. Bir kısım rivayetlere göre, Kur'an'da özellikle mamurluğu ile tanıtılan ve "Ülkeler içinde benzeri yaratılmamış, sütunlar sahibi İrem" olarak ifade edilen meşhur İrem şehrinin bu bölgede bulunduğu belirtilmektedir. Mainliler, Sebeliler ve Himyerîler gibi büyük medeniyetlere ev sahipliği yapan bölgenin, geçmişten gelen köklü kültürünü ve tarihî yapılarını bu güne kadar canlı bir şekilde ayakta tutmayı başaran San'a şehri, günümüz dünyası için orijinal kalmış örnek şehirlerden biridir. Denizden yaklaşık 2200 metre yükseklikte bulunan ve tarihteki ilk apartmanlara sahip şehir olarak ifade edilen San'a, günümüze kadar ulaşan özgün mimarisi ile görenlere hayranlık veren bir tarih şehri olma özelliği taşımaktadır. Yemen'in Osmanlı hâkimiyetine girmesinden sonra vilayet merkezi olarak kullanılan San'a, mimari yapıları ve zengin kültürü ile yüzlerce yıllık Yemen'deki Osmanlı idaresinin izlerini üzerinde barındırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: San'a Tarihi, Yemen'de Türkler, San'a'da Osmanlı Eserleri, Tarihi Şehirler, San'a

ABSTRACT

An Ottoman-Arab City In Yemen: Sana'a

Yemen, which is in the Southeast of the Arabian Peninsula, named as "Arabia Felix" by the Romans and "al-Yemen es-Saïd" (Happy Yemen) by the Arabs, is the name of a geography that has gained fame with its history dates back to the Ancient times. According to some reports, it has been stated that the famed Irem heaven city, which is introduced in the Qur'an with its prosperity and expressed as "Irem is unprecedented that has not been created among the countries, has pillars" is in this region. Sana'a is one of the original cities for our age/today's world which hosted the great civilizations such as Ma'in, Saba and Hamyar and has achieved to survive the historical places and deep-rooted culture from the past till the present day. Sana'a, which is located at an altitude of approximately 2200 meters from the sea and has the first apartment buildings in the history, is a historic city that is admired by those who see it, due to its unique architectural structure. Sana'a which was used as the centres of the province aftermath of fall under the Ottoman domination of Yemen, bears the traces of the architectural structures and rich culture and the centuries-old Ottoman administration in Yemen.

Keywords: History of Sana'a, Turks in Yemen, Ottoman Works of Art in Sana'a, Historical Cities, Sana'a

Giriş

Kızıldeniz'den 170 kilometre içeride, 2200 metre yükseklikte, Serat (Servât), Nukum, Ayban dağları ve Nahdeyn tepeleri ile çevrili bir alanda yerleşik bulunan tarihî San'a şehri,¹ rivayetlere göre Nuh'un oğlu Sam tarafından kurulmuştur. Sam, şehri önce ez-Zebr denilen yere kurmayı düşünmüş, daha sonra bugünkü konumuna yerleştirmiştir.² Sam'in dördüncü kuşaktan oğlu Yaktan'ın Ezâl ve Eymen adlarında iki oğlu vardır. Bugünkü San'a şehrine, ilk olarak Ezal adı verilmiş, Ezal'in San'a isimli oğluna nispetle şehrin adı sonradan San'a olarak değişmiştir. Genel olarak bölgenin ismi ise Eymen adı ile anılmıştır. Yemen ismi de buradan gelmektedir.³ Diğer bir rivayete göre Ezal adıyla bilinen şehir, sanayide kullanılan ve nadir bulunan ticarî malların buradan çıkması sebebiyle ya da sanat merkezi anlamıyla ilişkili olarak "San'a" ismi ile tanınmıştır.⁴ Serat (Servât) sıradağlarının ortasında, Nukum Dağı'nın eteklerindeki bu şehir, yüksekliği sebebiyle Yemen sıcaklarını hissettirmemektedir. Ekvatora yakınlığı sebebiyle bölgede gece ve gündüz neredeyse eşit uzunluktadır ve şehir her mevsim baharı anımsatan bir iklime sahiptir.⁵ Meşhur İrem'in sahibi Ad kavminin bu bölgede yaşadığı göz önüne alındığında,⁶ San'a'nın tarihî yapılarında görülen dikkat çekici mimari özelliklerin bu dönemlerden gelen ve Main,⁷ Sebe⁸ ve Himyerîler⁹ ile devam eden bir medeniyetin ürünü olduğu düşünülebilir. San'a şehri, bölgede taşıdığı özel değeri sebebiyle Tâcü'l-Yemen, Kürsiyyü'l-Yemen, Ümmü'l-bilâd (şehirlerin anası) olarak da isimlendirilmiştir.¹⁰

San'a'nın en dikkat çekici özelliklerinden biri şehrin etrafının surlarla çevrili olmasıdır. Alt kısımları bazalt taşları ile üst katları ise kâğırdan yapılmış olan çok katlı haneleri, birbiriyle ahenk içerisindeki süslemeleri ile dikkat çekmektedir.¹¹ Camileri, kışalaları, resmi binaları ve hastanesi ile muhteşem Osmanlı mi-

¹ Bilge, Mustafa L., "San'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2009, XXXVI, 88.

² Yemen Salnamesi, Muharriri: Hamid Vehbi, İkinci Defa, h. 1299 (1881/1882), s. 59-60.

³ Bkz. Râzi, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdullah Muhammed, *Târîhu Medîneti San'a*, thk. Hüseyin b. Abdullah el-Umrî, Dâru'l-Fikr, III. bs. Beyrut 1409/1989, s. 70.

⁴ Yemen Salnamesi, Muharriri: Hamid Vehbi, h. 1298, s. 66; Ahmed Raşid, *Târîh-i Yemen ve San'a*, ty. yy. II, 330-331, İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi ve Bitkisel Coğrafyası*, Pan Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 46; Ehiloğlu San'a'yı "Bütün Yemen tarihinin yarı hissesine sahip sayılacak kadar ehemmiyetli bir şehir..." olarak tanıtmaktadır. Ehiloğlu, Zeki, *Yemende Türkler*, Kardeş Matbaası, yy. ty. s. 55.

⁵ Ehiloğlu, *Yemende Türkler*, s. 55; San'a'da ilkbahar; Ocak, Şubat, Mart aylarını, yaz; Nisan, Mayıs, Haziran aylarını, sonbahar; Ağustos, Eylül, Ekim aylarını, kış ise Kasım ve Aralık ayları ile Ocak ayının yarısına kadarlık dönemi içine almaktadır. Yaz mevsiminde sıcaklık en fazla 25-27 dereceyi bulmakta, en soğuk kış döneminde gündüz sıcaklığı 15-16 dereceye kadar çıkabilmektedir. İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 47.

⁶ Nüveyrî şehrin San'a yakınlarında kurulduğunu belirtmektedir. Nüveyrî, Şihabüddin Ahmed bin Abdülvehhab, *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, thk. Müfid Kumeyha, Dâru'l-Kütübü'l-İlimiyye, Beyrut 2004, XIII, 58-60; Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvud, *Ahbârü't-Tivâl*, thk. Abdü'l-Mun'im Âmir, Dâru'l-Haya, Kahire 1960, s. 3-7. Sarıkçioğlu, yeni arkeolojik verilerin, İrem'in eski Edon bölgesinde; Lut gölünün Güney Batısında bulunduğuna işaret ettiğini belirtmektedir. Bkz. Sarıkçioğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, V. bs. Isparta 2004, s. 63.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin eş-Şeyh, *el-Arab Kable'l-İslam*, Dâru'l-Ma'rife, İskenderiye 1993, s. 75-78.

⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin eş-Şeyh, *el-Arab Kable'l-İslam*, s. 89-116.

⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin eş-Şeyh, *el-Arab Kable'l-İslam*, s. 510-529.

¹⁰ İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 46; Ehiloğlu, *Yemende Türkler*, s. 55.

¹¹ İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 48-49.

marisi ise şehre ayrı bir hava katmıştır.¹² Tüm bu tarihî dokuları ile geçmişinde ne kadar köklü bir medeniyete sahipse, günümüzde bir o kadar modernlikten uzak kalmış olan bu şehir ve şehrin mutaassıp ve mağrur insanları için tarihin hangi döneminde yaşadıklarını ifade etmek oldukça zor görünmektedir. 1984 yılında kentin “Eski San'a” olarak ifade edilen kısmı Birleşmiş Milletler tarafından Dünya Miras Listesi'ne dâhil edilmiş, 2004 yılında ise şehir, Arap Kültür Başkenti olarak seçilmiştir.¹³ Biz bu makalemizde coğrafi konumu, mimarisi ve kültürel yapısı ile Osmanlı hâkimiyetinin son dönemi olan XX. yüzyılın başlarında San'a'yı inceleyerek, şehir üzerindeki Osmanlı etkisini değerlendirmeye çalışacağız.

I. Osmanlı Dönemine Kadar San'a

Doğu Afrika ve Hindistan'ın denizaşırı komşusu olan Güney Arabistan, kara yolu ile Akdeniz'e kadar ulaşan ticarî hareketliliğin kavşak noktasında bulunması sebebiyle, yer yer coğrafi yapısının ve ikliminin insan yaşamına kattığı zorluklara rağmen dünyanın en eski medeniyet merkezlerinden biri olmuştur. Sadece Güney Arabistan'ın değil, Arap Yarımadası'nın bilinen en eski yerleşim bölgeleri arasında yer alan San'a; Çin ve Hindistan'dan deniz yolu ile getirilen malların Akdeniz'e taşınmasında ticarî bir merkez görevi yapmıştır. Nitekim şehir, M.Ö. 750 ile M.Ö. 115 yılları arasında hüküm süren Sebe Devleti'nin başlıca şehirleri arasında iken, Sebe Hükümdarlığı'nın ikinci devresinde başkent haline gelmiştir. Sebeliler, Güney Arabistan'da kurulan devletlerin en seçkin olanıdır. Bir mühendislik harikası olarak kabul edilen Meşhur Mağrib Su Seddi'ni onlar yapmıştır. Ticarî hayattaki başarılarının yanında teknik alanda ve imar faaliyetlerinde de oldukça iyi düzeyde oldukları ifade edilmektedir.¹⁴ Daha önce aynı bölgede kurulan Main Devleti ise birçok yönü ile Sebelilerin sahip olduğu kültür ve medeniyetin temelini oluşturmuştur.¹⁵

M.Ö. 115 yılında kurulan Himyerîler, aynı kültür ve medeniyetin taşıyıcısı olmakla birlikte sonraki devirlere adını daha güçlü şekilde duyurmuştur. Savaşçı bir millet olan Himyerîler, bedevi akınlarına karşı tahkim edilmiş saraylar yapmışlardır. Bu devirde Yemen “Kaleler Ülkesi” olarak tanınmaktaydı. Bunların en meşhuru San'a'da yapılmıştı. “Ğumdan Kalesi” adı ile anılan kale, her biri on zira (dirsek) yüksekliğinde olmak üzere toplam yedi katlıydı. Bu kale, tarihte bilinen ilk gökdelen bina olma özelliğine sahiptir. Yapıldığı dönemde, kalenin en üst katında granit, porfir ve mermerden oluşan hükümdarın sarayı yer almaktaydı. Sarayın tavanı ise yekpare şeffaf bir taştan oluşuyordu. Öyle ki yukarı bakan kimse gökyüzünü rahatlıkla görebiliyordu. Dört cephesi farklı renkli taşlarla örülüş olan kalenin her köşesinde yer alan bakır aslan heykelleri, rüzgâr estikçe kükreme sesi çıkarıyordu. Yirmi büyük salondan oluşan bina, geceleri kandiller-

¹² Serjeant, R. B. *İslâm Şehri*, Çev: Elif Topçugil, İz Yayınları, II. bs. İstanbul 1997, s. 200-203.

¹³ Özey, Ramazan, *Dünya Denkleminde Ortadoğu Coğrafyası*, Aktif Yayınevi, Genişletilmiş IV. bs. İstanbul 2009, s. 286.

¹⁴ Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev: Salih Tuğ, İFAV Yayınları, İstanbul 2011, s. 85-92; Bilge, “San'a”, *DiA*, XXXVI, 88; Sebe ve Main Devleti hakkında bilgi için bkz. Zeydan, Corci, *el-Arab Kable'l-İslam*, Matbaatü Hilal, II. bs. Mısır 1922, I, 111-120.

¹⁵ Çağatay, Neş'et, “Samiler-araplar ve Güney arabistan Devletleri” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, Sayı: III-IV, 1955, s. 52.

le aydınlatılıyordu. Bu muhteşem bina Müslümanların üçüncü halifesi Hz. Osman dönemine kadar ayakta kalmıştır.¹⁶ Erkek tanrı olarak Ay'a, dişi tanrıça olarak ise Güneş'e tapan Güney Arabistanlılarda heykelcilik mimari kadar gelişmemişti. Oysaki bu bölge insanları yapı yapmada, taş kesmede, set ve kasır inşasında çok maharetliydi. Binaları süslemede ise yazıtlar, hayvan resimleri ve ağaç yaprakları şeklinde oymalarla taş işçiliğinin güzel örneklerini sergilemekteydiler. Geriye bıraktıkları kale, şehir, tapınak, su havuzları vs. eserler, onların yapı tekniğinde ulaştıkları seviyeyi yansıtmaktadır.¹⁷

Yemen, 525 yılında Habeşlilerin kontrolüne girdi.¹⁸ San'a başkent oldu. Yemen Valisi Ebrehe mutaassıp bir Hristiyan'dı. Yemen'de dini yaymak ve ticari hareketliliği buraya kaydırmak için San'a'da Kulleys adıyla görkemli bir kilise yaptırdı. Böylece Arabistan'ın din ve ticaret merkezi San'a olacaktı. Binanın dekorasyonu için Bizans'tan mermer ve mozaik ustaları getirtti.¹⁹ İbn Hişam'da bu kilise için Ruhâm denilen kıymetli bir taş türü ile altın nakışlı taşlar ve hatta Belkis'in sarayından süslemeler nakledildiği belirtilmektedir.²⁰ Bizans İmparatoru, ustalarla birlikte bölgedeki dini hayatı şekillendirmesi için bir de papaz gönderdi. Bu papazın hazırladığı yirmi üç maddelik kanun derhal yürürlüğe konuldu. Ebrehe, Arapları Kâbe yerine bu kiliseye yönlendirebilmek için farklı bölgelere davetçiler gönderdi. Ancak sonuç düşündüğü gibi olmadı. Araplar bu kiliseye yönelmediler.²¹ Bu defa Ebrehe Kâbe'yi yıkma girişiminde bulundu. Ancak hareketi başarıya ulaşamadı.²² San'a'nın meşhur camisi Camiu'l-Kebîr'in bu tapınağın yerine yapıldığı belirtilmektedir.²³ Bazı rivayetlere göre ise tapınağın kalıntıları günümüze kadar ulaşmıştır.²⁴

Himyeri hanedanının soyundan gelen Seyf b. Zî Yezen'in Yemen'i Habeşistan idaresinden kurtarmak için Sasanîlerden yardım alması üzerine, 575 yılında Yemen'e Sasânîler hâkim oldular.²⁵ 628 yılında İslam'ı kabul eden Sâsânîlerin Yemen Valisi Bâzân ile birlikte San'a, ardından tedrici olarak Yemen'in diğer bölgeleri İslam topraklarına dâhil oldu.²⁶ Henüz Hz. Peygamber hayattayken bu bölgede peygamberlik iddiasında bulunan Esved'ül-Ansî, San'a'yı ele geçirerek hükümlük kurmak istemişse de hareketi kısa sürede engellendi.²⁷ Dört halife dönemi ve Emevî iktidarı boyunca bölgede bu tür bir problem yaşanmadı. Yemen, bir tanesi San'a olmak üzere üç ayrı vilayete ayrıldı.²⁸ Abbasiler döne-

¹⁶ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, s. 95; Çağatay, "Samîler-araplar ve Güney arabistan Devletleri", s. 65.

¹⁷ Çağatay, "Samîler-araplar ve Güney arabistan Devletleri", s. 65-66.

¹⁸ Fayda, Mustafa, *İslâmîyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, AÜİFY, Ankara 1982, s. 9.

¹⁹ Kazancı, Ahmet Lütfi, "Ebrehe", *DİA*, 1994, X, 79; Fayda, Mustafa, "Fil Vak'ası", *DİA*, 1996, XIII, 70.

²⁰ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, III. bs. Beyrut 1410/1990, I, 58.

²¹ Kazancı, "Ebrehe", *DİA*, X, 79; Fayda, "Fil Vak'ası", *DİA*, XIII, 70.

²² Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, s. 102.

²³ Fayda, "Fil Vak'ası" *DİA*, XIII, 70.

²⁴ Bkz. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, s. 102.

²⁵ Bkz. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, s. 106.

²⁶ Fayda, *İslâmîyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, s. 66-72.

²⁷ Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, II, İlmî Müşavir ve Redaktör: Hakkı Dursun Yıldız, Kom-bassan Yayınları, Konya 1994, s. 42

²⁸ Yavuz, Hulûsi, *Kâbe ve Haremeyn İçin Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti (1517-1571)*, Serbest Mat-
→→

minde merkezî otoritenin zayıflamaya başlaması ile birlikte Zeydîlik²⁹ Yemen’de yayılma gösterdi.³⁰ Bu dönemde Sünnîler Zebid ve Tihâme’de toplanırken San’a Zeydîlerin merkezi haline geldi.³¹ Abbasî Halifesi Me’mun’un 820 yılında Zebid’e vali olarak gönderdiği Ziyad b. Ebih’in neslinden Muhammed, San’a’yı da içine alan geniş bir bölgede Ziyadî hanedanlığını kurdu. Ancak zaman içerisinde San’a ve Sa’de Zeydîleri yönetime isyan ettiler. Himyerî sülalesinden gelen Ya’furîler San’a’yı merkez edinerek kendi hanedanlıklarını kurdular. 800’lü yılların sonunda San’a ve Zebid’de aşırı Şii görüşlere sahip olan İsmailîler ortaya çıktı. Aynı dönemlerde ilk Zeydî imam el-Hâdî Yahya Yemen’e gelerek Zeydî hükümetinin temellerini atmış oldu. Fatımî, Eyyubî, Resûlî ve Tahirî hanedanlıklarının ardından Memlûk idaresine geçen Yemen, 1517 yılında Osmanlı idaresi altına girdi.³²

İslam’dan sonra Yemen’de hüküm süren devletler içerisinde toplumun sosyal ve kültürel açıdan gelişmesinde en etkili idarenin Resûlîler zamanında gerçekleştiği belirtilmektedir. Merkez teşkilâtını oldukça sistemli bir şekilde oluşturan Resûlîler, toplum hizmetlerinin yanı sıra, ilim ve sanata önem vermişlerdir. San’a ise merkez olarak Zebid’i tercih eden Resûlîlerin ardından hükümdarlık kuran ve onların yönetim sistemini devam ettiren Tahirîler döneminde bu hizmetlerden nasibini alabilmiştir. Tahirîler San’a’da amme hizmetleri gerçekleştirdiler. Daha önce bölgede hüküm sürmüş olan Eyyubîler ise zirai faaliyetlere, dolayısı ile sulamaya büyük önem vermişler ve Avrupa devletleri ile ticari ilişkileri geliştirmişlerdir.³³ San’a surlarının büyük bir kısmı Eyyubîler döneminin girişken devlet adamları sayesinde inşa edilmiştir.³⁴ Görüldüğü gibi bölgede siyasî, dinî ve kültürel açıdan sürekli yaşanan hareketlilik, şehrin yer yer tahrip olmasına sebep olurken, bir yandan da yerleşik kültürün üzerine farklı kültürlerin etkisini eklemiştir.³⁵

II. Coğrafi Konumun ve Doğal Zenginliklerin Şehre Katkısı

Serjeant, San’a’nın neden özel bir şehir olduğunu aşağıdaki ifadeleri ile dile getirmektedir: “San’a’nın neden eşsiz bir şehir olduğu sorulsa insanın aklına hemen görkemli evleri, İslam âlemindeki diğerlerinden öylesine farklı olan camileri ve ortaçağdan kalma bir düzenin mükemmel bir şekilde işlediği pazarları geliyor. Fakat San’a’yı çok özel bir şehir yapan şeyler yalnızca bunlar değil. maruz kaldığı tüm yıkım ve değişimlere rağmen, ne kadar mütevazı ve fakir görünürse görünse (görünsün) halen ayakta kalabilen yapılarının oluşturduğu o el

İ
S
T
E
M
30/2017

→ →

baası, İstanbul 1984, s. 28.

²⁹ Hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren kaynaklarda ismini duyuran Zeydîlik mezhebi Hz. Hüseyin’in torunu Zeyd b. Ali’ye dayandırılmakta, ancak itikadî görüşlerinin oluşum süreci ile ilgili net bilgiler bulunmamaktadır. Zeyd b. Ali ve taraftarları ile birlikte Hz. Ali torunlarının Emevî iktidarlarına başkaldırıları mezhebin doğuş sebebi olmuştur. İmamet anlayışı ile temayüz eden mezhep, bu açıdan siyasi bir misyon taşımaktadır. Gökalp, Yusuf, *Zeydîlik ve Yemen’de Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s. 65.

³⁰ 280/893 yılından itibaren bu bölgede faaliyet göstermeye başlayan Yahya b. Hüseyin vasıtasıyla gerçekleştiği belirtilmektedir. Gökalp, *Zeydîlik*, s. 119

³¹ Yavuz, *Yemen’de Osmanlı Hâkimiyeti*, s. 28.

³² Yavuz, *Yemen’de Osmanlı Hâkimiyeti*, s. 28-32.

³³ Yavuz, *Yemen’de Osmanlı Hâkimiyeti*, s. 28-32.

³⁴ İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 47-48.

³⁵ Yavuz, *Yemen’de Osmanlı Hâkimiyeti*, s. 27-47.

değmemiş görüntü San'a'yı farklı bir şehir kılıyor.”³⁶ İbrahim Abdüsselam Paşa ise 1906 yılında yayınladığı “Yemen Seyahatnamesi ve Bitkisel Coğrafyası” adlı çalışmasında San'a'yı tasvir ederken doğal güzelliklerinden söz etmekte: “San'a'nın bulunduğu yer dünyanın en güzel yerlerinden biri olup sürekli baharın gürlüğü'nün etkisiyle her zaman tazedir. Hele manzarası doyulur şeylerden değildir. Doğu ve batısındaki Sera'nın en yüksek dağları, eteklerinde latif vadileri, kuzey ve güneyine doğru geniş ovalar görülür ki, bu ovaları kısmen dere ve gayllerden akan sular sulamakta ve ihya etmektedir” diyerek şehri tanımlamaktadır.³⁷

San'a, kendine özgü mimari yapısının yanında oldukça verimli bir araziye sahip olması açısından da dikkat çekici bir şehirdir. Meyve ve sebzesi boldur. Üzüm, tatlı limon, ağaç kavunu, turunc, karpuz, incir, nar, erik, zerdali, elma, badem, kayısı, ceviz gibi birçok çeşit meyve ile sebze San'a'nın ılıman ikliminde yetişmektedir.³⁸ Kahve ve gat en önemli tarım ürünleri arasındadır. 1300 metreden itibaren kahve bahçeleri, 1400-2600 metreler arasında ise bir çeşit uyuşturucu olarak tüketilen gat ağaçları bölgeyi kuşatmaktadır. Gat, keyif verici bir özelliğe sahip olan bodur bir ağaç türüdür.³⁹

San'a, coğrafi konumu sebebiyle çok erken dönemlerden itibaren kuzey-güney istikametindeki ticaret güzergâhının önemli bir parçası oldu. Şehri tarih boyunca önemli kılan sebeplerin başında dokuma sanayisi ile birlikte bu özelliği gelmektedir. İslam'dan hemen önce Mekkeli Kureyşliler kışın Yemen'e, yazın ise Suriye'ye yılda iki defa ticaret kafillesi çıkarıyordu. İslamî dönemde ise bölgeden geçen altı ticaret güzergâhının en işlek olanı San'a'dan başlayarak Şam istikametine giden yoldu. Bu ticarî yolun bir kolu ise Mekke'ye ulaştıktan sonra Kızıldeniz kıyısından Akabe körfezi aracılığı ile Eyle'ye ve buradan Maan'a varıyordu.⁴⁰ San'a'lı tüccarlar; Şam, Hind okyanusu etrafına, Irak, Mısır, Faris çarşılarına gidiyorlardı. Kumaş ticaretinin yanı sıra gümüş ticareti de yapıyorlardı. Özellikle Irak ile ticaret çok gelişmişti. San'a'da kurulan Iraklılar çarşısı ve Iraklılar yolu adıyla bilinen yol, bölgeler arası iletişimin canlılığını yansıtmaktaydı.⁴¹

San'a yakınlarında yetişen ve safranın rengini andıran vers, erken dönemlerde kumaş boyamada kullanılmakta olan bir bitki türüdür. Güzel kokusu ile bilinen ve susamı andıran bu bitki, geçmişte yalnız kumaş boyamada değil saç ve sakal boyamada da kullanılmaktaydı. Hz. Peygamber'in zatülcenp hastalığına karşı bu bitkiyi tavsiye ettiği ifade edilmektedir.⁴² Ortaçağda Yemen'in dokumacılığa önemli bir katkısı vardı. Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik döneminde burde, yelek, şalvar, külah ve sarık gibi giysilerin üretim merkezi burasıydı. San'a'da çıkarılan yakut, X. yüzyılın en rağbet gören mücevherleri arasındaydı. Akik, yine aynı dönemlerde Yemen ile özdeşleşmiş bir taştı. En iyi cinsi

³⁶ Serjeant, *İslâm Şehri*, s. 210.

³⁷ İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 54.

³⁸ Yemen Salnamesi, Muharriri: Hamid Vehbi, Birinci Defa, h.1298 (1880/1881), s. 68.

³⁹ Özey, *Ortadoğu Coğrafyası*, s. 279-280.

⁴⁰ Utku, Nihal Şahin, *Kızıldeniz, Çöl, Gemi ve Tacir*, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 246, 329; Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hakimiyeti*, s. 25.

⁴¹ Beydâni, İman Muhammed Avad, *San'a fî Kitâbâtî el-Müerrihîn ve Cuğrafiyyîn el-Müslimîn Fî el-Karn el-Hicrî er-Râbiğ*, h.100-400, Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, eş-Şârika 2001, s. 94.

⁴² Bkz. Utku, *Kızıldeniz*, s. 326.

San’a’da çıkarılmaktaydı. İfade edildiğine göre bu taş dağdan kesilmekte, kumun içerisine konularak bir tavada kızartılmakta, sonra yine kum içinde güneşe bırakılmakta ve ardından cilalanmaktaydı.⁴³

X. yüzyılda San’a’da akik ticareti, silah ticareti, madencilik, dokumacılık, dericilik en yaygın mesleklerdi. Bölgede küçük ve büyük baş hayvan yetiştiriciliği yapılmaktaydı. Bu hayvanların derileri işleniyor, imalat için yeterli gelmediği durumlarda, doğu Afrika’dan da deri getiriliyordu. O dönemlerde San’a’da 33 adet bu işle uğraşan dükkân sahibi vardı. Altın, gümüş işleme ve pazarlaması ile uğraşanlar, içlerine farklı insanları almıyorlar, atadan gelen bu meslekleri babadan oğula devam ettiriyorlardı. Yer altından çıkarılan demir madeni, San’a’da işleniyordu. Şehirde demirciler çarşısı bulunmaktaydı. “Yeraşiyya” denilen Himyerî kılıcı meşhurdu. Ayrıca demirden hançerler ve çiftçi malzemeleri yapıyordu. San’a’nın renkli çarşısında sanayiciler, zanaatçılar, tekstilciler, bitkisel ve hayvansal yağ üreticileri yer almaktaydı. Zeytinden yağ, susamdan tahin üretiyorlardı. San’a’da 54 adet susam yağı üreticisi bulunmaktaydı. Çömlekçiliğin yanı sıra mermercilik de iş sınıflarından biriydi. Zira binalar beyaz mermerden yapılmaktaydı.⁴⁴

Hulusi Yavuz, kitabelerde; bendlere, kanallara, sınır meselelerine ve gayri menkullere çokça atıfta bulunulmasının, bölgenin geçmişinin oldukça mamur olduğunu yansıttığını ifade etmektedir.⁴⁵ Geçmişteki kadar olmasa da XIX. yüzyılda San’a’da insanlar halen dokumacılık, kuyumculuk ve sanayi ile meşguldüler. Camiu’l-Kebîr etrafına yayılmış olan San’a çarşısı gayet büyük ve hareketliydi.⁴⁶

III. San’a’da Osmanlı İdaresi

1517 tarihinde Yavuz Sultan Selim’in Mısır’ı fethinin ardından Emir Ebû Berekât’ın oğlu tarafından Haremeyn’i Şerifeyn’in anahtarlarının Osmanlı Padişahına gönderilmesi üzerine San’a’da bulunan ve Mısır’a bağlı olarak bölgeyi yönetmekte olan Çerkez Beylerinden Emir İskender, halkı Camiu’l-Kebîr’de toplayarak okuttuğu hutbe ile Osmanlı Devleti’ne bağlılığını bildirmiştir.⁴⁷ Ancak bu dönemde Osmanlı yönetimi Yemen’e tam olarak hâkim değildir. Bölgede iç karışıklıklar söz konusudur. Bu sebeple Yemen’e birkaç defa kapsamlı harekâtlar düzenlenmiştir. 1538-39’da Hadım Süleyman Paşa,⁴⁸ 1571’de Sinan Paşa Yemen fatihi olmuşlar, bölgeyi Osmanlı idaresi altına almışlardır.⁴⁹ Bu dönemlerde San’a merkez olma özelliğini korumaktadır. 1635-1834 tarihleri arasında Yemen’de Zeydî imamların, yönetimi ellerinde bulundurduğu görülmektedir.⁵⁰

1839’da Aden’in İngilizler tarafından işgali bölge üzerinde yeniden bir ha-

⁴³ Bkz. Utku, *Kızıldeniz*, s. 329, 341, 346.

⁴⁴ *Beydânî*, San’a, 126-130.

⁴⁵ Yavuz, *Yemen’de Osmanlı Hâkimiyeti*, s. 27.

⁴⁶ Zühdfî, *Mir’âtü’l-Yemen*, Kader Matbaası, İstanbul h. 1328 (19810/1911), s. 54-56; Bilge, “San’a”, *DİA*, XXXVI, 90.

⁴⁷ Yemen Salnamesi, Dokuzuncu defa, Vilayet Matbaası, h. 1313 (1895/1896), s. 300.

⁴⁸ Yavuz, *Yemen’de Osmanlı Hâkimiyeti*, 45-47.

⁴⁹ Yavuz, Hulusi, *Yemen’de Osmanlı İdaresi ve Rumûzî Târîhi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2003, I, CLVII-CLVIII.

⁵⁰ Bkz. Barlak, Yasemin, *Dinî ve Siyasî Yönden Osmanlı Devleti İdaresinde Yemen (1872-1909)*, Baskılmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2013, s. 33-40.

rekât gerçekleştirilmeyi zorunlu kılmıştır. Yemen'in stratejik önemini artıran diğer bir konu ise 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılması olmuştur. Zira Kızıldeniz'i Hint Okyanusu'na bağlayan Bâbu'l-Mendeb Boğazı'nın kontrolü Yemen'e sahip olmak ile mümkündür.⁵¹ 1872'de gerçekleştirilen büyük bir harekât sonrasında bölge tekrar Osmanlı idaresine girmiştir. Bundan sonra Yemen Vilayeti, San'a, Asîr, Taiz ve Hudeyde'den oluşan 4 sancağa ayrılmış,⁵² San'a, Osmanlı hâkimiyeti altında olduğu sürece Yemen Vilayeti'nin merkez sancağı olarak kullanılmıştır.⁵³ 1872 harekâtının ardından şehrin ve bölgenin stratejik önemi sebebiyle San'a'da Yedinci Ordu kurulmuştur.⁵⁴ Bu tarihten sonra San'a'ya yapılan yatırımlar daha da artırılmıştır. Belediye hizmetlerinin başlaması ile şehir daha bakımlı bir hale getirilirken,⁵⁵ 15-20 bin olarak tahmin edilen nüfus⁵⁶ yaşanan gelişmelere paralel olarak gittikçe artmıştır.⁵⁷ Bölgede sık sık yaşanan iç isyanlar⁵⁸ sebebiyle San'a'da görev yapan Osmanlı valilerinin yapmış oldukları eserlerin birçoğu yıkılmıştır. Ancak yine de günümüze kadar ulaşan ve kayıt altına alınan 71 adet Osmanlı eseri⁵⁹ San'a şehrine kazandırılan kültürel bir miras olarak varlığını devam ettirmektedir.

a. XIX. Yüzyıl'da Şehir Yerleşimi ve Mimari

Ağaçsız, çıplak kayalıklardan oluşan Nukum Dağı'nın eteklerine yaslanan San'a şehri,⁶⁰ güneyden kuzeye doğru uzanan bir ovanın ortasında bulunmaktadır.⁶¹ İbrahim Abdüsselam Paşa, şehrin planının dikdörtgen biçiminde olduğunu, çarşı ve binaları ile birlikte 8 rakamına veya kadınların saç örgüsüne benzediğini söylemektedir. Şehrin en önemli simgesi, etrafını çepeçevre kuşatan surlardır. Bu surlar, sekiz-on metre yüksekliğinde, bir tür killi topraktan yapılmıştır. Rivayete göre Sultan Selahaddin Eyyubî'nin, vali olarak bölgeye gönderdiği kardeşi Turanşah, mahalle mahalle dağınık vaziyette bulunan San'a surlarını, kasabanın etrafını kuşatacak şekilde imar etmeyi tasarlamış, görevden alınması üzerine atanan yeni vali Tuğtekin ise imarını gerçekleştirmiştir. Surların toprağı Rehbe adı verilen bir bölgeden getirilmiştir.⁶² Yemen'in Osmanlı hâkimiyetine girmesinin ardından surların onarım geçirdiği belirtilmektedir.⁶³ 50-60 metre aralarla, biri ötekini savunmak üzere güçlendirilmiş kalelerle

⁵¹ Barlak, *Osmanlı Devleti İdaresinde Yemen*, s. 17-18; ayrıca bkz. Barlak, Hasan, *Dinî ve Siyasî Yönden Osmanlı Devleti İdaresinde Hicaz (1876-1909)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2013, s. 249-251.

⁵² Bkz. Barlak, *Osmanlı Devleti İdaresinde Yemen*, s. 35-40.

⁵³ Bkz. Sahillioğlu, Halil, "Yemen'in 1599-1600 Yılı Bütçesi" (*Yusuf Hikmet Bayur Armağanı 1985'den ayrışım*), TTK Yayınları, Ankara 1985, s. 292.

⁵⁴ BOA A.MKT.MHM 451/8, 28 M 1290 (27 Mart 1873).

⁵⁵ Yemen Salnamesi, yy. ty. s. 205.

⁵⁶ Ahmed Raşid, *Târîh-i Yemen ve San'a*, II, 333.

⁵⁷ İbrahim Abdüsselam Paşa 1900'lü yılların başında şehrin nüfusunu 35 bin olarak belirtilmiştir. Bkz. İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 50.

⁵⁸ 1872-1909 yılları arasında gerçekleşen Yemen isyanları konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Barlak, *Osmanlı Devleti İdaresinde Yemen*, s. 64-99.

⁵⁹ Yeşilyurt, Yahya, *Medeniyetler Beşiği Kadim bir Osmanlı Ülkesi Yemen*, Babialı Kültür Yayıncılığı, İstanbul 2011, s. 156-159.

⁶⁰ Ehiloğlu, *Yemende Türkler*, s. 56-57.

⁶¹ Yemen Salnamesi, h.1298, s. 65.

⁶² İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 47-48.

⁶³ Boran, Ali, "Osmanlı Dönemi Kale Mimarisi", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, X, 358.

donatılmış olan surlar, 13,5 kilometre uzunluğundadır. Surların sekiz tanesi açık, dört tanesi kapalı olmak üzere on iki kapısı bulunmaktadır. Bu kapılardan Bab-ı Şuub, Bab-ı Şikadif, Bab-ı Rum açık ve Bab-ı Şihari, Bab-ı Abeyle kapalı olarak kuzeyde, Bab-ı Sitran, Bab-ı Yemen, Bab-ı Hazime, Bab-ı Belga açık ve Bab-ı Saile, Bab-ı Nezili kapalı olarak güneyde, Bab-ı Ka’ ise batıdadır. Hudeyde yolu tarafındaki Bab-ı Ka’, Taiz yoluna dönük olan Bab-ı Yemen, Arak ve Hacce yoluna dönük olan Bab-ı Şuub en işlek olan kapılardır. Bunların dışında Kasr olarak isimlendirilen iç kalede, şehre açılan Babü’l-Kasr (Kasr kapısı) ve San’a ile Bi’ru’l-Azeb (Azeb Kuyusu) arasında Babü’s-Sabah adıyla bilinen iç kapılar bulunmaktadır.⁶⁴

Osmanlı hâkimiyetinin son dönemlerinde Yemen’de görev yapmış olan hukukçu Zeki Ehiloğlu hatıratında, kuruluş planı, büyüklüğü, sokakları ve şehrin etrafını çeviren surlarıyla San’a ile Diyarbakır şehri arasında bir benzerlik kurmakta, eserinde bu benzerliği şöyle ifade etmektedir: *“Diyarbakır’ı bilenler San’a’yı görmeden hayallerinde tecessüm ettirebilirler. Diyarbakır gibi San’a’nın etrafı bir sur ile çevrilmiştir. Diyarbakırın Dicle’ye dayanan iç kalesi gibi Sananın Nukum dağı eteklerine baş koymuş bir iç kalesi vardır. Sana surları yuvarlağa yakın duran şekilleri ve eb’adı cihetinden Diyarbakır surlarıyla ikiz hemşireler gibidir. Yalnız Diyarbakırdaki hemşire sert yüzlü, taştan, sanadaki ise yumuşak yüzlü topraktandır. Sert yüzlü hemşire arkasını akar suya vermiş, yumuşak yüzlüsü başını dağa yaslamıştır. 12 metre yüksekliği olan ve tıpkı Diyarbakır suru gibi eşit mesafelerdeki kapılardan girilen bir surun kerpiçten yapılmış iken yontma taşlarla örülmüş sur kadar asırlarca ayakta kalmış olmasını bizim iklimde kabul etmek zordur... Sana evleri tıpkı Diyarbakır evleri gibi taştan yapılmıştır. Çoğunun içinde Diyarbakırda olduğu gibi taş döşeli bir avlu, avlunun ortasında fiskiyeli bir havuz bulunur. Damlar, Diyarbakır damları gibi düzgündür. Sokaklar aynı şekilde dar, dönemeçlidir. Her iki beldenin kocaman tokmaklı sokak kapılarının duruşu birbirinden çalınmışa benzer.”*⁶⁵

Şehrin doğusunda yer alan, beş bin kadar haneye sahip çok katlı San’a evleri, kâğır yapısı ve alçı taşından yapılmış süslü pencereleriyle orijinal bir güzelliğe sahip olmasına rağmen iç mimari açısından bakımsız ve karanlıktır.⁶⁶ Dik ve dar merdivenli evlerin her bir katında bir veya iki oda bulunmaktadır. Tuvaletler en üst kattadır. Evlerde mutfak için ayrı bir bölüm yoktur. Binanın her hangi bir katında “tap tap” adını verdikleri müsait bir alan mutfak olarak kullanılır. Pencereler zemine yakındır. Evlerde masa veya yüksek mobilya bulundurulmaz. Taş üzerine kurulmuş olan binalar yukarıya doğru daha dardır. Bu şekilde iki kattan başlayıp yedi sekiz kata kadar çıkar. Mimari yapısı hiç değişmeyen San’a evleri, kalın duvarları, tahta kapaklı ve genelde kapalı duran küçük pencereleri ile birer kale gibidirler.⁶⁷ San’a evlerinin dışarıdan görülemeyecek şekilde etrafı duvarla veya bahçe ile donatılmış avlularına “Mefreç” adı verilir.

⁶⁴ İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 48-49.

⁶⁵ Ehiloğlu, *Yemende Türkler*, s. 58-59.

⁶⁶ Yemen Salnamesi, h.1298, s. 66.

⁶⁷ Hasan Kadri, *Yemen ve Hayatı*, yy. h. 1327(1909/1910), s. 45-47; Ehiloğlu, *Yemende Türkler*, s. 59, 61.

Avlunun ortasında bulunan fiskiyeli havuzun çevresi de çiçeklerle süslenmiştir. Genellikle misafir odaları bahçeye bakmakta ve bahçe ile arasında geçiş bulunmaktadır. Mefreçlerin süslemesi ve güzelliği ev sahiplerinin zenginliği nispetindedir.⁶⁸ Şehir halkı, San'a'nın ortasından çıkan "Ğaylü'l-Esved" olarak isimlendirdikleri suyu kullanmazlar. Halk içme ve sulama amacıyla kuyu sularını tercih etmektedir.⁶⁹

İslamî döneme ait San'a ile ilgili belki de en önemli unsur San'a Büyük Camii, diğer adıyla Camiu'l-Kebîr'dir. Zira Serjeant bu caminin bizzat Hz. Peygamber'in emriyle hicretin 6. yılında meşhur Ğumdan Sarayının bahçesine inşa edildiğini belirtmektedir. Her ne kadar sonradan gerçekleştirilen tamirat ve eklemeler olsa da bu cami İslam tarihinin ilk döneminden günümüze kadar gelen en önemli eser olarak ifade edilmektedir.⁷⁰ h. 1298 (1880/1881) yılına ait Yemen Salnamesinde ise Camiu'l-Kebîr'in, Abbasiler döneminde Muhammed b. Yafer tarafından Beytü'l-Haram'a benzetilerek hicri 265 (878/879) tarihinde yaptırılmış olduğu belirtilmektedir.⁷¹ Bu tarih muhtemelen caminin ciddi bir genişletme ve onarım geçirdiği dönemi ifade etmektedir. 80 metre boyunda 60 metre genişliğinde dikdörtgen şeklindeki cami 180 adet sütuna sahiptir. Caminin "Suh" denilen 50 metre boyunda ve 40 metre genişliğindeki dört yanı direklerle çevrili avlusunun ortasına yakın yerinde, siyahlı beyazlı muntazam düzenlenmiş taşlarla süslü, 5 metre genişliğinde ve 8 metre yüksekliğinde bir bina bulunmaktadır. Binanın üzeri kubbe ile örtülüdür. Suh'un ortasındaki bu bina ve caminin bütünü, Kabeyi Muazzama'yı içine alan Beytü'l-Haram görüntüsü vermektedir. Caminin kubbesinin karşısındaki kenarının iki köşesine, yüksekliği 20'şer metre olan iki minare ilave edilmiştir.⁷²

Yemen'in Türkler tarafından fethedilişinin ardından San'a da yeni bir yapılanma döneminin meydana geldiği anlaşılmaktadır. Özellikle savunma amaçlı inşa edilen yapıların yanında, ilk defa kalenin içine cami yapılmış, şehre, Osmanlı mimarisinin tarzını ve dekoratif unsurlarını taşıyan büyük kubbeli camiler yapılmaya başlanmıştır. Zamanla Osmanlı etkisi diğer binalarda da kendisini hissettirir olmuştur.⁷³ Yemen valilerinden Hasan Paşa'nın h. 1005 (1596/1597) yılında Eski San'a tarafına yaptırdığı Bekriye Camii bunlardandır. Bu cami, Osmanlı Devleti'nin şehre kazandırdığı ilk cami olarak bilinir. Osmanlı döneminde bu camilerin dışında şehirde büyüklü küçüklü kırk beş cami, yirmi hamam ve yaklaşık bir o kadar han olduğu belirtilmektedir.⁷⁴

San'a'da Osmanlı tarzında inşa edilmiş olan camilerden Murâdiye Camii Özdemir Paşa tarafından yaptırmıştır. Tek kubbeli ve tek minareli olarak tasarlanan Bekîriye Camii ile Cenâh, Müzhib, Tavâşî, Talha ve Mehmed Paşa camileri San'a'da bulunan Osmanlı camileri arasındadır. Türk idareciler tarafından yaptırılan medreseler ise Yemen Beylerbeyi Murad Paşa'nın inşa ettirdiği Âdiliye-

⁶⁸ Ehiloğlu, *Yemende Türkler*, s. 64.

⁶⁹ Zühdî, *Mir'atü'l-Yemen*, s. 54-56.

⁷⁰ Râzî, *Târîhu Medîneti San'a*, s. 133; Serjeant, *İslâm Şehri*, s. 197-198.

⁷¹ Bkz. Yemen Salnamesi, h.1298, s. 68.

⁷² İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 50.

⁷³ Serjeant, *İslâm Şehri*, s. 200.

⁷⁴ İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 48-50; Ehiloğlu, *Yemende Türkler*, s. 60.

ye Medresesi ile Vezir Yemenli Hasan Paşa’nın yaptırdığı Bekîriyye medreseleridir. Tavâşî ve Mayden hamamları günümüze kadar ulaşan eserlerdendir. XIX. yüzyılda Yemen’de imar faaliyetlerinin arttığı görülmektedir. Özellikle birçok askerî bina, kışla ve askerî okul bu dönemde yaptırılmıştır. Günümüzde askerî müze olarak kullanılmakta olan kışla, önemli Osmanlı eserlerindedir. 1898’de Vali Hüseyin Hilmi Paşa’nın yaptırmış olduğu vilâyet binası da zamanımıza kadar ulaşmıştır.⁷⁵

Eski San’a olarak isimlendirilen ve Osmanlı döneminde daha çok Arapların yaşadığı şehrin bu yakasında, günümüze kadar ulaşan dokuz adet Osmanlı eseri bulunmaktadır. Bölgenin girişi Babu’l-Yemen (Yemen Kapısı)’den gerçekleşir. Kapının hemen karşısında, ancak sur dışında Osmanlı eseri bir çeşme bulunmaktadır. Bu çeşme vali vekili Abdullah Paşa tarafından, son dönem Osmanlı mimarisine uygun şekilde, rengârenk taşlarla imar edilmiştir. San’a-Taiz telgraf hattının anısına nişane olarak dikilmiş olan övünç sütunu ve Yedinci Ordu için yapılmış olan kışla da eski San’a tarafındadır. Binanın içindeki avluda bir cami ve hamam bulunmaktadır. Mayden Hamamı ise Eski San’a’nın en ünlü Osmanlı hamamıdır. İbrahim Abdüsselam Paşa, şehrin ne tarafına dönülse Osmanlıya ait yüksek yüksek inşa edilmiş eserler görüldüğünü, bunların büyük bir kısmının Yemen valilerinden Hüseyin Hilmi Paşa ile Müşir Abdullah Paşa dönemlerine ait olduğunu belirtmektedir.⁷⁶

San’a’da yaşamakta olan Türkler daha çok şehrin batı tarafında, Bi’ru’l-Azeb (Bekar Suyu) etrafına yerleşmişlerdir. Bu kısım San’a surlarının içinde olmakla birlikte asıl San’a ile arasında bir sur daha yer alır. Aradaki geçiş dikkat çekici süslemelere sahip Babu’s-Sabah kapısı ile gerçekleşir. Kapının önünde meşhur Şerare Meydanı bulunmaktadır. Ehiloğlu, zemini toprak olan bu geniş meydanın özellikle Türkler için çok anlam ifade ettiğini, meydanın etrafındaki resmi devlet binaları ile birlikte yeşillik içerisindeki bahçeli evlerin burada buldukları müddetçe onlara ferahlık verdiğini belirtmektedir. Şehrin bu yakasında evler daha seyrek, pencereler daha büyük, binaların içi kullanışlılık açısından daha uygundur. Evlerin birçoğu meyve ağaçları ile donatılmış bahçeler içerisindedir. Burada oturanlar genelde üst düzey idareci ve asker aileleridir. Bekâr subaylar ise bir sonraki Yahudi mahallelerine yakın, daha bakımsız binalarda kalmaktadırlar.⁷⁷

Osmanlı Devleti’nin idarî teşkilâtı şehrin doğu tarafında ve sur içinde kurulmuştur. Hükümet konağı, adliye ve şeriyeye daireleri, merkez mutasarrıflığına ve zabıtaya bağlı daireler, telgrafhane, matbaa, aynı bölge içerisindedir. Hükümet konağının hemen karşısında rüşdiye okulu ve muvakkithane bulunmaktadır. Daha doğuya doğru asker koğuşları, cephanelik, paratoner, hayvan gücü ile çalışan değirmenler, asker için erzak ve mühimmat ambarları, vilayet a’şar ambarı yer almaktadır. Yine surun iç batı tarafında Bi’rül-Azeb mevkiinde üç yüz yataklık askerî hastane, hastanenin batısında ise karakol vardır. Burada yer alan geniş Şerare Meydanı’nda valiye ait büyük bir konak mevcuttur. Ayrıca bir

⁷⁵ Tomar, Cengiz, “Yemen (Tarih)”, *DİA*, 2013, XLIII, s. 415.

⁷⁶ İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 51; Yeşilyurt, *Yemen*, s. 157-158.

⁷⁷ Ehiloğlu, *Yemende Türkler*, s. 61.

karakol da burada bulunmaktadır. Osmanlı idaresinin son döneminde yapılan gösterişli mimarisiyle sanat mektebi de aynı alan içerisinde. Surun dış kısmında ve güney yönde orduya mahsus çok sayıda koğuş, başkumandan dairesi, merkez kumandanlığı dairesi, askerî bahçeler, havuzlar, Nukum Dağı tarafında topçu kışlası, orduya ait hayvan barınakları, yel değirmeni ile yine idareye bağlı bazı mekânlar yerleşik haldedir.⁷⁸

Şehrin tarihî dokusuna ilave olarak yaptığı eserlerin yanında, özellikle XIX. yüzyılın başlarından itibaren resmi kurumlara ait binaları; hastaneleri, belediyesi, mahkemeleri, ibtidâî mektepleri, askerî ve sivil rüşdiye mektepleri, dâru'l-muallimîn mektebi, idadî mektebi, sanat mektebi, matbaası, posta ve telgraf teşkilâtı ve askerî teşkilâtı ile Yemen'de pek çok kurumun temellerini atan Osmanlı yönetimi, bölgenin modernleşmesine önemli katkılar sağlamıştır. Dolayısıyla San'a, zengin kültürel mirasının yanında Osmanlı idaresinin etkisini de üzerinde taşımaya devam etmektedir.

b. Dinî, Sosyal ve Kültürel Hayat

San'a'nın, Osmanlı idaresi döneminde, etnik unsurlar ve mezhepler açısından renkli bir ortama sahip olduğu görülmektedir. Türklerin ciddi bir nüfusa sahip olduğu şehirde, Müslüman yerli halk Zeydî ve Şafîî olmak üzere başlıca iki mezhebe tâbidirler. İsmailîlerin merkezi Yam şehri olmakla birlikte San'a'da da İsmailîler bulunmaktadır. Şehrin bu renkli kültürüne etkisi olan diğer bir önemli unsur ise Yahudilerdir. Müslüman halk Arapça konuşup yazarken Yahudiler hem Arapça hem de İbranice konuşmakta, İbrani hattıyla yazı yazmaktadırlar. 1900'lü yılların başında San'a'da yaklaşık 35.000 Arap, 3.000 Türk ve 2.500 Yahudi yaşamakta olduğu belirtilmektedir.⁷⁹

Zeydîlerin önemli bir bölümü San'a'da yaşamaktadır.⁸⁰ Yemen nüfusunun yaklaşık yarısının bağlı olduğu Zeydîlik, Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'ye dayanmakta, Şiiliğin Ehl-i Sünnet'e en yakın görüşlerine sahip kolu olarak bilinmektedir.⁸¹ Bu mezhebin temel görüşü imamet anlayışında kendini gösterir. İmamet, Hz. Ali-Hz. Fâtîma soyundan gelen, Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin'in neslinden ilim, zühd, şecaat, cömertlik gibi imam olmak için gerekli şartları taşıyan her hangi bir kişinin veya kişilerin, imametini bizzat kendisinin ilan etmesinin ardından bu konuda gereken mücadeleyi vermesi ile gerçekleşmiş olur.⁸² Bu açıdan bakıldığında Zeydîliğin daha çok siyasî yönü ön plana çıkmaktadır. Zira Zeydîler ancak bu soya mensup olan ve liderliğini ilan eden imamlarına itaat etmektedirler. Zeydîler'in Osmanlı idaresi boyunca imamlarının önderliğinde sık sık ayaklanmalarının sebebi de temel olarak bu anlayışlarından kaynaklanmaktadır.⁸³ Yemen halkının Sünnî kesiminin büyük çoğunluğu Şafîî olmakla birlikte

⁷⁸ Yemen Salnamesi, h.1298, s. 67; Ehiloğlu, *Yemende Türkler*, s. 60.

⁷⁹ İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 50-51.

⁸⁰ Rüşdî, *Yemen Hâtırası*, Matbaayı Osmâniyye, Dersaadet, h. 1327, s. 39.

⁸¹ Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasî İtikadî Ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, mütercimler: Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Hisar Yayınevi, İstanbul t.y. s. 52.

⁸² Şehristânî, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdi'l Kerim b. Ebi Bekr Ahmet, *el-Mîlel ve'n-Nihâl*, Dâru'l-Muûfe, II. bs. Beyrut 1390/1975, II, 154-155; Strothmann, R. "Zeydiyye" *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, Eskişehir 1997, XIII, 549.

⁸³ Bkz. Barlak, *Osmanlı Devleti İdaresinde Yemen*, s. 50-53.

San’a’da Zeydilere göre azınlıktadırlar.⁸⁴ Şafiîler daha çok Hudeyde ve Taiz şehirleri etrafında yerleşmişlerdir.⁸⁵

Miladi II. asrın sonlarından itibaren Yemen’e Yahudi yerleşimi söz konusu olmuştur. Müslümanlardan ayrı mahallelerde yerleşik bulunan Yahudilerin büyük bir kısmı San’a civarında yaşamaktadır. Her ne kadar Müslümanlarla eşit konumda tutulmasalar da can ve mal güvenliği ile dinlerini yaşama hürriyetine daima sahip olmuşlardır. Şehrin daha çok batı yakasına yerleşmiş bulunan Yahudilerin Yemen’deki toplam varlıklarının yaklaşık on bin kişi civarında olduğu belirtilmektedir.⁸⁶

San’a’da iki tane sahabe kabri bulunmaktadır. Bu sahabeden biri Bâbu’ş-Şuûbî kapısının dışında medfun olan Ferve b. Müseyk’tir. Ferve, Hz. Peygamber zamanında Müslüman olmuş, Hz. Peygamber onu, kavmini İslam’a davet etmesi için görevlendirmiş, Murad ve Mezhîc kabilelerine zekat memuru olarak atamıştır.⁸⁷ Hz. Ömer döneminde Kûfe’de zekât memurluğu yaptığı ifade edilen Ferve’nin daha erken dönemde vefat ettiği de rivayetler arasındadır.⁸⁸ San’alılar bu sahabiye büyük bir saygı duymaktadırlar. Şehrin Bâbu’l-Yemen adlı güney kapısının çıkışında bulunan piyade kışlasının içerisinde ise tabiîn döneminin önemli âlimlerinden Vehb b. Münebbih’in türbesi yer almaktadır. Babası İranlı, annesi ise Himyerî kökenli hadis âlimi Vehb b. Münebbih, Ömer b. Abdülaziz döneminde San’a kadılığı yapmıştır. Birçok kişinin kendisinden hadis rivayet ettiği belirtilmektedir.⁸⁹ San’a şehrine bağlı Haşb nahiyesinde ise Hz. Şuayb’ın kabri olarak bilinen bir ziyaret yeri bulunmaktadır. İslamî hassasiyeti yüksek olan bölge halkı için bu kabirler oldukça önemli ziyaret mekânlarıdır.⁹⁰ Farklı mezheplere tabi olan San’a halkının ibadethanelerini birbirinden ayırdıkları, mesela Hanefî olan Türklerin namaz için daha çok Bekriye Camii’nde toplandıkları, Zeydî mezhebine bağlı olan San’alıların ise farklı camilere yöneldikleri ifade edilmektedir.⁹¹

San’a’da İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren eğitime önem verilmiştir. Diğer İslam memleketleri ile yarışacak düzeyde faaliyet gösteren medreselerde önemli âlimler yetişmiştir. Erken dönemde başlayan ilk eğitim sayesinde halkın çoğu okuma yazma bilmekte ve Arapçayı düzgün konuşmaktadırlar.⁹² Hasan Kadri’ye göre okur-yazarlık oranı bu dönemde yüzde yetmiş civarındadır. Yazıları okunamayacak derecede bozuk, kullandıkları kalem beyaz bir kamış parçası, hokkaları ise boş bir fişek kovanından ibarettir. Halk bozuk da olsa el yazılarını rahatça okuyabilmekte ancak Osmanlıca okumakta zorlanmaktadır. Âlimlerin kütüphanelerinde bulunan kitaplar fıkıh, tefsir, peygamberlerin hayatı, İslam tarihi, Hz. Peygamber’e methiye gibi daha ziyade dinî ağırlıklıdır. Yemen tarihi, coğrafyası, bitki örtüsü ve hayvanları ile matematik ve astronomi konusunda

⁸⁴ İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 50-51.

⁸⁵ BOA Y. PRK. AZJ 44/68, 28 RA 1320 (4 Temmuz 1902).

⁸⁶ Bkz. Barlak, *Osmanlı Devleti İdaresinde Yemen*, s. 55-57.

⁸⁷ Medinetü San’a, s. 191.

⁸⁸ Ögüt, Salim, “Ferve b. Müseyk” *DiA*, 1995, XII, 415.

⁸⁹ Demir, Mahmut, Mehmet Emin Özafşar, “Vehb b. Münebbih”, *DiA*, 2012, XLII, 608.

⁹⁰ Barlak, *Osmanlı Devleti İdaresinde Yemen*, s. 44.

⁹¹ Tannikut, Asaf, *Yemen Notları*, Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara 1965, s. 160.

⁹² İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 51-52.

basit kitaplara sahiptirler. Bilimsel anlamda tarih, coğrafya, mühendislik, cebir, fen bilimi gibi kitapları okuyanlar yok denecek kadar azdır.⁹³

San'a'da eğitim-öğretim asıl olarak devletin açtığı okullar sayesinde resmi kurumlar aracılığı ile sürdürülmektedir. Şehrin merkezinde Osmanlı maarif teşkilâtına ait rüşdiye, mülkiye idadisi, sanat mektebi, askerî rüşdiye⁹⁴ ve biri kızlara özel olmak üzere on beş adet ibtidai okulu bulunmaktadır. Bu okullarda yerli halkın çocukları ile birlikte şehirdeki Türk ailelerin çocukları da okumaktadır.⁹⁵

Yemenliler genel olarak esmer, buğday tenlidir. Saçlar siyah ve dalgalıdır. Genelde kıyafetlerine de saç bakımına da pek önem vermezler. Erkekler bıyıklarını keserler ancak uzunca sakal bırakırlar. Zayıf, ince vücutludurlar. Kuvvetli ve çeviktirler. Özellikle kırsalda yaşayanlar çabuk yorulmazlar, hızlı hareket ederler, savaşçıdırlar. Harp esnasında sabırlı ve her zorluğa göğüs gerebilecek bir yapıya sahiptirler.⁹⁶ Özellikle San'alılar ve Tihame bölgesi insanları bellerinde "cenbiye" dedikleri bir tür nakışlı kesici alet taşırlar. Pantolon giymezler. Bellerine peştamal sarar, üzerine kollu uzunca siyah bir gömlek giyerler. Başlarına da genellikle siyah sarık sararlar.⁹⁷ Halkın giyimi daha çok sosyal statüsüne göredir. Bu sebeple bir kişinin kıyafetinden hangi sosyal sınıftan olduğu kolayca anlaşılmaktadır. Yahudilerin de aynı şekilde kendilerine özel kıyafetleri vardır. Mutaassıp Yemen kadınlarının sosyal hayatı kısıtlıdır. Evleri ile meşgul olur, kendi aralarında eğlenceler tertip ederler. Geleneklere göre kadınlar haklarını arama konusunda her hangi bir merciye müracaat edemezler.⁹⁸

Yemen'in genelinde ve San'a'da yerli halkın en büyük sorunu disiplinli bir hayata alışık olmamalarıdır. Onların bu tutumlarında coğrafyanın ve iklimin etkisi olabileceği gibi geçmişten beri sürekli dış güçlerin işgallerine maruz kalmalarının da payı olmalıdır. Gününbirlik yaşayan ve uzun vadeli planlar yapmayan bu insanlar için hayat durağandır. Yeniliğe açık değildirler. Az çalışırlar. Bununla birlikte kanaatkârdırlar. Az bir kazanç onlara fazlası ile yeterli gelmektedir. Tarihî olayları konuşmaktan ne kadar hoşlanmaktaysalar geleceği düşünmekten bir o kadar uzaktırlar. Ancak Yemen'e giden Türklerin ortak kanaatleri onların oldukça zeki ve becerikli insanlar oldukları şeklindedir. Doğru bir eğitim ile bu insanların çok şey başarabileceklerini düşünmektedirler. Geçmişte büyük medeniyetlerin kurulduğu bu bölgenin insanları, bilinçlendiği takdirde gelecekte de bu başarıyı yakalayabilecek güçtedir.⁹⁹

Halk, kendi içerisinde sosyal tabakalara ayrılmaktadır. Bunu bir çeşit kast sistemi olarak da ifade etmek mümkündür.¹⁰⁰ Sözü edilen sınıflar arasındaki ayrım o kadar belirgindir ki aralarında evlilik yolu ile dahi kaynaşma yaşanmamaktadır.¹⁰¹ İbrahim Abdüsselam Paşa'nın ifadesine göre San'a halkı, Gerâm

⁹³ Hasan Kadri, *Yemen ve Hayatı*, s. 33-35.

⁹⁴ İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 51-52.

⁹⁵ Mahmut Nedim Bey, *Arabistan'da Bir Ömür Son Yemen valisinin hatıraları veya Osmanlı İmparatorluğu Arabistan'da nasıl yıkıldı?*, Derleyen: Ali Birinci, İsis Yayınları, İstanbul 2001, s. 218.

⁹⁶ Hasan Kadri, *Yemen ve Hayatı*, s.101-102.

⁹⁷ İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 52-53.

⁹⁸ Ehioloğlu, *Yemende Türkler*, s. 74, 75, 78.

⁹⁹ Hasan Kadri, *Yemen ve Hayatı*, s. 110-111; BOA Y.EE 8/19, 11 S 1325 (26 Mart 1907).

¹⁰⁰ BOA Y.EE 8/19, 11 S 1325 (26 Mart 1907).

¹⁰¹ Özey, *Ortadoğu Coğrafyası*, s. 279.

ve Recâm adıyla iki sınıfa ayrılmaktadır. Devlete vergi ödemekle yükümlü olanlara Gerâm, silah kullanma yetkisi olanlara Recâm adı verilmektedir. Diğer grup ise acizler ve kudretsizlerden oluşur.¹⁰² Hasan Kadri'nin, Yemen halkı ile ilgili sınıflandırmasında halk yine iki kesim olarak ifade edilmektedir. Bunlardan birincisi daha ziyade şehirli tüccar ve esnaftan oluşan asil ve muteber kişiler, diğeri ise sıradan köylülerdir. Bu sınıflar kendi içlerinde çeşitli gruplara ayrılmaktadır. Asiller sınıfında yer alanlar sâdât, meşâyih, fukahâ, negbâ, ukkâl ve kubeylî olarak adlandırılırlar.¹⁰³ Sâdât (Seyyidler), Hz. Muhammed'in soyundan geldikleri ifade edilen en saygıdeğer kesimdir. Seyyidler'in nesillerinin bozulmaması için yalnızca birbirlerine kız alıp verdikleri ifade edilmektedir.¹⁰⁴ Meşâyih (Şeyhler), kabilelerin liderlerinin oluşturduğu sınıftır. Şeyhler, kabile içerisinde geniş yetkilere sahiptirler.¹⁰⁵ Kabile mensupları tıpkı bir aile gibi şeyhlerine bağlıdır.¹⁰⁶ Fukahâ (Fakihler), Yemen'de âlimlerin oluşturduğu sınıfa denilmektedir. Fakihler, İslam hukuku ve Kur'an ilimleri okumuş kimselerdir. Bu sınıf da toplumda saygı gören kesimlerden biridir.¹⁰⁷ En önemli görevleri halkın davalarına bakmak ve Şer'î hukuka göre hüküm vermektir.¹⁰⁸ Eski derebeylerinin neslinden gelenlere Negbâ adı verilmektedir. Bunlar halkın eşraf kesimini oluşturmaktadırlar.¹⁰⁹ En az şeyhlik makamı kadar önemli bir kesim de Ukkâl (Âkilller)'dir. Âkil olmak esasen bir sınıf olmaktan ziyade kişisel bir saygınlık makamıdır. Zira bazı şeyhler ayrıca âkil olarak da saygı görmektedirler.¹¹⁰ Asaletini muhafaza eden çiftçiler, köylüler ve bedevilere ise Kubeylî, denilmektedir. Bunlar da nesillerini bozmamak için yabancılardan veya kendilerine göre düşük gördükleri topluluklardan kız alıp vermezler.¹¹¹ İkinci tabaka, toplumun alt düzey işlerini yerine getiren ve kesinlikle bir üst sınıfa geçemeyen insanlardan oluşmaktadır. Örneğin Cezzar (kasap), müzeyyîn (berber), hamâmî (hamamcı) neşşat (eğlendirici), devşân (insanların yüzüne yüksek sesle methiyesini söyleyen), meddâh (Peygamber ailesine methiye okuyan), mukheva (hancı) v.s. bu sınıfı oluşturmaktadır.¹¹²

¹⁰² İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 53.

¹⁰³ Hasan Kadri, *Yemen ve Hayatı*, ss. 24, 27.

¹⁰⁴ Hasan Kadri, *Yemen ve Hayatı*, s. 24-25; Hürmen, *Tevfik Biren'in Hatıraları*, s. 316.

¹⁰⁵ Siverek Mebusu Nureddin Bey, *Yemen Layihası*, Matbaa-yı Âmire, İstanbul h. 1327 (1909/1910), s. 24, 25.

¹⁰⁶ Mehmed Memduh, *Miftah-ı Yemen*, Matbaatü Hayriye ve Şürekâsı, İstanbul h. 1330, s. 25.

¹⁰⁷ Hasan Kadri, *Yemen ve Hayatı*, s. 27.

¹⁰⁸ Ehiloğlu, *Yemende Türkler*, s. 86-88.

¹⁰⁹ Hasan Kadri, *Yemen ve Hayatı*, s. 27.

¹¹⁰ Hasan Kadri, *Yemen ve Hayatı*, s. 27.

¹¹¹ Hasan Kadri, *Yemen ve Hayatı*, s. 27.

¹¹² Hasan Kadri, *Yemen ve Hayatı*, s. 27-28. Onbirinci yüzyılda San'a'da sosyal sınıflar şu şekilde ifade edilmektedir:

Kabileler

Tabakatu'l-Hâssa: Seyyidler ve şeriflerden oluşan özel tabaka.

el-Âmme: Halk tabakası; genelde tenleri siyahlaşmış, köylerde yaşayan ve çiftçilik yapanlar.

Harfiyyûn: Silah ticareti, madencilik, dokumacılık ve dericilikle uğraşanlar.

Sunna': Genelde şehirlerde yaşayan sanayici, üretici ve zanaatçılardan oluşmaktadır.

Ummal: Bina yapımında çalışanlar.

Fellahûn (Çiftçiler): Dağlarda basamak basamak tarım arazleri oluşturmuşlardır.

Tüccarlar: Özellikle ülkelerarası kumaş ve gümüş ticareti yapanlardır.

Rakik: Daha çok savaşlardan elde edilen ve tarla ve evlerde çalıştırılan kölelerdir.

10. Ebna: Farsdan gelip, Himyeri aşiretleri ile evlenip Yemen'de kalmış olanların neslinden gelen-

→

Bölge halkının hayatı basit bir düzen içerisinde. Resmi kuralları sevmeyenler.¹¹³ Yemen'in genelinde olduğu gibi San'a'da da bedevi veya esnaf fark etmeksizin halk arasındaki davalar şer'i ahkâma ve geleneklere göre çözülür. Ancak bu hukuki işlemler yerli kadılar tarafından, ayak meclisi şeklinde ve yazısız hukuk kurallarınca gerçekleştirilir. Yerli halk mahkemelere gitmez. Bir çeşit hakem görevi gören serbest kadılar, tarafların verdiği ücret karşılığında davaya hükmederler. Bu kadılara fakih adı verilmektedir. San'a'da bu işi yapan fakihlerin büyük bölümünü Camiu'l- Kebir etrafında bulmak mümkündür. Bir nevi arzuhalçiler gibi bazıları açık ortamda bir yer edinerek, bazıları küçük bir yazıhaneyi kullanarak işlerini yürütürler. Resmi hiçbir belge kullanılmaksızın gerçekleşen davalar fakihin küçük bir kâğıda yazıp imzaladığı hüküm ile sonuçlandırılır. Kişi bu hükmü kabul etmezse o takdirde kadiya gider ve iş daha resmi bir hale gelir.¹¹⁴

Yemen halkının en büyük zafiyetlerinden biri sarhoşluk verici özelliğe sahip olması sebebiyle gat çiğnemeleridir. Ehiloğlu hatıratında gat bitkisini şöyle tanıtmaktadır:

*"Gat: bir ağaç yaprağıdır. Şekli tıpkı nar ağacının filiz yapraklarına benzer. Tadı; pek hafif şekerli, daha doğrusu hafif pekmezli gibidir. Taze yaprakları koparıldıkça yeniden filiz veren gat ağacından toplanır. Ağacın filiz yaprakları koparılır, kurumamak için otlara sarılır, ezilmemek için de ince çubuklar arasına konarak demetler halinde bağlanır. Kış, yaz her gün çarşıya yüklerle gat gelir ve hemen satılır. Vaktinde gâtını alamayan Yemen'linin hali, sigarasız kalan tiryaki gibidir. Şu fark var ki: Tütün tiryakisi sigaranın üç beş günlük veya bir aylığını toptan alabilir. Gat tiryakisi, ihtiyacını aynı gün arayıp almak zorundadır. Zira taze yaprak ertesi güne kalırsa kurur. Her yerde ve her zaman taze gat bulmak şüphesiz ki vakit çalan bir iş olur."*¹¹⁵

Kadın, erkek, zengin veya fakir, Yemen'de bu alışkanlığa sahip olmayan yoktur. San'alılar öğle vakitlerinde evlerine çekilir, öğle yemeklerinin ardından düzenli olarak gat çiğnerler.¹¹⁶ San'a halkının özellikle varlıklı kesimi, bu alışkanlıklarını daha çok mefreç dedikleri, önü, içerisinde fiskiyeli havuzu bulunan avluya bakan odalarda gerçekleştirirler. Gat çiğneme işi nargile ile birlikte yapılır. Duvar kenarlarına dizilen ve yer minderlerinde sıralanan davetliler, bir yandan gat çiğner, bir yandan nargilelerini tütürür, bir yandan da fincanlarda kışır adı verdikleri, kahve kabuğunun kaynatılması ile elde edilen sıcak içeceklerden içerler. Yavaş yavaş kendinden geçen insanlar günün büyük bir kısmını bu halde tamamlarlar.¹¹⁷

Yemen'de halk silahı çok sever. Yediden yetmişe herkes silah taşır. Osmanlı Devleti'nin son Yemen Valisi Mahmut Nedim Bey, dönem itibarıyla Batılı-

→ →

lere denilmektedir. San'a'da önemli araziler edinmişlerdir.

11. Ehl-i Zimme: Gayr-ı Müslimler; Yahudi ve Hristiyanlardır.

12. Bedeviler: San'a çevresinde yaşayan köylü Araplar'dır. Bkz. Beydânî, *San'a*, s. 111-140.

¹¹³ Ehiloğlu, *Yemende Türkler*, s. 86-88.

¹¹⁴ Ehiloğlu, *Yemende Türkler*, s. 86-87.

¹¹⁵ Ehiloğlu, *Yemende Türkler*, s. 64-65.

¹¹⁶ İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi*, s. 52.

¹¹⁷ Ehiloğlu, *Yemende Türkler*, s. 65-66.

ların kaçak yollarla halka ulaştırdıkları silahların senelerce insanlara bedava denilecek fiyatlarla satıldığını, böylece aç, çıplak fakir kim olursa olsun yerli halkın silah sahibi olduğunu belirtmekte, Yemenlilerin silaha olan ilgisini şu örnekle açıklamaktadır:

“Bir gün bir şeyh bana sormuştu;

-İstanbul'da halk ne silâhi taşır, onlarda bizim gibi martini mi kullanırlar?

Bu saf adama gülererek “Orada silâhla gezen yoktur. Sade asker silahlıdır. Onlar da şehirde dolaşırlarken silâhsızdırlar”, dediğim zaman ağzı bir karış açılmış ve,

-Ya vali, demişti, neden benimle alay ediyorsun, silâhsız adam olur mu?

Ona söylediğim doğru olduğunu anlatmak için bir hayli şeyler dedikten sonra:

-İstersen seni İstanbul'a göndereyim de gözlerinle gör, fakat oraya giderken silâhını beraber götüremezsin, burada bırakmalısın, demiştim.

Adamcağızın namusuna taarruz edilmiş gibi birdenbire köpürerek: “İmkânı yok, yâ vali, imkânı yok” diye bağırarak ve yanımdan uzaklaşırken ilâve etmişti:

-Ben ancak mezara silâhsız giderim. Ben sağ kaldıkça silâhımdan ayıracak hiçbir kuvvet yoktur. Allah bana bunu göstermesin”

Mahmut Nedim Bey, kan davalarının da oldukça yaygın olduğu bölgede, bu konuda insanların ikna edilmesi ve asayişin sağlanmasının bütün çabalara rağmen mümkün olmadığını ifade etmektedir.¹¹⁸

Sonuç

Yemen, üzerinde Mainliler, Sebeliler ve Himyerîler gibi önemli medeniyetlerin yaşadığı, zengin kültürel mirasa sahip tarihî bir bölge olması açısından dünyanın sayılı mekânlarından biridir. Bölgenin merkezî şehri San'a, kıtalararası ticari yolların kesişim noktalarından biri olması sebebiyle tarih boyunca önem arz etmiştir. Geçmiş dönemlerinde olduğu gibi İslam'ın kabulünden sonra da bölgedeki önemini sürekli koruyan San'a, farklı mezhep akımlarını da üzerinde barındırmıştır. Yemen, 1517 tarihinden itibaren Osmanlı hâkimiyeti altına girmiş, dönem dönem Osmanlı idaresinden ayrılmış olsa da, özellikle 1872-1918 yılları arasında, bir Osmanlı vilayeti olarak varlığına devam etmiştir. San'a, bu süre boyunca Yemen Vilayeti'nin merkez sancağı olarak kullanılmıştır.

Güneydoğu Arabistan'ın iç kesiminde, oldukça yüksek bir yerleşim bölgesi olarak kurulan San'a, Yemen'in aşırı sıcak ikliminden bağımsız, ılık havası, zengin bitki örtüsü ve coğrafi özellikleri itibarıyla insanları cezbeden bir görünüme sahiptir. San'a'nın en önemli özelliklerinden birisi mimari yapısıdır. Bu yönüyle şehir, belki de tarihin en modern, günümüzün ise en otantik şehirlerinden biri olarak ifade edilebilir. Çok katlı ve süslemeli binaları ile etrafını çepeçevre kuşatan surları, şehrin en etkileyici özellikleri arasındadır. Ticarî bir merkez olmasından kaynaklanan renkli ve büyük çarşıları, dokumacılıkta ve demir işlemeciliğindeki maharetli ustaları ile San'a, birçok bölgeden gelen tüccarların alış-veriş merkezi olarak tanınmıştır.

Henüz Hz. Peygamber döneminde inşa edildiği belirtilen Camiu'l-Kebîr ile

¹¹⁸ Mahmut Nedim Bey, *Arabistan'da Bir Ömür*, s. 218-219.

birlikte birçok tarihî cami ve hamama sahip olan San'a'nın bu güne ulaşan yapılarının önemli bir kısmını Osmanlı eserleri oluşturmaktadır. Askerî teşkilâtı, idarî teşkilâtı, adlî teşkilâtı, belediyesi, okulları ve hastaneleriyle Yemen'deki birçok modern kurumların temeli San'a'da Osmanlı yönetimi döneminde atılmıştır.

San'a halkının önemli bir bölümünü Zeydîler ve Şafîîler oluşturmaktadır. Şehirde kendi mahalleleri içerisinde yerleşik bulunan Yahudiler de San'a'nın yerli halkının bir parçasıdır. 1872 sonrasında bölgenin stratejik öneminin artması sonucu Osmanlı Devleti'nin Yedinci Orduyu San'a'da kurması ve yeni vilayet sistemini oluşturması ile bölgede Türk nüfusunun da hızla arttığı anlaşılmaktadır. Bu haliyle San'a daha renkli ve kozmopolit bir yapıya bürünmüştür.

San'a halkı, kendine özgü kültürü ve yaşam tarzı ile günümüze kadar çok az değişen bölgelerdendir. Dinine bağlılığı ile bilinen halk, İslamî ilimlere büyük önem vermektedir. Aza kanaat eden, özgürlüğüne düşkün olan bölge insanı kendine müdahale edilmesinden hoşlanmaz. Oldukları gibi kabul edilmeli ve kendilerince yaşamalıdır. Aksi durumda onlarla anlaşmak mümkün değildir. Osmanlı Devleti idaresi altında her ne kadar sık sık ayaklanmış olsalar da günümüze ulaşan Türk-Yemen dostluğu, San'a şehrine kazınmış ortak değerlerin ve tarih birliğinin bir sonucu olarak anlaşılmalıdır.

Kaynaklar

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Belgeleri

- » BOA A.MKT.MHM 451/8, 28 M 1290 (27 Mart 1873).
- » BOA Y. PRK. AZJ 44/68, 28 RA 1320 (4 Temmuz 1902).
- » BOA Y.EE 8/19, 11 S 1325 (26 Mart 1907).

Fotoğraflar

- » *Fotoğraflarla Tarih Boyunca Türkiye-Yemen Dostluğu*, Proje Yönetmeni, Halit Eren, IRCICA Yayınları, İstanbul 2011.

Salnameler

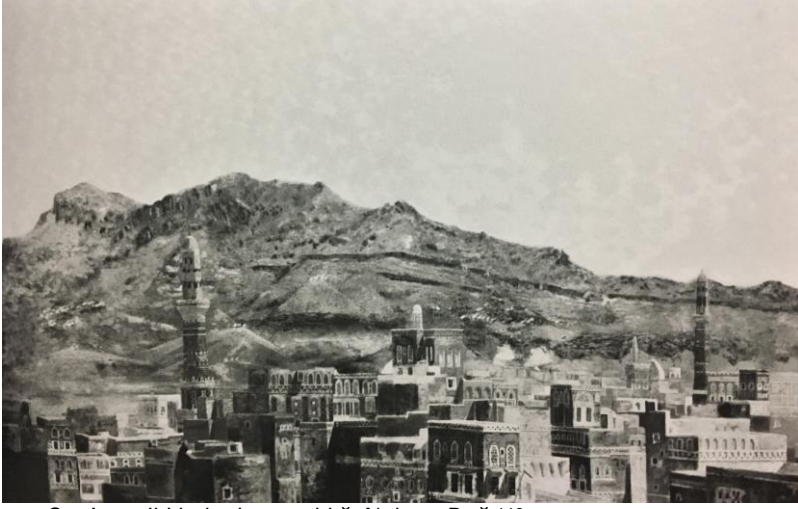
- » Yemen Salnamesi, Muharriri: Hamid Vehbi, Birinci Defa, h.1298 (1880/1881).
- » Yemen Salnamesi, Muharriri: Hamid Vehbi, İkinci Defa, h. 1299 (1881/1882).
- » Yemen Salnamesi, Dokuzuncu defa, Vilayet Matbaası, h. 1313 (1895/1896).
- » Yemen Salnamesi, yy. ty.

Tetkik Edilen Eserler ve Araştırmalar

- » Ahmed Raşid, *Târîh-i Yemen ve San'a*, II, ty. yy.
- » Barlak, Hasan, *Dinî ve Siyasî Yönden Osmanlı Devleti İdaresinde Hicaz (1876-1909)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2013.
- » Barlak, Yasemin, *Dinî ve Siyasî Yönden Osmanlı Devleti İdaresinde Yemen (1872-1909)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2013.
- » Beydânî, İman Muhammed Avad, *San'a fî Kitâbâtî el-Müerrihîn ve Cuğrafiyyîn el-Müslimîn Fî el-Karn el-Hicrî er-Râbiğ, h.100-400, Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, eş-Şârîka 2001.*
- » Bilge, Mustafa L., "San'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2009, XXXVI, 8-90.
- » Boran, Ali, "Osmanlı Dönemi Kale Mimarisi", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, X, 347-363.
- » Çağatay, Neş'et, "Samîler-araplar ve Güney arabistan Devletleri" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, Sayı: III-IV, 1955.
- » Demir, Mahmut, Mehmet Emin Özafşar, "Vehb b. Münebbih", *DİA*, 2012, XLII, 608-610.
- » Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvud, *Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdü'l-Mun'im Âmir, Dâru'l-Haya, Kahire 1960.
- » Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, II, İlmî Müşavir ve Redaktör: Hakkı Dursun Yıldız, Kombassan Yayınları, Konya 1994.
- » Ehiloğlu, Zeki, *Yemende Türkler*, Kardeş Matbaası, yy. ty.
- » Fayda, Mustafa, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, AÜİFY, Ankara 1982.

- » _____ "Fil Vak'ası", *DİA*, 1996, XIII, 70-71.
- » Gökçalp, Yusuf, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- » Hasan Kadri, *Yemen ve Hayatı*, yy. h. 1327 (1909/1910).
- » Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev: Salih Tuğ, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.
- » Hüseyin eş-Şeyh, *el-Arab Kable'l-İslam*, Dâru'l-Ma'rife, İskenderiye 1993.
- » İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, III. bs. I, Beyrut 1410/1990.
- » İbrahim Abdüsselam Paşa, *Yemen Seyahatnamesi ve Bitkisel Coğrafyası*, Pan Yayıncılık, İstanbul 2008.
- » Kazancı, Ahmet Lütfi, "Ebrehe", *DİA*, 1994, X, 79-80.
- » Mahmut Nedim Bey, *Arabistan'da Bir Ömür Son Yemen valisinin hatıraları veya Osmanlı İmparatorluğu Arabistan'da nasıl yıkıldı?*, Derleyen: Ali Birinci, İsis Yayınları, İstanbul 2001.
- » Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi İtikadî Ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, mütercimler: Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Hisar Yayınevi, İstanbul t.y.
- » Mehmed Memduh, *Miftah-ı Yemen*, Matbaatü Hayriye ve Şürekâsı, İstanbul h. 1330 (1911/1912).
- » Nüveyrî, Şihabüddîn Ahmed bin Abdülvehhab, *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, thk. Müfid
- » Kumeyha, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, XIII, Beyrut 2004.
- » Öğüt, Salim, "Ferve b. Müseyk" *DİA*, 1995, XII, 415.
- » Özey, Ramazan, *Dünya Denkleminde Ortadoğu Coğrafyası*, Aktif Yayınevi, Genişletilmiş IV. bs., İstanbul 2009.
- » Râzî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdullah Muhammed, *Târîhu Medîneti San'a*, thk. Hüseyin b. Abdullah I-Umrî, Dâru'l-Fikr, III. bs., Beyrut 1409/1989.
- » Rüşdî, *Yemen Hâtırası*, Matbaayı Osmâniyye, Dersaadet, h. 1327 (1909/1910).
- » Sahillioğlu, Halil, "Yemen'in 1599-1600 Yılı Bütçesi" (*Yusuf Hikmet Bayur Armağanı 1985'den ayrınbasım*), TTK Yayınları, Ankara 1985.
- » Serjeant, R. B. *İslâm Şehri*, Çev: Elif Topçugil, İz Yayınları, II. bs., İstanbul 1997.
- » Siverek Mebusu Nureddin Bey, *Yemen Layihası*, Matbaa-yı Âmire, İstanbul h. 1327 (1909/1910).
- » Strothmann, R. "Zeydîye" *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, Eskişehir 1997, XIII, 549-551.
- » Şehristânî, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdi'l Kerim b. Ebi Bekr Ahmet, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Dâru'l-Muüfe, II. bs. II, Beyrut 1390/1975.
- » Tanrıkut, Asaf, *Yemen Notları*, Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara 1965.
- » Tomar, Cengiz, "Yemen (Tarih)", *DİA*, 2013, XLIII, 401-406.
- » Utku, Nihal Şahin, *Kızıldeniz, Çöl, Gemi ve Tacir*, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
- » Yavuz, Hulûsi, *Yemen'de Osmanlı İdâresi ve Rumûzî Târîhi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, I, Ankara 2003.
- » _____, *Kâbe ve Haremeyn için Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti (1517-1571)*, Serbest Matbaası, İstanbul 1984.
- » Yeşilyurt, Yahya, *Medeniyetler Beşiği Kadim bir Osmanlı Ülkesi Yemen*, Babialı Kültür Yayıncılığı, İstanbul 2011.
- » Zeydan, Corci, *el-Arab Kable'l-İslam*, Matbaatü Hilal, II. bs., Mısır 1922.
- » Zühdfî, *Mir'âtü'l-Yemen*, Kader Matbaası, İstanbul h. 1328 (19810/1911).

Ek:1

San'a ve iki kalenin yer aldığı Nukum Dağı¹¹⁹

Ek:2

San'a Bekiriye Camii¹²⁰

¹¹⁹ Fotoğraflarla Tarih Boyunca Türkiye-Yemen Dostluğu, Proje Yönetmeni, Halit Eren, IRCICA Yayınları, İstanbul 2011, s. 29.

¹²⁰ Fotoğraflarla Tarih Boyunca Türkiye-Yemen Dostluğu, s. 43.

Ek:3



San'a, Yemeh Kapısı¹²¹

Ek:4



San'a resmî binalar; hükümet konağı, telgrafhane, mahkeme, askeriye¹²²

¹²¹ Fotoğraflarla Tarih Boyunca Türkiye-Yemen Dostluğu, s. 23.

¹²² Fotoğraflarla Tarih Boyunca Türkiye-Yemen Dostluğu, s. 51.

VELİD B. ABDÜLMELİK DÖNEMİNDE SOSYAL HİZMET UYGULAMALARI

Yrd.Doç.Dr. Yılmaz ÇELİK
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

ÖZ

Sosyal hizmetler; kişi, grup ve toplulukların yapı ve çevre koşullarından doğan ya da kendi denetimleri dışında kalan yoksulluk ve eşitsizliklerini gidermek; toplumun değişen koşullarından ortaya çıkan sorunları önlemek ve insan kaynaklarını geliştirmek; kişi, aile ve toplum refahını sağlamak amacıyla düzenlenen hizmet ve programları kapsayan bir alandır. Engelli, yaşlı, kimsesiz çocuk ve kadınlara yönelik her türlü destek sosyal hizmetlerin kapsamına girer. Velid b. Abdülmelik Emevilerin en kudretli halifelerindedir. On yıllık iktidarı döneminde Velid, sosyal hizmet uygulamalarına büyük önem vermiştir. O, İslam tarihinde ilk donanımlı hastaneyi kurmuştur. Görme engellilere, sakatlara ve fakirlere maaş bağlatıp erzak tayin etmiştir. Kötürüm ve görme engellilerin yanına hizmetçiler vererek onları devlet güvencesi altına almıştır. Cüzzâmlıların tedavisi için hastane açmış, onları toplumda dışlanmışlıktan kurtarmıştır. Velid, eğitim-öğretim kurumlarını desteklemiştir. Temel eğitimin yaygınlaşması için kütübün açılmasını desteklemiş, mescid ve cami imarına önem vermiştir. Ayrıca vakıf mekanizmasını etkin şekilde kullanarak daha verimli hale getirmiştir.

Anahtar kelimeler: Velid b. Abdülmelik, Emevîler, sosyal hizmetler, sağlık, eğitim.

ABSTRACT

Social Service Applications In Walid B. 'Abd Al-Malik Period

The birth, physical structure, life style and death of the Prophet Muhammad, who is one of the two main sources of the religion of Islam and has been an exemplary for the Muslims from every respect, has been frequently the subject of many types of sira literary works. These works cover a wide variety either in the form of verse or prose. Especially such types of works like mawlid, mi'raciyya and na't in which the fondness and yearning felt for Muhammad, the prophet and hilya which reflects a portrait of him made by every one of his companions from a different angle have taken their place among the different colours of our civilisation. This essay aims at presenting information about "shamail" as it the main source of hilya, hilya itself, the reasons of the birth of hilye and types of hilye. Taking into consideration the fact that there is a considerable number of works about the hilyas in the form of verse and that the hilyas in the form of prose has not enjoyed the same interest, we attached the transcribed text of a hilya in the form of prose written by Halil b. Ali el-Kırmî to the end of this article.

Keywords: Walid b. 'Abd al-Malik, Umayyads, social services, health, education.

Giriş

Modern bir terim olan sosyal hizmetler, toplumda dezavantajlı gruplar olarak tanımlanan yaşlı, engelli, hasta, desteğe muhtaç kadın ve çocuklar başta olmak üzere bütün bireylerin desteklenmesini hedefleyen bir disiplindir. Bu gruplar desteklenirken başta malî olmak üzere sosyal, eğitim, sağlık ve daha pek çok alanda sosyal hizmet uygulamaları gerçekleştirilmektedir. Sosyal hizmetlerin tanım ve kapsamına bakıldığında, bu uygulamaların İslam'ın, yapılmasını emrettiği faaliyetlerin kapsamına girdiği rahatlıkla görülebilir. Çünkü İslâm, fert ve toplum hayatında adalet, yardımlaşma ve dayanışmanın gerçekleştirilmesi için gerekli olan her türlü sosyal, siyasî, iktisadî, hukukî ve ahlâkî kaideleri bütün açıklığıyla ortaya koymuş evrensel bir dindir. Bu din her yönüyle bir hayat nizamıdır.¹ İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve Hz. Peygamber, asırlar boyunca fert ve toplumlara yol göstermiş ve insanlığın karşılaştığı her türlü sıkıntıya, çaresizliğe, probleme karşı çözümler sunmuşlardır. Hz. Peygamber dönemi, İslam'da *sosyal hizmetlerin* temellerinin atıldığı dönem olmuştur. İslam'da sosyal hizmet uygulamalarının temelleri Hz. Peygamber döneminde atılmakla birlikte, bu uygulamaların bazıları Râşid Halifeler döneminde bazıları da Emevîler döneminde daha iyi gelişme göstermiştir. Emevîler döneminde özellikle Velid b. Abdülmelik ve Ömer b. Abdülaziz, toplumda dezavantajlı, desteklenmeye muhtaç gruplara yönelik önemli sosyal hizmet uygulamalarında bulunmuşlardır. Bu çalışmada Velid b. Abdülmelik dönemindeki sosyal hizmetler ele alınacaktır.

1. Sosyal Hizmetlerin tanım ve kapsamı

Sosyal hizmetler, başta dezavantajlı gruplar olmak üzere toplumun hemen hemen bütününe hitap eden modern bir kavramdır. Sosyal hizmetlerin pek çok tanımı yapılmıştır. En kapsamlı tanımlardan biri şu tanımdır:

*"Sosyal hizmetler; kişi, grup ve toplulukların yapı ve çevre koşullarından doğan ya da kendi denetimleri dışında kalan yoksulluk ve eşitsizliklerini gidermek; toplumun değişen koşullarından ortaya çıkan sorunları önlemek ve insan kaynaklarını geliştirmek; kişi, aile ve toplum refahını sağlamak amacıyla düzenlenen hizmet ve programları kapsayan bir alandır. Bu alan, örneğin sosyal yardım hizmetleri, çocuk ve aile refahı hizmetleri, fiziksel ve ruhsal sakatlar için yapılan hizmetler, ıslah hizmetleri, sosyal sigortalar, aile planlaması, konut sorunları ve toplum kalkınması gibi hizmet ve programları kapsar."*²

Birleşmiş Milletler Genel Sekreterliği'ne bağlı uzmanlar grubunun yaptığı tanım kısa olmakla birlikte oldukça kapsamlıdır:

*"Sosyal hizmetler, bireylerin birbiriyle ve çevresi ile uyum sağlamasını kolaylaştırmak amacını taşıyan örgütlenmiş çalışmalardır."*³ Bu tanımlar göz önü-

¹ Konunun geniş açıklaması için bkz. Kutub, Seyyid, *İslâm'da Sosyal Adalet*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, 1986, s. 35, 51; Ulvan, Abdullah Nasih, *İslâm'da Sosyal Dayanışma*, Çev. İsmail Kaya, Konya, 1990, s. 30.

² Arıcı, Kadir, *Sosyal Güvenlik Dersleri*, Ankara, 1999, s. 147; Yolcuoğlu, İsmet Galip, *Sosyal Hizmete Giriş*, Ankara, 2012, s. 106; Ayrıca bkz. III' üncü Milli Sosyal Hizmetler Konferansı, 11-14 Aralık 1968, Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı, *Sosyal Hizmetler Genel Müdürlüğü Yayını*, Yayın, No: 54, s. 305, 364.

³ Arıcı, *Sosyal Güvenlik Dersleri*, 147.

ne alındığında Hz. Peygamber'in, Medine'de mükemmel bir sosyal hizmet çalışması yaptığını görmek mümkündür. *Muâhât, Mescidler, Suffa, zekât, sadaka* ve çeşitleri, *vakıflar, şehir planlaması*, muhâcirlerin konut ihtiyacının karşılanması, *yetimlerin ve kimsesiz kadınların himayesi, muhtaç aile ve fertlere yapılan yardımlar* bu çalışmanın sacayaklarını oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in Medine'de başlattığı bu hizmetlerin önemli bir bölümü İslâm coğrafyasının diğer bölgelerinde geliştirilerek uygulanmıştır. Emevî halifesi Velid b. Abdülmelik, bu konuda önemli uygulamalarda bulunan önemli şahsiyetlerden biridir.

Günümüz araştırmacıları da “sosyal hizmetler” terimini içerik ve kapsam olarak birbirine yakın olmakla birlikte farklı cümlelerle tanımlamışlardır. Bu tanımlardan bir kısmında sosyal hizmetler; kişi, grup ve toplumlara sosyal, ruhsal, ekonomik ve fiziksel yönlerden, imkanlar çerçevesindeki en yüksek refah düzeyine ulaşabilmeleri için yardım yapılması ve desteklenmesi gibi çok kısa ama kapsayıcı şekilde tarif edilmektedir.⁴⁵⁶

Tarihsel çerçeve içinde ele alındığında, sosyal hizmetlerin, bireyin refahını geliştirmeye yönelik uygulamalar olduğu ortaya çıkmaktadır. Bireyin refahını ise sosyal refah hizmetleri belirler. Bu hizmetlerin amacı, bireyin refahı ile içinde bulunduğu toplumun refahı arasında bir denge kurmaktır.⁷ Kısacası sosyal hizmet hem fert hem de toplum refahını aynı anda hedeflemektedir. Hz. Peygamber'in başlattığı, Râşid Halifeler'in devam ettirdiği, çeşitli nedenlerle toplumdan soyutlanmış köle, engelli, kimsesiz çocuk ve kadın, yoksul ve buna benzer gruplara yönelik izlediği kucaklayıcı uygulamalar, yukarıda verilen bütün anlam ve tanımlarının pratiğe dökülmüş şeklidir.

Sosyal hizmetin kapsamı konusunda birçok yorum yapılmıştır. Sosyal hizmet alanlarını gösteren BM (Birleşmiş Milletler) listesi oldukça geniş bir çerçevede sunmaktadır. Bu listede sosyal hizmet alanları şu şekilde sıralanmıştır: “*Aile ve çocuk bakım ve yardımı hizmetleri, evlenme konusunda danışmanlık, çocuk bakımevleri ve yuvaları, normal bir aile ilişkisi olmayan çocuklara hizmetler, evlat edinme, vasıllık, koruyucu aile, gönüllü çalışmalar, yaşlılara bakım ve yardım, kronik hasta ve sakatlara bakım ve yardım, olağanüstü durumlar yardımı, yoksullara yardım, aşevleri, bedensel ve ruhsal sakatların bakım ve rehabilitasyon hizmetleri, evlenmemiş annelere yardım, göçmen ve sığınmışlara yardım,*

⁴ Bkz. Dilik, Sait, “Sosyal Güvenlik ve Sosyal Hizmetler Arasındaki İlişkiler”, *AÜSBF Dergisi*, Ankara, XXXV (1980): 73-84, s. 73.

⁵ 1983 tarih ve 2828 sayılı Kanun'un 3. Maddesinde Sosyal Hizmetler şöyle tanımlanmaktadır: “*Kişi ve ailelerin kendi bünye ve çevre şartlarından doğan veya kontrolleri dışında oluşan maddi, manevi ve sosyal yoksunluklarının giderilmesine ve ihtiyaçlarının karşılanmasına, sosyal sorunlarının önlenmesi ve çözümlenmesine yardımcı olunmasını ve hayat standartlarının iyileştirilmesi ve yükseltilmesini amaçlayan sistemli ve programlı hizmetler bütünüdür.*” Seyyar, Ali, *Sosyal Hizmetlerde Bakım Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)*, Ankara, 2007, s. 270.

⁶ Mesela bkz. Yolcuoğlu, İsmet Galip, *Sosyal hizmete Giriş*, 108; benzer bir tanım için bkz. Duyan, Veli, “Sosyal Hizmet Etiği”, *Sosyal Politika ve Kamu Yönetimi Bileşenleriyle Sosyal Hizmet*, Yay. Haz. H. Acar-N. Negiz-E. Akman, 109-117, Ankara, 2013, s. 109; Seyyar, *Sosyal Hizmetlerde Bakım Terimleri*, 270-271.

⁷ Kongar, *Sosyal Çalışmaya Giriş*, Ankara, 1972, s. 11; Acar, Hakan, “Dünyada Sosyal Hizmet Mesleğinin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”, *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi*, Ankara, 14/1 (2003): 1-19, s. 2.

fuhuş yoluna sapmış ve ahlâksal bakımdan tehlikeye düşmüş kızların rehabilitasyonu, sosyal tıp hizmeti, ruhsal hijyen ya da psikiyatrik sosyal çalışma, okulda sosyal çalışma, askerî yerlerde sosyal çalışma, işletmelerde sosyal çalışma, meslek danışmanlığı ve iş bulmaya ilişkin sosyal çalışma, yargı alanında sosyal çalışma, konut yapımında sosyal çalışma, sosyal güvenliğin yönetim örgütlerinde sosyal çalışma, toplum kalkınması programlarında sosyal çalışma, suçlulara yardım vb."⁸ Bu kapsam o kadar geniştir ki, adeta insanla ilgili ne varsa hepsini içermektedir.⁹ Dolayısıyla devletin ve toplumun güvenliğini sağlama görevinde bulunan askerlerin ailelerinin her alanda desteklenmesi sosyal hizmet alanında önemli bir yere sahiptir. Râşid Halifeler dönemi sosyal hizmetin kapsamına giren birçok hizmetin gerçekleştirildiği nadir dönemlerden biridir.

2. Velid b. Abdülmelik'e Kadar Emevîler Döneminde Sosyal Hizmetlere Genel Bir Bakış

Hulefâ-i Râşidîn döneminden sonra yaklaşık doksan yıl boyunca iktidarda kalan Emevî saltanatının ilk yarısı, iktidar mücadeleleri, savaşlar, devlet otoritesinin sağlamaştırılması gibi faaliyetlerle geçmiştir. Özellikle yıkılmak üzere olan Emevî iktidarının sağlamaştırılmasında Abdülmelik b. Mervân'ın payı büyüktür. Bu dönemde sosyal hizmet kapsamı içine giren sağlık, eğitim ve diğer faaliyetler genelde sarayda ve iktidar çevresine yönelik olmuştur. Mesela, kendisi de uyuzdan öldüğü rivayet edilen Muâviye b. Ebî Süfyan'dan¹⁰ başlayarak, Emevî sultanlarının hemen hepsi saray tabibi atamışlardır. Muâviye'nin doktoru bir Hıristiyan olan İbn Üsâl idi.¹¹ Teyâzuk, Ebû'l-Hakem, Abdülmelik b. Ebcer gibi birçok saray doktoru, tıp ve sağlık alanında önemli katkılar sağlamışlardır.¹² Abdülmelik tarafından saray tabipliğine tayin edilen Teyâzuk, Irak'ta bir tıp okulu açmış ve buradan yetişen pek çok tabip Abbasiler döneminde görev yapmıştır.¹³ Yine Emevîler döneminde tıp alanındaki ilk tercüme faaliyetleri sarayda olmuştur. Hâlid b. Yezîd b. Muâviye, kimya ve tıp ilimlerinin Arapçaya nakliyle uğraşan ilk kişidir.¹⁴

Eğitim alanındaki sosyal hizmet uygulamaları da bundan farksız değildir. Her ne kadar Emevîler döneminde eğitim-öğretimde hem küttâb açma hem de hem de öğretmenlere maaş bağlama devam etmişse de bu durum Velid b. Abdülmelik dönemine kadar sık sık kesintiye uğramıştır. Nitekim Ramazan Altınay, Emevîler döneminde eğitim-öğretim işlerinin, devlet tarafından geneli kapsayacak bir sisteme kavuşturulmadığını, özel kişilerin gayret ve desteklerine bırakıl-

⁸ Dilik, bu listeyi maddeleştirerek geniş bir açıklımını vermiştir, Dilik, "Sosyal Güvenlik ve Sosyal Hizmetler Arasındaki İlişkiler", *AÜSBF Dergisi*, XXXV, 74-76; benzer bir kategorize için bkz. Seyyar, *Bakım Terimleri*, 271.

⁹ Sosyal hizmetin tanım ve kapsamı hakkında geniş bilgi için bkz. Çelik, Yılmaz, *İslâm'da Sosyal Hizmetler*, Hz. Peygamber Dönemi, Çizgi Yay. Konya, 2017, s. 15-20.

¹⁰ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *el-Meârif*, Kâhire, 1992, s. 349.

¹¹ Altınay, *Ramazan, Emevîlerde Günlük Yaşam*, Ankara, 2006, 552; Hitti, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Târîhi*, Çev. Salih Tuğ, I-II, İFAV Yay. İstanbul, 1995, II, 368.

¹² Öztürk, Levent, *On İkinci Yüzyıla Kadar İslâm Dünyasında Hastaneler*, İstanbul, 2007, s. 78; bunlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 552-561.

¹³ *İslâm Tarihi El Kitabı*, Edt. Eyüp Baş, Grafiker yayınları, Ankara, 2013, s. 378.

¹⁴ Hasan İbrahim Hasan, *Siyâsî, Dini, Kültürel ve Sosyal İslâm Târîhi*, Çev. İ. Yiğit-S. Gümüş, I-VI, Ka-yihan Yay. İstanbul, 1991, II, 226; Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 566.

dığını belirtmektedir.¹⁵

Bu dönemde savaşlardan dolayı meydana gelen tahribatın tamiri amacıyla imar faaliyetlerine önem verilmiştir. İlk halife Muâviye b. Ebî Süfyân döneminde, Mescid-i Nebevî'yi suyun basmasını engellemek için kaldırımlar ve bu kaldırımlarda abdest alınacak yerler de yapılmıştır.¹⁶ Ayrıca Medine valisi Mervân b. Hakem, Muâviye'nin emriyle Mescid-i Nebevî'nin çevresindeki yolları düzenlemiştir.¹⁷ Abdülmelik döneminde Hulvân, Tûnus ve Vâsıt şehirleri kurulması, Kubbetü's-Sahra ve Mescid-i Aksâ'nın inşası, Kâbe'nin tamiri ve Mescid-i Harâm'ın genişletilmesi ile Mısır'da 'Amr camiini yeniden inşası gibi faaliyetler yapılmıştır.¹⁸ Abdülmelik'in Mısır valisi Abdülaziz b. Mervân, Mısır'ın bir köyü durumunda olan Hulvân'a evler, mescidler yaptırıp ağaçlar dikirmiş ve en güzel şekilde imar etmiştir. Abdülaziz b. Mervân'ın Hulvân'da para bastırması ve sarayının çevresinde insanlara her gün bin tas yemek yedirmesi, burayı önemli bir merkez haline getirmiştir.¹⁹

Muâviye b. Ebî Süfyân, daha önce uygulanan sütten kesilen çocuğa maaş tahsisine devam önemli bir sosyal hizmet uygulamasının hayatta kalmasını sağlamıştır. Ancak Abdülmelik b. Mervân aynı yolu izlememiş, çocuk yardımını genel olmaktan çıkararak kendi istediği dar bir kesimle sınırlamıştır.²⁰

Emevîlerde, iç karışıklıkların etkisiyle Abdülmelik b. Mervân döneminin sonuna kadar, eğitim-öğretim de dahil olmak üzere sosyal hizmet uygulamaları konusunda aktif bir siyaset izlenememiştir. Ancak Velid b. Abdülmelik ile birlikte sosyal hizmetler alanında önemli atılımlar gerçekleştirilmiştir.

3. Velid b. Abdülmelik Döneminde Sosyal Hizmetler

Velid b. Abdülmelik dönemi (86-96/705-715), Emevî Devleti'nin gücünün zirveye çıktığı dönemdir. 10 yıl süren iktidarı döneminde Velid, diğer başarılarının yanında toplumda dezavantajlı gruplara yönelik sosyal hizmet uygulamalarına önem vermiştir. Hulefâ-i Râşidîn döneminde uygulanan, ancak daha sonra, Emevîler'in ilk dönemlerinde iç karmaşadan dolayı aksayan sosyal hizmet uygulamaları, onun zamanında büyük oranda tekrar uygulama alanına konulmuştur. Özellikle sağlık alanında ve engelliler konusunda önemli yenilikleri hayata geçirmiştir. Hitti, Velid'in faaliyetlerini şöyle özetlemektedir: "*Suriyede çok sayıda mekteb ve ibadethane açtı, cüzzâm hastaları, topallar ve körler için tesisler kurdu, müzmin hastalığa yakalanmışlar için hastahaneler kurdu, fakir ve düş-*

¹⁵ Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 514-515; ayrıca bkz. Aycan, İrfan-Saçam, İbrahim, *Emevîler*, Ankara, 1999, s. 140.

¹⁶ Çelikkol, Yaşar, "VII. yüzyılda Medine'de Sosyal ve Dinî Yapılar, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (2), 393-419, 2003, s. 408; Bozkurt, Nebi-Küçükaşçı M. S., "Mescid-i Nebevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2003, XXIX, s. 282.

¹⁷ İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medineti'l-Münevvere*, Thk. Fehîm Muhammed Şeltût, I-IV, Cidde, 1979, I, 17.

¹⁸ Erkoçoğlu, Fatih, *Abdülmelik b. Mervân ve Dönemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, s. 452.

¹⁹ Erkoçoğlu, *Abdülmelik b. Mervân ve Dönemi*, 453.

²⁰ Belâzurî, Ebû'l-Abbas Ahmet b. Yahyâ b. Câbir, *Fütûhu'l-Büldân*, Trc. Mustafa Fayda, Siyer Yay. İstanbul, 2013, s. 525.

künlere mahsus ilk müesseseleri açtı."²¹ Velid b. Abdülmelik ayrıca, şehir planlamasına, özellikle hacıların kolay bir şekilde hacca gidip gelmeleri için yol yapımına önem vermiştir. Velid, bu amaçla Medine valisi Ömer b. Abdülaziz'e yazı göndererek su kuyuları açmasını istemiş, Mescid-i Nebevîye gidiş-gelişleri kolaylaştırmak için önlemler almasını istemiştir.²²

Velid b. Abdülmelik dönemindeki sosyal hizmet uygulamalarını; sağlık hizmetleri, eğitim-öğretim hizmetleri ve toplumun dezavantajlı gruplarının desteklenmesi başlıkları altında ele almak mümkündür.

a. Sağlık Hizmetleri

İslâm'ın ilk asrında gerek Hz. Peygamber, gerekse Râşid Halifeler ve Emevîler döneminde sağlık ve alanında tıp alanında yapılan sosyal hizmetler, birer başlangıç teşkil etmiş ve İslâm dünyasında daha sonra kurumsal anlamda yapılacak çalışmalar için ilham kaynağı olmuştur. Kaynaklar, İslâm medeniyetinde başta engelliler, kronik hastalar olmak üzere sağlık problemi yaşayan birey ve gruplara yönelik büyük sağlık hizmetlerinden bahsetmektedirler. En başta Hz. Peygamber, diğer konularda olduğu gibi sağlık konusunda söyledikleri ve yaptıklarıyla ileriye dönük kurumsal bir yapının oluşmasını amaçlamıştır. Hicretle başlayan Medine döneminde toplumu, kurumları, siyasi organizasyonu inşa sürecinde Mescid-i Nebevî'nin yapılması, Suffa'nın oluşumu, muâhât, pazarın kurulması, şehir planlaması ve diğer konularda attığı adımlar bunun açık göstergesidir. Sağlık konusunda da Rufeyde Çadırı, engelliler başta olmak üzere sağlık problemi olanlara yönelik yaklaşımlar da bu çerçevede değerlendirilebilir.

Hulefâ-i Râşidîn döneminde sağlık hizmetlerinin kurumsallaşması konusunda çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak dünya tarihinde önemli bir tıp okulu ve hastane olarak bilinen Cündişâpûr'un Hz. Ömer zamanında barış yoluyla 638 yılında fethedilmesi²³ tıpta bazı gelişmeleri beraberinde getirmiş olmalıdır. Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in getirdiği esaslara aykırı olmayan ve Müslümanların lehine olan her türlü yeniliğe açık olan, fethedilen bölgelerle yakından ilgilenecek takip eden Hz. Ömer'in Cündişâpûrdaki bu okuldan yararlanmamış olması bizce uzak bir ihtimal gibi görünmektedir. Bu okulda eğitim gören ve Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olan Hâris b. Kelede vasıtasıyla Cündişâpûr'un adı Müslümanlar arasında duyulmuştu. Hz. Ömer gibi bir insanın, kendi yönetim sınırlarına dahil olan Cündişâpûrdaki bu kuruma, tabiplere ve sağlık uygulamalarına ilgisiz kalmamış olması kuvvetle muhtemeldir. İbn Dokmak, Emevîler döneminde Mısır'da Fustat'ın Kanâdil Sokağı'nda (رفاق القناديل)²⁴ Ebû Zübeyd adında birinin evinde bir mâristân (hastane) olduğunu yazmakta, ancak bu mâristânın ne zaman kurulduğu konusunda bilgi ve tarih

²¹ Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 349.

²² Sallâbî, Ali Muhammed, *Emevîler Dönemi 2*, Çev. Harun Ünal, İstanbul, 2014, s. 121.

²³ Uslu, Recep, "Cündişâpûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 1993, VIII, s. 118.

²⁴ İbn Dokmak, bu sokakta eşrafın evlerinin (منازل) olduğunu ve Amr b. âs'ın evinin, bu sokağa açılan diğer bir sokakta olduğunu kaydetmektedir. İbn Dokmâk, İbrâhîm b. Muhammed, *el-Intisâr li-vâsitati 'İkdi'l-Emsâr*, nşr. C. Vollers, I-II, Kâhire, 1893, I, 13-14.

vermemektedir.²⁵ Bazı yazarlar bu bilgiden, hastanenin Hz. Ömer döneminde 641 yılında Mısır'ın fethinden hemen sonra kurulduğu sonucunu çıkarmışlardır. Bazı araştırmacılar da bu olayın Emevîler döneminde meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir. Konuyu kısaca ele alan Levent Öztürk ise hem bu bilgiyi hem de çıkarılan sonuçları eleştirmektedir.²⁶

Emevîler döneminde tıp alanında daha ciddi gelişmeler olduğu görülmektedir. Bu dönemde tercüme faaliyetleri ve Cündişâpûr ekolünden gelen doktorların saraya yakınlıkları dikkat çekmektedir. Tercüme hareketini ilk başlatan kişinin Emevî hanedanından Hâlid b. Yezîd olduğu ve ilk tercümelerin de astronomi, kimya (simya) ve tıp alanlarına ait bulunduğu bilinmektedir.²⁷ Tıp ilmine dair eserlerin tercüme edilmesinde halifeler özel bir dikkat göstermişler, devrin meşhur doktorları halifelerin ve diğer devlet ricâlinin özel doktorları olarak görev yapmışlardır. Hemen hepsi gayrimüslim²⁸ olan bu tabipler, tıp sahasında bazı eserleri Arapça'ya çevirmiş ve bazı risaleler telif etmişlerdir. Mâserceveyh el-Basrî, İbn Üsâl/Âsal, Haccac'ın özel doktorluğunu da yapan Teyâzuk, İskenderiye okulu alimlerinden Abdülmelik b. Ebcer el-Kinânî, Ebû'l-Hakem ve tıpla ilgili Süryanice bir kitabı Arapça'ya çeviren Ahrun²⁹ Emevîler dönemi tabiplerinin en meşhurlarıdır.³⁰ Emevîlerin ilk halifesi Muâviye, Yunan asıllı bir Hıristiyan ve Cündişâpûr kökenli olan İbn Üsâl/Âsal'ı saray hekimi olarak görevlendirmiştir. Ayrıca Akkâvî'nin tespitine göre Muâviye döneminde Emevîlerin başkenti Dimaşk'ta *el-Bîmâristânü's-Sağîr* adında bir hastane yaptırılmıştır.³¹ Abdülmelik tarafından saray tabipliğine tayin edilen Teyâzuk'un, Irak'ta bir tıp okulu açtığı ve buradan yetişen pek çok tabibin Abbasiler döneminde görev yaptığı nakledilmektedir.³²

Aşağıda da genişçe ele alınacağı gibi modern anlamdaki ilk hastane Emevîler döneminde Velid b. Abdülmelik tarafından açılmıştır. Ancak, bundan önce İslâm toplumunun ilk hastanesinin, Emevîlerin başkenti Dimaşk'ta bulunan ve Muâviye döneminde yaptırılmış olan *el-Bîmâristânü's-Sağîr* olduğuna dair görüşler de vardır.³³ Bütün bunların dışında, Velid'in babası Abdülmelik döneminde bir hastanenin tesis edildiğine dair rivâyetlerin olduğu da iddia edilmektedir.³⁴

Velid b. Abdülmelik dönemi, Emevîlerdeki sağlık hizmetleri için bir dönüm

²⁵ İbn Dokmâk, I, 99.

²⁶ Öztürk, *İslâm Dünyasında Hastaneler*, 98-99.

²⁷ Bkz. Kalkaşandı, Ebû'l-Abbas Ahmed, *Subhu'l-A'sâ fi Sinâati'l-İnşâ*, I-XIV, Kâhire, 1922/1340, I, 420.

²⁸ Müslüman bir doktor olan Esed b. Hânî'nin bu durumdan rahatsız olması ve söyledikleri hakkında bkz. Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 551-552.

²⁹ Bu Kitâbın Arapçadaki ilk tıp Kitâbı olduğuna dair bkz. Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 552.

³⁰ Bkz. Yiğit, İsmail, "Emevîler-Siyasi Tarih, Medeniyet Tarihi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, XI, 100; Öztürk, *İslâm Dünyasında Hastaneler*, 77-78; Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 552.

³¹ Öztürk, Levent, *İslâm Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*, İstanbul, 2013, s. 178; Songur, Haluk-T. Saygın, "Şifâhaneden Hastaneye: Sağlık Kuruluşlarının Değişimine Genel Bir Bakış", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19/1 (2014), s. 200.

³² *İslâm Tarihi El Kitabı*, 378.

³³ Öztürk, *İslâm Dünyasında Hastaneler*, 95-96.

³⁴ *İslâm Tarihi El Kitabı*, 378.

noktası sayılabilir. Çünkü Velid b. Abdülmelik, tarihçiler tarafından Emevîlerde ilk bîmâristânî inşa eden kişi olarak kaydedilmektedir. Kaynaklarda bu hastanenin kuruluş şekli, amacı ve diğer faaliyetleri hakkında şu bilgiler verilmektedir:

- Hastanenin 88/707'de Şam'da cüzzâm hastalığına yakalananlar ve kronik hastalar için kurulduğu,
- buraya hekimler tayin edildiği ve onlara maaş bağlandığı,
- cüzzâmlı hastaların ortalıkta gezinmelerinin önlenmesi için karantina uygulamasının yapıldığı,
- cüzzâmlılara ve körlere erzak tayin edildiği,
- körlere ve felçlilere yardımcı olmak üzere elemanlar görevlendirildiği.³⁵
- Yine bu kapsamda İbnü'l-Esîr'in aktardığına göre Velid, sakatlara bağışta bulunarak onları dilenme durumuna düşmekten korumuş, Kuâd hastalığına (yürümeye engel bir hastalık) yakalananlara bir hizmetçi, körlere gezdirmek üzere birer rehber tahsis etmiştir.³⁶

Verilen bilgiler, bu hastanede kapsamlı bir sağlık hizmetinin verildiğini göstermektedir. Velid b. Abdülmelik'in bu faaliyetleri yaparken kimlere danıştığı, bu fikri ve tecrübeyi nereden aldığı ayrı bir araştırma konusudur. Ancak o dönemin şartlarında bu uygulamaların hayata geçirilmesi, devlet yönetimindeki geniş vizyonu göstermesi açısından önemlidir. Emevîler döneminin sosyal hizmetlere en çok önem veren halifesi Ömer b. Abdülazîz de selefi olan Velid b. Abdülmelik'in uygulamasını tekrar başlatarak müzmin hastalara, kötürümlere ve körlere hem maaş bağlamış hem de bakımlarını sağlamak üzere görevliler tayin etmiştir.³⁷ Gerek Velid b. Abdülmelik gerekse Ömer b. Abdülazîz'in bu uygulamaları, günümüzde Sağlık Bakanlığı tarafından yerine getirilen *evde sağlık hizmeti* ile Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın yürüttüğü *evde bakım* uygulamalarına benzemektedir. Her iki uygulama da dezavantajlı durumda olan engelli ve hastaların hayatını kolaylaştıran önemli sosyal hizmet uygulamalarıdır.

Hz. Peygamber döneminde temeli atılan, Emevîler döneminde gelişen İslâm hastaneleri, Abbasilerden başlamak üzere çok daha ileri bir kurumsallığa kavuşmuş ve Batının 19. yüzyıla kadar ulaşamadığı bir seviyeye çıkmıştır. Porrmann, İslâm hastahanelerini üstün kılan faktörleri şu şekilde sıralamaktadır: "*İslâm hukukundaki vakıfların statüsü sayesinde elde edilen yasal ve finansal*

³⁵ Bkz. Ya'kübî, Ahmed b. Ebî Ya'küb b. Ca'fer b. Vehb, *Târîhu'l-Ya'kübî*, I-II, Beyrut, 1960, II, 290-291; Kalkaşandî, I, 431; Kettânî, Muhammed Abdulhay, *et-Terâtîbu'l-İdâriyye (Hz.Peygamber'in Yönetimi)*, Çev. Ahmet Özel, I-II, İstanbul, 2003, II, 32; Sallâbî, *Emevîler Dönemi 2*, 120-121; Terzioğlu, Arslan, "Bîmâristân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, VI, s. 163; Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 566; Yiğit, "Emevîler", *DİA*, XI, 100; Yeniçeri, *İslâmın Dayanışma-Paylaşma Medeniyeti*, 753, 756; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 349; Hasan İ. Hasan, *İslâm Tarihi*, II, 229; Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 307, 348; krş. Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusulî ve'l-Mülûk*, Thk.Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, I-XI, Kâhire, 1967, VI, 437; İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Çev. A. Ağrakca-M. B. Er-yarsoy-Y. Apaydın, I-XII, Bahar Yay. İstanbul, 1986, IV, 478.

³⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 16.

³⁷ Yeniçeri, *İslâmın Dayanışma-Paylaşma Medeniyeti*, 756-757.

güvenlik, tıbbî tedavinin seküler karakteri, seçkin pratisyenlerin mevcudiyeti, tıbbî araştırma ve tıp öğretimi. Bütün bunların bir araya gelmesi hiç şüphesiz yenilikler doğurmuştur."³⁸

Emevîler dönemindeki sağlık hizmetlerinden -kurumsallaşma anlamında- yukarıda bahsedilmişti. Bunun dışında Emevî Halifesi Velid b. Abdülmelik'in her kötürüm ve müzmin hastaya bir bakıcı ve her âmâ'ya bir yedici/yardımcı tayin etmesi, âmâ ve cüzzâmlılara maaş bağlaması, cüzzâmlıların belli yerlerde tutulup tedavi edilmelerini emretmesi ve dilenmelerini yasaklaması, hastaların tedavi edilmeleri ve desteklenmeleri açısından önemlidir.³⁹ Ayrıca Velid b. Abdülmelikten iki yıl sonra halife olan Ömer b. Abdülazîz döneminde tabiplerin, kendilerine müracaat eden hastaların idrarını inceleyerek teşhis koyabiliyor olmaları⁴⁰ tıbbî gelişmenin boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Bu sonucun ortaya çıkmasında Velid'in sağlık konusundaki uygulamalarının payı büyüktür.

b. Eğitim-Öğretim Hizmetleri

Gerek Râşid Halifeler, gerekse Emevîler, Hz. Peygamber'in uygulamalarını örnek alarak,⁴¹ fethettikleri beldelere ilk iş olarak bir mescid/câmi inşa etmişler ve bu câmi/mescidler eğitim-öğretim faaliyetlerinde en önemli merkez olma özelliklerini devam ettirmişlerdir. Bu dönemde, Hz. Peygamber ile başlayan ve mescidlerde merkezleşen eğitim ve öğretim faaliyetinin iyice yoğunlaştığı görülmektedir. Büyük camiler, dini ilimlerin öğretimi için kurulan ders halkalarında bir araya gelen talebelerle dolup taşardı. Mescidlerin yanında alimlerin evleri ve saray da önemli birer ilim müessesesi hüviyetini kazanmıştır. Aynı dönemde okuma yazma öğretilen ve "küttâb" adı verilen ilk mekteplerin sayısı da artmıştır. Bu mekteplerde okuma yazmanın yanında temel dini bilgiler, lügat ve nahiv ilimleri okutuluyordu. Buralarda yetişenler kabiliyetlerine göre mescidlerde kurulan ders halkalarına devam ediyorlardı. Ayrıca kaynaklarda verilen bilgilerden mescidlerde de okuma yazma öğretildiği anlaşılmaktadır. İlk mektepleri başarıyla bitirenlerin devam ettiği mescidlerdeki ders halkaları çok kalabalık oluyordu. Mescidlerde hocaların ihtisasına göre farklı dini ilimler okutulmaktaydı. Emevîler'in ilk zamanlarında bu ders meclislerinin öğretmenleri genellikle genç sahabiler kuşağına mensup alimlerdi. Tabiin tabakasına mensup Emevîler devri alimlerinin ilk nesli onların derslerinde yetişti. İlmî çalışmalar zamanla Medine, Mekke, Kufe, Basra, Dimaşk ve Fustat şehirlerinde yoğunluk kazandı.⁴²

³⁸ Pormann, Peter E., "Tıp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2012, XLI, s. 98; Ayrıca İslâm medeniyetindeki hastane anlayışı Ortaçağ Avrupasının hastane anlayışının karşılaştırması için bkz. Songur, Haluk-T. Saygın, "Şifâhaneden Hastaneye: Sağlık Kuruluşlarının Değişimine Genel Bir Bakış", 200-205.

³⁹ Ya'kûbî, *Târîh*, II, 290-291; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IV, 478; Sallâbî, *Emevîler Dönemi 2*, 120; Hasan İ. Hasan, *İslâm Tarihi*, II, 229; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 349; Yeniçeri, *İslâm'ın Dayanışma-Paylaşma Medeniyeti*, 756.

⁴⁰ Elnure Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, İstanbul, 2011, s. 380.

⁴¹ Hz. Peygamber döneminde eğitim-öğretim faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Çelik, *İslâm'da Sosyal Hizmetler Hz. Peygamber Dönemi*, 221-278.

⁴² Geniş bilgi için bkz. Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 514-517; Yiğit, "Emevîler", *DİA*, XI, s. 96.

Ancak Emevîler'in eğitim-öğretimi Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler dönemindeki gibi devlet politikası haline getirdiklerini söylemek zordur. Velid öncesi eğitim-öğretim uygulamaları, tıpkı sağlıkta olduğu gibi saray çevresinde, yöneticilerin aile fertlerine yönelik olmuştur. Abdülmelik b. Mervân zamanından itibaren saraylarda devamlı görev yapan azatlı köle veya Hıristiyan bir eğitici bulunurduğu görülmektedir. Ayrıca devlet erkanı özel öğretmenler tutarak çocuklarına sarayda eğitim aldırılmışlardır.⁴³ Mesela, Abdülmelik b. Mervân, İsmail b. Ubeydullah adında birine -ücret karşılığında- oğluna terbiyecisi/eğitmen olması için teklifte bulunmuştur.⁴⁴ Ramazan Altınay, Emevîler döneminde, geneli kapsayacak şekilde kurumlaşmış bir eğitim-öğretim sisteminden bahsedilemeyeceğini savunmaktadır.⁴⁵ Landau, her ne kadar Emevîler döneminde küttâbların daha yaygın hale geldiğini iddia etse de⁴⁶ bu iddiasını destekleyecek bilgiler vermemektedir. Bozkurt'un, "Muaviye b. Ebî Süfyân zamanında Dımaşk'ta küttâbların mevcut olması, bunların erken dönemde yaygınlaştığını göstermektedir"⁴⁷ düşüncesini paylaşmamaktayız. Çünkü Muaviye dönemindeki pek çok kurum Hulefâ-i Râşidîn döneminin devamı niteliğindedir ve bu kurumların bir kısmı Velid b. Abdülmelik dönemine kadar desteklenmemişlerdir.

Ancak Velid b. Abdülmelik ve Ömer b. Abdülaziz dönemlerinde eğitim-öğretim, bir devlet politikası haline gelmiştir. Velid b. Abdülmelik dönemi, eğitim-öğretimin çok daha yaygın hale geldiği ve büyük müesseselerin kurulduğu bir dönemdir. Bu dönemde özel kişilerin açtığı müesseseler denetlenmiş ve desteklenmiştir. Kaynaklarda küttâblar hakkında dağınık şekilde bilgiler verilmektedir. Bu bilgiler bize küttâbların işleyişiyle ilgili olarak bir fikir edindirmektedir. Mesela Belâzurî, Abdullah b. Ziyâd adındaki birinin küttâb talebelerini giydirip izinli olarak aldığını, ancak talebelerin ağlayarak tekrar yerlerine (menzillerine) gitmek istemeleri üzerine İbn Ziyâd'ın muallimlerine onlar için bağışta bulunduğunu anlatmaktadır.⁴⁸ Yine Belâzurî, Velid b. Abdülmelik'in, bir küttâbı ziyaret ederek oradaki öğretmenlerle konuştuğunu aktarmaktadır.⁴⁹ Ayrıca, Velid b. Abdülmelik ve Ömer b. Abdülaziz dönemlerinde aktif görev yapan "sâhibu's-sûk"ların (zabıta), küttâblarda öğretmenlerin çocukları dövmelerine engel olmak gibi bir görevlerinin olduğunu da ifade etmek gerekir.⁵⁰ Bu faaliyetler, eğitim-öğretimin Emevîlerin belli bir döneminde desteklendiğinin açık bir göstergesidir. Emevîler döneminde talebe sayısı binleri bulan küttâblar açılmıştır. Kûfe'de Dahhâk b. Müzâhim (Ö. 105/723), bir küttâb açmış ve burada fahri olarak öğretmenlik yapmıştır. Dahhâk, bu okulu Kûfe'de açmış, öğrenci sayısı

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, Çev. Ali Yardım, İstanbul, 1976, s. 49-53.

⁴⁴ Heysemî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Trc. Heyet, Ocak Yay. İstanbul, 2011, VI, 545.

⁴⁵ Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 515.

⁴⁶ Landau, Jacob M., "Küttâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2003, XXVII, s. 3-4.

⁴⁷ Bozkurt, "Dârü'l-Kurrâ", *DİA*, VIII, 543-544.

⁴⁸ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, V, 414.

⁴⁹ Belâzurî, Ebû'l-Abbas Ahmet b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbu'l-Eşraf*, I-XIII, Thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikî, I-XIII, Beyrut, 1996, VIII, 80.

⁵⁰ Bkz. Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 120.

3000'e kadar ulaşmıştır.⁵¹ Emevîler döneminde mesleği öğretmenlik olan en meşhur şahsiyetler şunlardır: Kümeýt b. Zeyd el-Esedî, Tırmîhâh, Dahhâk b. Müzâhim, Ata b. Ebî Rebah ve Abdülhamid b. Yahyâ ve Haccâc b. Yûsuf es-Sakâfî.⁵² Bu şahsiyetler Velid döneminde de eğitim-öğretim faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Velid'in ölümünden iki yıl sonra başa geçen Ömer b. Abdülazîz, eğitim toplumun her kesimine ulaşması için ayrıca gayret sarfetmiş, merkezden uzak bölgelere bedevilerin eğitimi için eğitimciler göndermiştir.⁵³ O, öğretmen ve öğrencilere maaş bağlamıştır.⁵⁴

Velid b. Abdülmelik, eğitim-öğretim merkezleri olan cami/mescidlerin üzerinde hassasiyetle durmuştur. Nitekim o, 88/707 yılında Medine valisi Ömer b. Abdülazîz'den, başka fonksiyonları yanında önemli bir eğitim kurumu işlevini gören Mescid-i Nebevî'yi genişletmesini, Hz. Peygamber döneminden kaldığı için yıkılmasına izin verilmeyen hücreleri ve çevredeki evleri istimlak edip Mescid-i Nebevî'ye dahil etmesini istemiştir. Yapılan yenileme işlemlerinden sonra Mescid-i Nebevî 7500 metrekarelik bir alana ulaştı. Ömer b. Abdülazîz'in öncülüğünde gerçekleştirilen bu imar faaliyetleri, 91/710 yılında tamamlanmış ve çalışmalar bir kitâbe ile kayıt altına alınmıştır.⁵⁵

Emevîlerin ilk dönemlerinde Hz. Peygamber'in kız çocukları ve kadınlara yönelik eğitim politikasının meyveleri devşirilmiştir. Ancak maalesef Emevîlerin bu yönde sağlam bir politikaları olmadığı için, kadın eğitimi gerileme göstermiştir. Bunun çok farklı nedenleri vardır. Bu nedenlerin haklı olup olmadığı ise tartışma konusudur.⁵⁶ Çelebi, Emevîler döneminde kız çocuklarının daha çok evlerde eğitim-öğretim gördüklerini belirtmektedir.⁵⁷

c. Toplumun Dezavantajlı Gruplarının Desteklenmesi

Velid b. Abdülmelik, toplumda dezavantajlı konumda olan hasta (başta cüzzâmlı), engelli, fakir ve kimsesizlere yönelik sosyal hizmet faaliyetlerine önem vermiştir. Özellikle cüzzâmlılar ve engelliler konusunda önemli uygulamalarda bulunmuştur. Daha önce Hz. Ömer aynı hassasiyeti göstermişti.⁵⁸ Emevî

⁵¹ İbn Sa'd, Muhammed, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Thk. Ali Muhammed Ömer, I-XI, Kâhire, 2001, VIII, 418; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 547; Hitti, *İslâm Târîhi*, II, 397-398.

⁵² Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 517; Haccâc b. Yûsuf'un sıbyan muallimi olma şekli hakkında bkz. Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, 42.

⁵³ Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, 235; Köse, Murtaza, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdülazîz'in Sosyal Siyaseti", *AÜF Dergisi*, Erzurum, 34 (2010): 75-98, s. 90.

⁵⁴ Aycan-Sançam, *Emevîler*, 141-142.

⁵⁵ Velid b. Abdülmelik döneminde Mescid-i Nebevî'nin yenileme faaliyetleri konusunda geniş bilgi için bkz. Samhûdî, Nureddîn Ali b. Abdillâh b. Ahmed el-Hasenî, *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, Thk. Kâsım es-Samerrâî, II-V, Beyrut, 2001, II, 262-276; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, Thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1993, s. 233; Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *Ahbâru't-Tivâl*, Thk. Abdü'l-Mun'im Âmir, byy. 1959, s. 326; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 284; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IV, 476 vd; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm*, Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, I-LIII, Beyrut, 1990-2000, VI, 31-32, 253; Sallâbî, *Emevîler Dönemi* 2, s. 116-118; Bozkurt-Küçüktaşçı, "Mescid-i Nebevî", *DİA*, XXIX, 283.

⁵⁶ Geniş bir tahlil için bkz. Sağlam, Hadi, *Kadınlara Sosyal İçerikli İbadetleri ve Şahitliği*, İstanbul, 2013, s. 71-76.

⁵⁷ Bkz. Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, 339-341.

⁵⁸ Dimeşk toprağındaki el-Câbiye'ye gelirken yolda cüzzâm hastalığına tutulmuş Hıristiyanlara rastlayan Hz. Ömer görevlilere, onlara zekât gelirlerinden vermelerini ve yiyecek tahsis etmelerini emretmiştir. Belâzurî, *Fütühü'l-Büldân*, 152.

halifesi Velid b. Abdülmelik'in cüzzâmlı ve engelliler konusunda önceki dönemlere göre daha sistematik bir yardım şekli ortaya koyduğu görülmektedir. O, her kötürüm ve müzmin hastaya bir bakıcı, her âmâya bir yedici/yardımcı tayin etmiş, ayrıca âmâ ve cüzzâmlılara maaş bağlayarak dilenmelerini yasaklamıştır.⁵⁹ Bütün bunlardan daha önemlisi Velid, cüzzâmlıların belli yerlerde tutulup tedavi edilmelerini emretmiş⁶⁰ ve böylece onların kendi hallerini bırakılıp ölüme terk edilmelerini de önlemiştir. Velid'in başlattığı bu faaliyet, kendisinden sonraki İslâm devletlerinde örnek alınmış olup, birçok İslâm ülkesinde, başlıca şehirlerin civarında cüzzâmlıların barınacağı "miskinhâne" denilen cüzzâmhaneler (leprosarium) kurulup hem hastalığın yayılması önlenmiş, hem de tedavileri dahil hastaların bütün ihtiyaçları karşılanarak geri kalan ömürlerini daha rahat bir şekilde geçirmeleri sağlanmıştır.⁶¹ Ayrıca cüzzâm hastalarına yönelik tedavi çalışmaları, yapılan araştırmalar ve yazılan eserlerle desteklenmiştir. İslâm hekimleri eski Yunan, Hind ve Fars tıp literatüründen büyük ölçüde faydalanmış olmakla birlikte cüzzâm hastalığına onlardan daha çok önem vermişler ve gerek teşhis gerekse tedavi açısından çok daha pratik yöntemler geliştirmişlerdir. Genellikle tıp alanında eser veren her Müslüman hekim ve müellifin kitabında cüzzâma ayrı bir yer verdiği veya bu alanda müstakil bir çalışma yaptığı görülmektedir.⁶² Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarının ışığında Müslümanlar, her musibetin insanın başına Allah'ın takdiriyle gelmiş bir imtihan vesilesi olduğuna inanarak cüzzâm hastalarını Ortaçağ Avrupası'nda olduğu gibi lanetli kabul ederek toplum dışına itip ölüme terk etmemişler, onları tedavi etmenin yollarını araştırmışlar, kurumlar kurmuşlardır. Cüzzâmlılar hakkındaki bu olumlu tavrlara rağmen zaman zaman onların toplum içinde serbest hareketlerini kısıtlayıcı tedbirlerin alınmış olması, hastalığın yayılmasını önlemeye ve kamu sağlığını korumaya yönelik tedbirler olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca bu önlemler hiçbir zaman Hıristiyan dünyasındaki gibi cüzzâmlıyı bütün hukukî ve sosyal haklarından mahrum edecek düzeyde olmamıştır. Çünkü Avrupa XV. yüzyıla kadar cüzzâmlı, tedavi edilmesi gereken bir hastalık değil Allah'ın bir gazabı ve cüzzâmlıyı da hasta değil büyücü olarak görüyordu. Cüzzâmın bir hastalık olduğu fikri ancak 1403 yılında Venedik'te kurulan ilk leprosarium (lepra için kurulan özel hastane) dönemine rastlar. Bu tarihten önce cüzzâmlılar sağlıklarıyla birlikte mal varlıklarını da kaybetmişler ve dışlanan bu insanlar toplumda yeni bir sınıf oluşturmuşlardı. Herkes tarafından hor görülen cüzzâmlıların umuma ait yerlere girmeleri yasaklandığı gibi halkın kendilerinden uzaklaşmasını sağlamak için dolaşırken çingirak çalmaları da zorunlu kılınmıştı. Fransa Kralı VII. Louis'in (Ö. 1180) vasiyetnamesinden cüzzâmlıların hapsedildiği yerlerin sayı-

⁵⁹ Bkz. Ya'kübî, *Târîh*, II, 290-291; Kalkaşandî, I, 431; Kettânî, II, 32; Terzioğlu, "Bimârîstân", *DİA*, VI, 163; Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 566; Yiğit, "Emevîler", *DİA*, XI, 100; Yeniçeri, *İslâmın Dayanışma-Paylaşma Medeniyeti*, 753, 756; Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 349; Hasan İ. Hasan, *İslâm Tarihi*, II, 229; Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 307, 348; krş. Taberî, VI, 437; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, IV, 478.

⁶⁰ Sallâbî, *Emevîler Dönemi* 2, 121; Saryıldız, Gülden, "Karantina", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, s. 463; Yeniçeri, *İslâmın Dayanışma-Paylaşma Medeniyeti*, 753, 756.

⁶¹ Palalı, M. Zeki, "Cüzzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, VIII, s. 152.

⁶² Palalı, "Cüzzâm", *DİA*, VIII, 151.

sının Fransa'da 2000, bütün Hıristiyanlık aleminde ise 19.000 olduğu öğrenilmektedir. Ancak XV. yüzyılın sonlarına doğru cüzzâmın Avrupa'da yaygınlığını kaybetmesi üzerine hastalar tekrar sosyal haklarına kavuşmaya başlamışlardır. Nihâyet XVI. yüzyılın ortalarında H. Fracastoro'nun çalışmalarıyla cüzzâmın bir hastalık türü olduğu fikri kabul görmüş, 1873 yılında Norveçli G. A. Hansen'in mikrobunu bulmasıyla da bu hastalık tam bir bilimsel çözüme kavuşmuştur.⁶³

Velid b. Abdülmelik, fakir ve düşkünlere mahsus ilk müesseseleri açan kişidir.⁶⁴ Ayrıca o, görme engellilere erzak tayin etmiştir. Ayrıca sakatlara, âmâlara ve fakirlere maaş bağlatıp kötürüm ve görme engellilerin yanına hizmetçiler vererek onları devlet güvencesi altına almıştır.⁶⁵ Velid, toplumda zayıf durumda olan kadınların da rahatsız edilmemeleri konusunda hassas davranmıştır. Mesela Medine valisi Ebû Bekr Muhammed b. Amr b. Hazm'a kadınlara karşı ahaksız tavırlar sergileyen bir kişiyi cezalandırıp hapse atması konusunda talimat vermiştir.⁶⁶ Velid b. Abdülmelik, birer sosyal hizmet kurumu olan vakıfları da daha işler hale getirmiştir. Mesela, Şam'daki Ümeye Câmii için ilk defa köy ve mezarları gelir getiren birer kaynak olarak vakfetmiştir.⁶⁷ Emevîlerin genel siyasetine uygun olarak gerek Velid, gerekse ondan kısa bir süre sonra başa geçen Ömer b. Abdülazîz'in devrinde Yahudi ve Hıristiyanlar kendi havra ve kiliselerinde son derece rahat bir şekilde ibadetlerini yaparlardı ve hatta bu mabedlerini korumak için vakıf kurmalarına izin verilmişti.⁶⁸

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Emevîlerin en kudretli halifelerinden biri olan Velid b. Abdülmelik, on yıllık iktidarı döneminde büyük işler başarmıştır. Onun döneminde Emevî Devleti pek çok yönden zirveye ulaşmıştır. Doğu, batı ve kuzeyde fetihler yapılmış, coğrafi sınırlar oldukça genişlemiştir. Ayrıca ülke içerisindeki muhalefet önceki dönemlere oranla daha etkisiz hale gelmiştir. Devler hazinesi daha önce hiç olmadığı kadar zenginleşmiştir. Bütün bunlar, Velid b. Abdülmelik'in sosyal hizmet uygulamalarını hayata geçirmesi konusunda işini kolaylaştırmıştır.

Velid b. Abdülmelik, askeri, siyasi ve ekonomik başarılarının yanında, toplumda desteğe muhtaç gruplar için önemli sosyal hizmet faaliyetlerinde bulunmuştur. Emevî Devleti'nin iç karışıklıklarla uğraşırken ihmal ettiği eğitim, sağlık, dezavantajlı grupların desteklenmesi gibi konular Velid b. Abdülmelik tarafından birer devlet politikası haline getirilmiştir. Sosyal hizmetlere büyük önem veren Velid b. Abdülmelik, özellikle sağlık alanındaki faaliyetleriyle dikkat çekmiş

⁶³ Özbesler, Cengiz, *Lepra (Cüzzam) Hastalarının Sosyal, Psikolojik ve Ekonomik Sorunlarının Sosyal Hizmet Açısından Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1993, s. 6; Palalı, "Cüzzâm", *DİA*, VIII, 152.

⁶⁴ Hitti, *İslâm Tarihi*, II, 349. Hitti, maalesef bu konuda ayrıntı vermemektedir. Acaba Ya'kübî'nin verdiği bazı bilgilere mi dayanmıştır? Ya'kübî, Velid'in, hastane dışında *dârü'd-diyâfe* olarak isimlendirdiği bir müesseseden bahsetmektedir, Ya'kübî, *Târîh*, II, 290-291.

⁶⁵ Yusuf el-İşş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, Dimeşk, 1994, s. 245; Koyuncu, Mevlüt, "Velid I", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2013, XLIII, s. 31.

⁶⁶ Yılmaz, Metin, "Emevî Valisi Haccâc b. Yusuf'un Zindanları", *İstem*, 13/25 (2015): 3-29, s. 8.

⁶⁷ Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 280.

⁶⁸ Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 53; Ağırakça, Ahmet, *İslâm'da İlk Tecdid Hareketi ve Ömer b. Abdülazîz*, İstanbul, 1995, s. 128; Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdülazîz'in Sosyal Siyaseti", 93.

tir. Yukarıda anlatıldığı gibi İslam tarihinde modern anlamda ilk hastaneyi açmış, buraya hekimler tayin etmiş ve bu hekimlere maaş ödemiştir. Onun açtığı bu hastane, daha sonraki İslam devletleri için bir ilham kaynağı olmuş, çok daha ileri düzeyde sağlık kurumlarının açılmasına öncülük etmiştir. Velid ayrıca kronik ve ağır hastalar için maaşlı bakıcılar tayin etmiştir.

Velid b. Abdülmelik, eğitim-öğretim faaliyetlerine destek vermiş, kütâbları ziyaret ederek öğretmen ve öğrencilerle sohbet ederek yardımda bulunmuştur. Seleflerinin, eğitimi saray ve çevresinde desteklemelerine karşın Velid, eğitimi-öğretim faaliyetlerinin toplumun geniş tabanına yayılması konusunda faaliyetlerde bulunmuştur. Ayrıca hem temel eğitimin hem de yükseköğretimin yoğun olarak yapıldığı mescid ve camilerin imarına önem vermiş, bunları vakıflarla desteklemiştir.

Velid b. Abdülmelik, toplumun dezavantajlı grupları olan, engelli, fakir ve kimsesizler için de önemli sosyal hizmet uygulamalarında bulunmuştur. O, görme engellilere, sakatlara ve fakirlere maaş bağlatıp erzak tayin etmiştir. Kötürüm ve görme engellilerin yanına hizmetçiler vererek onları devlet güvencesi altına almıştır. Velid'in cüzâmlılar için açtığı hastane ise dünya tarihinde eşine az rastlanır bir sosyal hizmet uygulamasıdır.

Bir taraftan muhaliflerini sert tedbirlerle, acımasızca yöntemlerle bertaraf etmekte sakınca görmeyen, Haccâc gibi birini halkın başına musallat eden Velid b. Abdülmelik, diğer yandan toplumdaki refah seviyesinin yükselmesi, dezavantajlı grupların desteklenmesi konusunda çok önemli ve sonraki dönemlere örnek olacak sosyal hizmet uygulamalarında bulunmuştur. Bütün bu uygulamalar, modern bir terim olan sosyal hizmetlerin içeriğinin Hz. Peygamberden başlayarak Hulefâ-i Râşidîn ve Emevîler başta olmak üzere bütün bir İslam tarihi boyunca doldurulduğunun birer göstergesidir. Çünkü İslam tarihinin en erken dönemlerinde meydana gelen bu uygulamalar, gelecekteki çok daha kapsamlı sosyal hizmet uygulamalarının nüvesini oluşturmuşlardır.

Kaynaklar

- » Acar, Hakan, "Dünyada Sosyal Hizmet Mesleğinin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi", *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi*, Ankara, 14/1 (2003): 1-19.
- » Ağırakça, Ahmet, *İslâm'da İlk Tecdid Hareketi ve Ömer b. Abdülazîz*, İstanbul, 1995.
- » Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, Trc. Ali Yardım, İstanbul, 1976.
- » Altınay, Ramazan, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, Ankara, 2006.
- » Arıcı, Kadir, *Sosyal Güvenlik Dersleri*, Seçkin Yayınları Ankara, 1999.
- » Aycan, İrfan-İbrahim Sarıçam, *Emevîler*, Ankara, 1999.
- » Elnure Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, İstanbul, 2011.
- » Belâzurî, Ebû'l-Abbas Ahmet b.Yahyâ b. Câbir, *Fütûhu'l-Büldân*, Trc. Mustafa Fayda, Siyer Yayınları İstanbul, 2013.
- » , *Ensâbu'l-Eşrâf*, I-XIII, Thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, I-XIII, Beyrut, 1996.
- » Bozkurt, Nebi-M. S. Kûçûkaşçı, "Mescid-i Nebevî", *DİA*, XXIX, İstanbul, 2003, ss. 281-290.
- » Çelik, Yılmaz, *İslâm'da Sosyal Hizmetler Hz. Peygamber Dönemi*, Çizgi Yayınları Konya, 2017.
- » Çelikkol, Yaşar, "VII. Yüzyılda Medine'de Sosyal ve Dinî Yapılar", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*13/2, (2003): 393-419.
- » Dilik, Sait, "Sosyal Güvenlik ve Sosyal Hizmetler Arasındaki İlişkiler", *AÜSBF Dergisi*, Ankara, XXXV (1980): 73-84.
- » Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *Ahbâru't-Tivâl*, Thk. Abdü'l-Mun'im Âmir, byy. 1959.
- » Duyan, Veli, "Sosyal Hizmet Etiği", *Sosyal Politika ve Kamu Yönetimi Bileşenleriyle Sosyal*

- Hizmet*, Yayınları Haz. H. Acar-N. Negiz-E. Akman, Ankara, 2013, ss. 109-117.
- » Erkoçoğlu, Fatih, *Abdülmelik b. Mervân ve Dönemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.
- » Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, Thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1993.
- » Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi, Dini, Kültürel ve Sosyal İslâm Târîhi*, Trc. İ. Yiğit-S. Gümüş, I-VI, Kayıhan Yayınları İstanbul, 1991.
- » Heysemî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Trc. Heyet, Ocak Yayınları İstanbul, 2011.
- » Hitti, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Târîhi*, Çev. Salih Tuğ, I-II, İFAV Yayınları İstanbul, 1995.
- » İbn Dokmâk, İbrâhîm b. Muhammed, *el-İntisâr livâsitati 'ikdi'l-Emsâr*, nşr. C. Vollers, I-II, Kâhire, 1893.
- » İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed- Dîneverî, *el-Meârif*, Kâhire, 1992.
- » İbn Sa'd, Muhammed, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Thk. Ali Muhammed Ömer, I-XI, Kâhire, 2001.
- » İbnü'l-Esir, İzzeddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Çev. A. Ağırakca-M. B. Eryarsoy-Y. Apaydın, I-XII, Bahar Yayınları İstanbul, 1986.
- » *İslâm Tarihi El Kitabı*, Edt. Eyüp Baş, Grafiker yayınları, Ankara, 2013.
- » Kalkaşandî, Ebû'l-Abbas Ahmed, *Subhu'l-A'sâ fî Sınâati'l-İnşâ*, I-XIV, Kâhire, 1922/1340.
- » Kazıcı, Ziya, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul, 2010.
- » Kettânî, Muhammed Abdulhay, *et-Terâtîbu'l-İdâriyye (Hz.Peygamber'in Yönetimi)*, Çev. Ahmet Özel, I-II, İstanbul, 2003.
- » Kongar, *Sosyal Çalışmaya Giriş*, Sosyal Bilimler Derneği Yayınları Ankara, 1972.
- » Koyuncu, Mevlüt, "Velid I", *DİA*, XLIII, İstanbul, 2013, ss. 30-31.
- » Köse, Murtaza, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdülaziz'in Sosyal Siyaseti", *AÜİF Dergisi*, Erzurum, 34 (2010): 75-98.
- » Kutub, Seyyid, *İslâm'da Sosyal Adalet*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, 1986.
- » Özbesler, Cengiz, *Lepa (Cüzzâm) Hastalarının Sosyal, Psikolojik ve Ekonomik Sorunlarının Sosyal Hizmet Açısından Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1993.
- » Öztürk, Levent, *On İkinci Yüzyıla Kadar İslâm Dünyasında Hastaneler*, İstanbul, 2007.
- » *İslâm Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*, İstanbul, 2013.
- » Palalı, M. Zeki, "Cüzzâm", *DİA*, VIII, İstanbul, 1993, ss. 150-152.
- » Pormann, Peter E., "Tıp", *DİA*, XLI, İstanbul, 2012, ss. 95-101.
- » Sağlam, Hadi, *Kadınların Sosyal İçerikli İbadetleri ve Şahitliği*, İstanbul, 2013.
- » Sallâbî, Ali Muhammed, *Emevîler Dönemi 2*, Trc. Harun Ünal, Ravza Yayınları İstanbul, 2014.
- » Samhûdî, Nureddîn Ali b. Abdillâh b. Ahmed el-Hasenî, *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, Thk. Kâsım es-Samerrâî, II-V, Beyrut, 2001.
- » Sarıyıldız, Gülden, "Karantina", *DİA*, XXIV, İstanbul, 2001, ss. 463-465.
- » Seyyar, Ali, *Sosyal Hizmetlerde Bakım Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)*, Şefkatli Eller Yayınları Ankara, 2007.
- » Songur, Haluk-T. Saygın, Şifâhaneden Hastaneye: Sağlık Kuruluşlarının Değişimine Genel Bir Bakış, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19/1 (2014): 199-212.
- » Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusulî ve'l-Mülûk*, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, I-XI, Kâhire, 1967.
- » Terzioğlu, Arslan, "Bimâristân", *DİA*, VI, İstanbul, 1992, ss. 163-178.
- » Ulvan, Abdullah Nasih, *İslâm'da Sosyal Dayanışma*, Çev. İsmail Kaya, Konya, 1990.
- » Uslu, Recep, "Cündişâpûr", *DİA*, VIII, ss. 117-118, Ankara, 1993, s. 118.
- » Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut, 1960.
- » Yeniçeri, Celal, *İslâm'ın Dayanışma - Paylaşma Medeniyeti*, İFAV Yayınları İstanbul, 2013.
- » Yılmaz, Metin, "Emevî Valisi Haccâc b. Yusuf'un Zindanları", *İstem*, 13/25 (2015): 3-29.
- » Yiğit, İsmail, "Emevîler-Siyasi Tarih, Medeniyet Tarihi", *DİA*, XI, İstanbul, 1995, ss. 87-104.
- » Yolcuoğlu, İsmet Galip, *Sosyal Hizmete Giriş*, Sabev Yayınları, Ankara, 2012.
- » Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm*, Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, I-LIII, Beyrut, 1990-2000.
- » III' üncü Millî Sosyal Hizmetler Konferansı, 11-14 Aralık 1968, Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı, Sosyal Hizmetler Genel Müdürlüğü Yayını, Yayın, No: 54.

CEZİRE BÖLGESİNİN ÖNEMLİ ŞEHİRLERİNDEN URFA VE ÇEVRESİNİN ZENGİ AİLESİ İÇİNDE EL DEĞİŞİMİ

Yrd. Doç. Dr. Yasemin SARI
Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZ

Zengîler devletinin kurucusu İmâdüddin Zengî, Haçlılar'ın hâkimiyetindeki Harran'ı şehir halkından teslim aldıktan kısa süre sonra Urfa'yı fethederek yaklaşık yarım asırlık Urfa Haçlı Kontluğuna son vermiştir (539/1144). Zengî, hiçbir mukavemetle karşılaşmaksızın Suruç'u (Serûc) aldıktan sonra Bizans hâkimiyetindeki Birecik'i (Bîre) muhasara etmiş, ancak Musul'da çıkan isyan sebebiyle kuşatmayı kaldırmıştır. Onun vefatıyla devleti oğulları arasında bölünmüş, Halep, Nüreddin Mahmûd Zengî; Musul, I. Seyfeddin Gâzî tarafından idare edilmeye başlanmış, Fırat nehri aralarında sınır kabul edilmiştir. Bu sırada Tel Bâşîr'e dönmek zorunda kalan Kont II. Joscelin, Zengî devletinin ikiye ayrılmasından istifadeyle Urfa'daki Ermenilerle anlaşarak şehri ele geçirmiş ve çok sayıda Müslümanın ölümüne neden olmuştur. Durumun Halep hâkimi Nüreddin Zengî ile Musul hâkimi I. Seyfeddin Gâzî'ye bildirilmesi üzerine Nüreddin Zengî, askeriyeye derhal Urfa önlerine gelip şehri yeniden fethederken I. Seyfeddin Gâzî'nin sevk ettiği ordu, ancak Urfa'nın fethi gerçekleştikten sonra gelebilmiştir. Urfa'nın Nüreddin Zengî'ye geçmesi, iki kardeş arasında tatsızlığa neden olsa da I. Seyfeddin Gâzî'nin Urfa'dan feragat etmesiyle şehir Nüreddin Zengî'nin elinde kalmıştır. 578 (1182) yılında Selâhaddîn-i Eyyübî'nin Urfa ve çevresini alıncaya kadar bu topraklar Zengîler arasında sürekli el değiştirmiştir

Anahtar kelimeler: Zengîler, İmâdüddin Zengî, Nüreddin Mahmûd Zengî, Urfa, Harran, Suruç, Birecik.

ABSTRACT

The Pass of Urfa, One Of The Important Cities Of The District of Al-Jazeera, In to the Different Zengî Families

Imadad Din Zengî, the founder of the Zengid dynasty, captured the city of Harran that was ruled by the crusader. Afterwards his siege of Urfa (Edessa) ended the Crusader County of Urfa (539/1144). After he besieged Suruc (Seruc), a rural district of Urfa, without facing any resistance, he surrounded Birecik (Bire) that was under the thumb of Byzantium. However, he lifted the siege due to the revolts in Mosul. The Zengid state was divided into the sons of Zengî: While Aleppo was given to Nüreddin Mahmûd Zengî, Mosul was ruled by Seyfeddin Gazi I. The Euphrates was acknowledged as a border between the two. The count Joscelin II. had to come back to Tel Basir. The division of the Zengid dynasty into two parts along with the support of the Armanians who live in Urfa enabled him to occupy the city of Urfa. This caused the death of many Muslims. After Nuraddin Zengî, the judge of Aleppo, and Sayfaddin Gazi I., the judge of Mosul, heard about the recent event, both made a move to Urfa with their armies. The army of

Nuraddin Zengî conquered the city. Therefore Nuraddin Zengî began to rule the city of Urfa. However this created unpleasantness between the two brothers, when Sayfaddin Gazi renounced from ruling Urfa, the city stayed under the sultanate of Nuraddin Zengî. In 578/1182, Salahaddin-i Eyyubi conquered the city of Urfa and its surroundings. Until then, the district of Urfa often passed from one Zengî family to another.

Keywords: : Zengids, İmad ad Din Zengî, Nuraddin Mahmûd Zengî, Urfa, Haran, Suruc, Birecik.

Giriş

İslam tarih literatüründe el-Cezîre olarak isimlendirilen bölge sınırları içerisinde kalan, aynı zamanda ülkemizin güneydoğusunda yer alan Urfa şehri ile Haran, Birecik ve Suruç ilçeleri Müslüman bir Türk devleti olan Zengîler döneminde hanedan üyeleri arasında sürekli el değiştirmiştir. Söz konusu bu belgeler, I. Haçlı seferiyle Selçuklular'ın hâkimiyetinden çıkmış, yaklaşık yarım asır Haçlılar'ın kontrolünde kalmıştır. Bu istila dönemi Zengî devletinin kurucusu İmâdüddin Zengî'nin duruma müdahalesiyle son bulmuştur. Bu makalede Zengî'nin, bağımsızlığını kazanmasından sonra Haçlılar'ı söz konusu topraklardan çıkarmak için verdiği mücadele ile kendisinden sonra Zengî ailesinin bu toprakları hâkimiyetlerinde tutabilmek için harcadıkları çaba incelenecektir. Şu hususiyeti özellikle belirtmekte fayda görüyoruz ki makalede Urfa'nın yanı sıra sadece üç ilçesi incelenmiş, diğer ilçeleri Zengî devletinin hâkimiyetine hiç girmediği için incelediğimiz konu başlığı kapsamına alınmamıştır.

Zengîler Devleti'nin kurucusu İmâdüddin Zengî, Sultan Alparslan zamanında (456-465/1064-1072) Selçuklu Devleti'nin hizmetine giren ve Sultan Melikşah'ın (465-485/1072-1092) ölümünden sonra oğulları arasında başlayan taht mücadeleleri sırasında Tutuş'u bırakıp Berkyaruk'un safında yer alması üzerine Tutuş tarafından öldürülen Kasımüddeve Aksungur'un tek oğludur. İmâdüddin, babası öldürüldüğü zaman henüz yedi ya da on yaşlarında olup Halep'te bulunuyordu. Büyük Selçuklular'ın Musul Emiri Kürboğa, onu himayesine alarak Musul'a getirip yetişmesiyle bizzat ilgilendi. İmâdüddin Zengî, Musul'da bulunduğu süre içinde pek çok sefere katılmış ve önemli başarılar elde etmişti. Bu yönüyle emrinde bulunduğu Selçuklu sultanlarından büyük ilgi gördü. Selçuklular'ın Musul Valisi Aksungur el-Porsukî'nin Bâtınîler tarafından öldürülmesi üzerine Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar onu, Musul ve idaresindeki eyaletlerin valiliğine getirip oğlu Alparslan'a atabeg tayin etti (521/1127).¹ Böylece İmâdüddin Zengî'nin aynı tarihlerde Musul'a gelmesiyle birlikte Musul Atabegliği (Zengîler) dönemi (521-631/1127-1233) başlamış oldu.

Bölgede varlığını hissettirmeye başlayan İmâdüddin Zengî, el-Cezîre bölgesindeki hâkimiyetini kuvvetlendirmek üzere sırasıyla Nusaybin, Sincar ve Ha-

¹ İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'iz-zemân* (thk. İhsan Abbâs), I-VIII, Beyrut 1971, II, 327. Ayrıca bk. Eskikurt, Adnan, *Musul Atabeyliği (Zengîlerin Son Devri ve Lü'lü' Ailesi 607-660/1211-1262)*, İstanbul 2014, s. 51-52; Bezer, Gülay Öğün, "Zengî, İmâdüddin", *DİA* (İstanbul 2013), XLIV, 258-259.

bur'u ele geçirdi. Ardından Müslümanların elinde olup da Haçlılar'ın baskısı altında tutulan Harran'a geçmek üzere hazırlık yaptı. Bu sırada Harran halkının Haçlılar karşısında kendilerini müdafaa edebilecek ve koruyacak güçlerinin olmadığını öğrenip onları Haçlılar'ın baskı ve zulmünden kurtarmak üzere Harran'a hareket etti (521/1127).² Kendisini şehir dışında karşılayan halktan şehri bizzat teslim aldı. Harran'da bulunduğu sırada Urfa Kontu ve o bölgenin hâkimi olan II. Joscelin'e haber gönderip kısa bir süre için onunla anlaşma yaptı (522/1128). O, bu anlaşma ile zaman kazanıp şehri ıslah ve tahkim etmek istiyor, hem de o sırada vefat etmiş olan Dimaşk Atabeği Tuğtegin'den boşalan bölgede hâkimiyet sahasını genişletmek üzere asker toplamak için arkasını emniyete almak istiyordu. Nitekim Zengî'nin en büyük hedefi Fırat'ı geçip Suriye'ye gitmek, Halep başta olmak üzere diğer Suriye şehirlerini ele geçirmektir.³ Böylece Suriye ve el-Cezîre bölgesini Haçlılar'dan arındırarak bu bölgede tam bir hâkimiyet kurabileceğini düşünüyordu.

İmâdüddin Zengî Harran'ı teslim alınca orayı Emir Savtegin'e ikta olarak verdi (523/1129), ancak daha sonra Savtegin, Zengî'ye isyan edip Abbasî Halifesi Müsterşid-Billâh'a (512-529/1118-1135) sığındığını, yerine kendisinden önceki kişiyi vali olarak bıraktığını bildirdi. Zengî, Savtegin'in ölümünden sonra Harran'a yeniden asker sevk edip şehri ikinci kez teslim aldı (533/1139).⁴ Harran üzerindeki hâkimiyeti kesinlik kazanan Zengî, burayı bölgede Haçlılar'ın kontrolü altında bulunan diğer yerleri ele geçirmek üzere üs olarak kullanmıştır. Nitekim Harran'ın zaptıyla birlikte bölgeye sokulmayı başaran Zengî, el-Cezîre bölgesinde ele geçirdiği yerlerle birlikte sınırlarını kuzeyden emniyet altına almayı başardı (538/1144). Bundan sonra doğuda Musul, batıda Halep ile sınırlı olan ülkesinin ortasında bulunan Urfa Haçlı Kontluğu'nu öncelikli hedefleri arasına koydu. Zengî'yi böyle düşünmeye sevk eden en önemli etkenlerinden biri Urfa Haçlı Kontluğu'nun Fırat'ın batısında ele geçirdiği yerler sebebiyle bölgedeki Selçuklu otoritesini ve kendisini tehdit eder hale gelmesidir. Diğer bir sebep ise Selçuklu Sultanı Mesud'un Müslüman topraklarına saldıran Haçlılar'a karşı Zengî'den Urfa'yı Haçlı tahakkümünden kurtarmasını istemesidir.⁵ Har-

² İbnü'l-Esir, İzzüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvâhid eş-Şeybânî (ö. 630/1233), *Târihü'l-bâhir fi'd-devleti'l-atabekiyye* (thk. Abdülkadir Ahmed Tuleymât), Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, ts., s. 34; İbnü'l-Vâsıl, Ebü Abdullah Cemalüddin Muhammed b. Sâlim b. Nasrullah b. Sâlim İbn Vâsıl et-Temîmî el-Hamevî eş-Şâfî (ö. 697/1298), *Müferricü'l-kürûb fi ahbâri benî Eyyûb* (thk. Hüseyin Muhammed Rebi'), I-V, Kahire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İlam, 1972, I, 36.

³ İbnü'l-Esir, İzzüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvâhid eş-Şeybânî (ö. 630/1232), *el-Kâmil fi't-târih* (thk. Carolus Johannes Tornberg), I-XIII, Beyrut 1982, X, 647; *Târihü'l-bâhir*, s. 37. Ayr. bk. Bezer, Gülay Ögün, "Zengî, İmâdüddin", *DİA* (İstanbul 2013), XLIV, 259.

⁴ İbnü'l-Ezrâk, Ahmet b. Yusuf b. Ali İbnü'l-Ezrâk el-Fârîkî (ö. 577/1181), *Târihu Meyyâfârîkîn* (thk. Kerîm Fârûk el-Hüfî-Yusuf Baluken), İstanbul: Nûbihar Yayıncılık, 2014, s. 596. Ayr. bk. Artuk, İbrahim, *Artuk Oğulları Tarihi*, İstanbul 1944, s. 580; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, I, 84. Ayr. bk. Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târihü'z-Zengîyyîn fi'l-Musul ve bilâdi's-Şam*, Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1999, s. 102.

⁵ Ebü Şâme el-Makdisî, Ebü'l-Kasım Şehâbeddin Abdurrahman Ebü Şâme el-Makdisî (ö. 665/1268), *Kitâbü'r-ravzateyn fi ahbâri'd-devleteyn (en-Nûriyye ve's-Salâhiyye)* (thk. İbrahim ez-

ran'ın üs olarak kullanılmasıyla bu civardaki Haçlılar'ın yağmacılık faaliyetlerine de son vermeyi ümit eden ve mevcut durumdan fazlasıyla rahatsız olan Zengî, hem sultanın arzusunu yerine getirmek hem de İslam dünyasının artık Urfa'nın fethedilmesi gerektiği beklentisini gerçekleştirme üzere bu planını gizli tutarak uygun zamanı kollamıştır.

el-Cezîre bölgesinde yer alan Urfa, Suruç (Serûc), Birecik (Bîre) ile Fırat'ın batısında kalan bazı yerler II. Joscelin'e aitti. Zengî, halkının büyük bölümü Müslüman olan ve zaman zaman Haçlılar'ın saldırılarına maruz kalan bölgeyi, Haçlılar'dan temizleyerek eski günlerine kavuşturmayı arzuluyordu. Ancak ileri görüşlü bir kumandan olan II. Joscelin, İmâdüddin Zengî'nin Urfa'yı alma girişimlerini bildiğinden tedbirli ve temkinli hareket ediyor, bu yüzden Zengî, bir türlü Urfa'yı ele geçirme imkânı bulamıyordu. Bu sebeple Zengî bir ara kendisinin II. Joscelin'in elindeki yerlere saldırmaktan vazgeçtiği vehmini uyandırmak maksadıyla Diyarbakır meselesiyle uğraşmaya başladı. II. Joscelin, onun Artuklular'ı ve Diyarbakır'a hâkim olan diğer hükümdarları ihmal edemeyeceğini anlayıp gönüllü rahat bir şekilde şehirden ayrıldı. Fırat'ın batısında yer alan Tel Bâşir'e gitti. Kontun şehirden ayrıldığını, şehrin savunmasız olduğunu ve hızlı hareket ettiği takdirde şehri alabileceğini Harran emiri Cemaleddin Fazlullah b. Cafer⁶ vasıtasıyla haber alan Zengî, beklediği fırsatın geldiğini düşünerek askerî hazırlıklara başladı.⁷ Diğer taraftan Haçlılar'ın, Bizans ile aralarının açık oluşu, zor durumlarında hemen yardımına koşan Kudüs Krallığı'nın henüz çocuk yaşta bir kral tarafından idare ediliyor oluşu ve Urfa ile Antakya hükümdarlarının arasının açık oluşu İmâdüddin Zengî'nin işini kolaylaştırıyordu.⁸ Hıristiyan dünyasının içinde bulunduğu bu durum, Urfa kontunun da şehirden ayrılmasıyla birlikte fetih için bulunmaz fırsata dönüşmüştür. Ertesi gün önden Hâcib Selahaddin Yağsıyan kumandasında öncü birlik gönderen Zengî, şehrin alınabilir durumda olduğunu öğrenince emirlerini yemekte toplayıp, "yarın benimle Urfa üzerine sefere gitmeyecek olan hiç kimse benim soframdan yemesin"⁹ diyerek Urfa'nın

→ →

Zeybek), I-V, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997, I, 136 Ayr. bk. Gök, Halil İbrahim, *Musul Atabeyliği: Zengîler (Musul Kolu 1146-1233)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 2013, s. 50.

⁶ O sırada Harran emiri olan Cemâleddin Fazlullah b. Cafer, Urfa'nın fethi konusunda pek çok defa Zengî'ye teşvikte bulunmuş, onu cesaretlendirmiştir. Emir Cemâleddin, Urfa Haçlı Kontu'nun şehirden ayrıldığını kendisine haber vermekle bu büyük fethihte önemli bir paya sahip olmuştur. Bu yüzden şehirde yer alan bir caminin mihrabına yazılan şiirde onun bu payına dikkat çekilmekte, aynı zamanda ismi zikredilmek suretiyle taltif edilmektedir. O bunu duyunca "Cemâleddin"i silin "İmâdüddin" yazın diyerek âl-i cenap bir tavır sergilemiştir. Bu durum Zengî'nin kulağına gidince "Şair doğru söylemiş, sen olmasaydın Urfa'nın fethini istemezdi" demek suretiyle ona övgüde bulunmuştur (İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b. Hibetullah b. Muhammed el-Ukayfî el-Halebî (ö. 660/1262), *Zübdetü'l-Haleb min târihi Haleb* (thk. Süheyl Zekkâr), I-II, Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1997, II, 279-280).

⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 98; *Târîhü'l-bâhir*, s. 65, 67; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, II, 280; Ebü Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-ravzateyn*, I, 138-139. Ayrıca bk. Gök, s. 50.

⁸ Öngül, Ali, *Urfa Tarihi (İslam Fethinden Osmanlı Hâkimiyetine Kadar 639-1517)*, Manisa 2004, s. 152.

⁹ İbnü'd-Devâdârî, Seyfüddîn Ebü Bekir b. Abdillâh b. Eybek ed-Devâdârî (ö. 732/1332), *Kenzü'd-dürer ve câmi'i'l-ğurer: ed-dürrü'l-mâdiyye fî ahbâri devleti'l-Fâtümiyye* (thk. Salahaddin Münecid), I-IX, Kahire 1961, VI, 539.

fethi konusundaki kararlılığını kesin ve net bir şekilde ortaya koymuş, kendisinden geri kalanları tehdit edip özürlülerinin kabul edilmeyeceğini ifade etmiştir. Ayrıca sefer için cihad ilan ederek Haçlılar'ın destek kuvvet gönderme ihtimaline karşılık bölgedeki Türkmen ve Kürt beylerinden yardım istemiştir. Onun cihad çağrısı büyük yankı uyandırmış, böylece kalabalık bir katılım sağlanmıştır.¹⁰ *Anonim Süryânî Vekâyinâmesi*'ndeki bir bilgiye göre Zengî'nin ordusunda, önemli kumandan ve emirlerden Hâcip Selahaddin Yağsıyan, Erbil ve Şehrîzor emiri Zeyneddin Ali Küçük, Ergani emiri Ebû Ali, Siverek ve civarı hâkimi Emir İsa yer alıyordu. Aynı zamanda şehrin güneyinde iskân olunan birçok Kürt ve Arap aşiretler ile Menbic hâkimi Hassân b. Gümüştengin de bu ordunun içinde yer almaktaydı.¹¹

Zengî, emirlerine yönelik yaptığı konuşmasından iki gün sonra süratle Urfa önlerine geldiği sırada şehirde bulunan piskoposlar, onun kan dökülmeden teslim olmaları yönündeki çağrısına kulak asmadıkları gibi destek kuvvet göndermeleri için Kudüs ve Antakya Haçlı Kontlukları'na haber gönderdiler. Bu sırada Zengî'nin, askeriyeye Urfa önlerine geldiği haberini alan II. Joscelin, yapılacak bir şey olmadığını düşünerek Tel Bâşir'de kalmış, şehir savunmasında yer almamıştır.¹² Şehir o sırada Latin Başpiskoposu II. Hugue, yerli Süryani halkın başkanı Piskopos Basilius Bar Şumana ve Ermeni Piskoposu Katolikos Ananias idaresindeki zayıf bir garnizon tarafından savunulmaktaydı.¹³ Zengî'nin teslim olmaları teklifini reddeden piskoposlar ile şehrin yerli halkı, genç-ihthiyar, erkek-kadın herkes Zengî ve ordusuna karşı savunma tertibatı aldılar. Şehir, yirmi sekiz gün boyunca muhasara edildi. Ancak müstahkem surlar karşısında muvaffak olamayan İmâdüddin Zengî, bütün Haçlılar'ın birleşerek üzerine yürümesinden endişe ettiğinden şehri bir an evvel alabilmek için muhasarayı ısrarla sürdürdü. Bu sırada Haçlılar'ın üzerlerine yürümesinden korkuya kapılan askerler "Eğer Rabbimiz bize acımaz ve bizi bağışlamazsa kaybedenlerden oluruz"¹⁴ diyorlardı. Şehir surları bir taraftan büyük mancınıklarla dövülürken diğer taraftan lağımçılar tarafından surların altından kanallar açılıyordu (26 Cemâziyelâhir 539/24 Aralık 1144). Açılan kanallardan içeri girmeyi başaran askerler, halk tarafından iç surların inşa edildiğini gördü. Şehir halkının tüm bu çabaları karşısında yılgınlık göstermeyen Zengî, münâdîleri vasıtasıyla halka teslim olmaları çağrısını yineledi. Teslim oldukları takdirde emniyette olacaklarını söylemesine rağmen kendilerine yardım etmek üzere Haçlılar'ın desteğinin geleceğinden endişesi olmayan piskoposlar, bunu kabul etmeyerek onun çağrılara kulak asmadılar. Nihayet iç suru da yıkmayı başaran askerler şehre girebildiler. Bu sıra-

¹⁰ İbnü'l-Kalânîsî, Ebû Ya'lâ Hamza b. Esed b. Ali ed-Dimaşkî İbnü'l-Kalânîsî (ö. 555/1160), *Târîhu Dimaşk* (360-555) (thk. Süheyl Zekkâr), Dimaşk: Dâru Hassân, 1983, s. 439. Ayr. bk. Gök, Halil İbrahim, s. 50.

¹¹ Demirkent, Işın, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi*, s. 145'den naklen.

¹² Gök, Halil İbrahim, s. 50.

¹³ Demirkent, Işın, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146)*, Ankara 1987, s. 144.

¹⁴ A'râf, 7/149.

da karşı karşıya gelen her iki taraf arasında şiddetli bir mücadele yaşandı. Her iki tarafın karşı karşıya geldiği bu durum kaçınılmaz olarak çok sayıda kişinin ölümüne sebebiyet verdi. Ölenler arasında Başpiskopos II. Hugue da vardı. Hatta rivayete göre Zengî, şehre girdiği sırada o hengâme içinde şehrin piskoposu Basilius'un bir ipe bağlanmış vaziyette sürüklendiğini görüp etrafındakilere onun kim olduğunu sordu. Kendisine onun şehrin piskoposu olduğu söylenince onun yerde sürülmesine gönül razi olmayıp çadırına götürülmesini emretti, ancak şehri teslim etmeyip halkını tehlikeye atmasından dolayı kendisini tevbih etti. Zengî'nin bu nazik davranışından etkilenen piskopos, "mukadderât-ı ilâhî sizin böyle bir zaferi kazanmanızı ve hükümdarlar arasında şöret sahibi olmanızı irade etti. Biz fakir ve masum kişileriz, hıyanet etmedik ve andlarımızı bozmadık. Haçlılar'a bağlı kaldığımız gibi size karşı da bağlı kalacağız" dedi. Zengî, piskoposun kendisini Arapça ifade edişi ve münevver bir şahsiyet oluşundan etkilenerek; "doğru söylüyorsunuz piskopos, andlarını bozmayanları Allah da insanlar da sever" diyerek mukabelede bulunmuş ve şiddetli çarpışmalar sebebiyle tamamen harap olan şehrin imarı konusunda kendisiyle istişarelerde bulunmuştur. Kalenin zaptından sonra Zengî, iç kalede bulunanların iki gün içinde teslim oldukları takdirde canlarının bağışlanacağı teminatını vermiş, böylece iç kalede bulunanlar kaleyi teslim etmişlerdir.¹⁵

Süryânî tarihçiler Mikhail ve İbnü'l-İbrî, Zengî'nin Urfa'yı fethi esnasında Süryânî ve Ermeniler'e adaletle muamele ettiğini, ancak Haçlılar'ı tasfiye hususunda tolerans göstermediğini ifade etmektedirler.¹⁶ İslam kaynakları ise Zengî'nin şehre girdikten sonra herhangi bir katliam ve yağma yapmadığını yazmaktadır. Tarihî kayıtlara göre İmâdüddin Zengî, şehri görünce çok beğenir ve böyle güzel bir şehrin tahrip edilmesinin doğru olmadığını düşünerek münâdîleri vasıtasıyla askerlerin tahripleri durdurmasını, esirlerin serbest bırakılmasını ve alınan ganimetlerin iade edilmesini emreder ve şehrin ıslahı için çalışmalar başlatır.¹⁷ Yaklaşık yarım asır sonra Urfa'nın yeniden Müslümanların eline geçmesi, Haçlılar'a vurulan en büyük darbelerden biri olmuştur. Haçlılar'ın kutsal değer atfettikleri ve stratejik konumu açısından önemli gördükleri Urfa, Hıristiyanların Müslümanlara terk etmek zorunda kaldıkları bir şehir olmasının yanı sıra el-Cezîre ve Suriye bölgesinde üs olarak kullanıp Müslümanlara büyük zararlar verdikleri bir merkezdi.¹⁸ Böylece Kont II. Joscelin Fırat'ın batısına çekilmek zorunda kalmış, şehrin ele geçirilmesiyle birlikte Urfa Haçlı

¹⁵ İbnü'l-Kalânîsî, s. 437-438; İbnü'l-Esîr, *Târîhü'l-bâhir*, s. 68; Süryani Mikhail, *Vakainame* (trc. Hrand D. Andreasyan), by., 1944, s. 128; İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna (ö. 685/1286), *Abu'l-Farac Tarihi* (trc. Ömer Rıza Doğrul), I-II, Ankara 1950, II, 378-379. Ayr. bk. Segal, Judah Benzion, *Edessa (Urfa) Kutsanmış Şehir* (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 2002, s. 310-311.

¹⁶ Süryani, Mikhail, *Vakainame*, s. 128; İbnü'l-İbrî, *Abu'l-Farac Tarihi*, II, 380. Ayrıca bk. Öngül, s. 153-155.

¹⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 99; *Târîhü'l-bâhir*, s. 69-70; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, II, 279; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, I, 93-94.

¹⁸ İbnü'l-Esîr, *Târîhü'l-bâhir*, s. 66-67; Ebü Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-ravzateyn*, I, 138.

Kontluğu'nun bölgedeki varlığı sarsılmıştır.

Urfa'nın İmâdüddin Zengî tarafından fethedilmesi, Müslümanlar açısından önemli bir fetih olarak görülmüştür. Bunun en önemli sebeplerinden biri Urfa'nın, Anadolu, el-Cezîre ve Suriye bölgesinin merkezinde yer alması ve stratejik konumu itibarıyla tarih boyunca hem İslam hem de Hıristiyan dünyası açısından önemli yerleşim yerlerinden biri olarak görülmesidir. Bu bakımdan İslam tarihi kaynakları Urfa'nın Hıristiyanlar nazarında Kudüs, Antakya, Roma ve İstanbul ile birlikte en şerefli ve önemli şehirlerden biri olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁹ İslam'ın Hıristiyan Haçlı dünyası karşısında elde ettiği bu önemli zafer, Müslümanlar tarafından sevinçle karşılanmış, o gün adeta bayram ilan edilmiştir. İbnü'l-Esîr, Urfa'nın fethi sebebiyle İslam dünyasında şüyu bulan sevinç ve mutluluğu Bedir Gazvesi'ne benzetir ve Urfa'nın fethinin ne derece önemli olduğunu, şehrin fethiyle ilgili kerametlerden bahsederek anlatır.²⁰ Böylesine önemli bir fethin, İmâdüddin Zengî gibi dönemin güzide liderlerinden birine nasip olması tesadüf olmasa gerektir. Nitekim bu zafer onun zamanlama kabiliyeti ve askerî dehasını yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir. Onun bu başarısını taltif edici mahiyette dönemin Abbâsî Halifesi Muktefi-Liemrillâh,

¹⁹ İbnü'l-Esîr, *Târîhü'l-bâhir*, s. 66; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-ravzateyn*, I, 138.

Urfa, ilk yerleşimlerden itibaren Pagan kültürü, Hıristiyanlık öncesi dinler ve Hıristiyanlık sonrası çeşitli mezhepler açısından dinî öneme sahip bir şehir oldu. M.S. III. ve IV. yy.'lar Hıristiyanlığın şehirde görüldüğü ve yaygınlaştığı yy.'lar olarak bilinir. Bu tarihlerde Urfa'ya hâkim olan Edessa Krallığı Anadolu'da Hıristiyanlığı resmî din olarak benimseyen ilk krallıktı. Rivayete göre Edessa'nın çaresiz bir hastalığa yakalanan kralı V. Abgar (M.Ö. IV-M.S. 7 ve M.S. 13-50), mucizelerini işittiği Hz. İsa'ya bir ulak gönderip kendisini iyileştirmesi için Urfa'ya davet eder. Bu davet üzerine Hz. İsa, kendisi gelemeyip onu iyileştirmesi için bir öğrencisini göndereceğini söyler. Bu şekilde aralarında yazışmalar gerçekleşir. Abgar ile Hz. İsa'nın bu yazışmaları daha sonra koruyucu kutsal eşya olarak önem kazanır. Abgar'ın Kudüs'e gönderdiği ve aynı zamanda ressam olan ulak Henan'ın yaptığı hayali portre, Hz. İsa'nın yüzünü sildiği mendile bıraktığı iz olarak anılır. VIII. yy.'a gelindiğinde Hz. İsa'nın portresi Bizans'ta ün kazanır. Bu portre X. yy.'da Bizans'ın başkenti İstanbul'a, XIII. yy.'da gerçekleşen Latin işgali sırasında Avrupa'ya taşınır. Bugün Urfa'da yaygın olan inanışa göre ise Hz. İsa'nın yüzünü silerken izi kalan bu mendil, Ulu Cami içerisinde halen mevcut olan kuyunun içindedir. Bu yüzden de kuyunun suyunun şifalı olduğuna inanılır (Yılmaz, Evren-Süreyya Eroğlu, "Edessa'dan Urfa'ya: Urfa'da Kilise'den Camiye Dönüştürülmüş Yapılar", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 30, ss. 1-12, Isparta 2013, s. 4-5). Urfa'nın Anadolu'da Hıristiyanlığı benimseyen ilk yer olması, şehrin kralının Hz. İsa ile olan yazışmaları ve Hz. İsa'nın yüzünü sildiği mendilin bir rivayete göre Urfa Ulu Camii'nde halen mevcut olan kuyuda yer alması burayı Hıristiyanlar açısından önemli bir yer kılmaktadır.

²⁰ İbnü'l-Esîr, *Târîhü'l-bâhir*, s. 67. İbnü'l-Esîr'in rivayetine göre Urfa'nın fethinin gerçekleştiği bu günlerde Sicilya'da ilginç bir olay yaşanır. Buna göre Sicilya hâkimi Trablusgarp ve civarındaki yerlere deniz yoluyla askerî birlik sevk eder, bölgeyi yağmalatıp halkını kılıçtan geçirir. Bu birlik döndüğü zaman Müslümanları kılıçtan geçirdiklerini ve mallarını yağmaladıklarını söyler. Bunun üzerine Sicilya hâkimi, kendisine saygı duyduğu ve gerektiğinde kendisine danıştığı Müslüman âlim bir zata: "Ne söylüyorlar duyuyor musun?" diye sorar. Müslüman zat, "hayır" der. Kral: "Onlar ne yaptıklarını anlatıyorlar, Muhammed bu bölgeyi ve halkını bırakıp nereye gitti?" diye sorar. Bunun üzerine Müslüman zat: "Hz. Muhammed onları bırakıp Urfa'yı fethetti" der. Aradan bir süre geçince Urfa'nın Haçlıların elinden alındığı bilgisi ulaşır (bk. *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 100; *Târîhü'l-bâhir*, s. 70). Yine İbnü'l-Esîr'in anlattığı bir olaya göre, salih bir zat Zengî'yi rüyasında görür ve ona "Allah Teâlâ sana ne yaptı?" diye sorar, Zengî de "Urfa'nın fethi sebebiyle günahlarımı bağışladı" cevabını verir (bk. *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 100). Yine anlatıldığına göre Urfa'nın fethedildiği gün Salihlerden zahid bir zat, bir ara zaviyesine çekilir. Bir süre sonra halkın yanına çıkıp sevinçle onları müjdeliler: "Bazı kardeşlerimiz Atabek Zengî'nin, Urfa'yı fethettiğini ve onunla birlikte o günde fethetme katıldıklarını söylediler" der. Sonra da Zengî'ye hitaben; "Ey Zengî bugünden sonra yaptıkların sana zarar vermez" der ve bu sözü defalarca tekrar eder (bk. *Târîhü'l-bâhir*, s. 70).

İmâdüddîn Zengî'ye "el-Emîrû'l-İsfehsele el-Kebîr Rûknü'l-İslâm Umdetü's-Selâtin Zaîmü Cuyûşî'l-Müslimîn Melikü'l-Ümerâ' Emîrû'l-İrakeyn ve Ş-Şam Nasûrû Emîrû'l-Mü'minîn"²¹ unvan ve lakaplarını tevcih etmiştir.

Zengî, Urfa'nın fethinden sonra Zeyneddin Ali Küçük'ü Urfa valisi tayin etti. Emrine yedi kumandanla birlikte kuvvetli bir garnizon vermek suretiyle şehrin güvenliğini sağlama aldı. Şehirden ayrılırken Ali Küçük'e şehrin imarı hususunda elinden geleni yapmasını, insanlar arasında ayırım yapmadan adaletle muamele etmesini emretti.²² Şehrin yönetimiyle ilgili gerekli tedbirleri alıp valisine gerekli talimatları verdikten sonra Haçlılar'ın elinde bulunan Suruç'a giden Zengî, şehri kolayca ele geçirdi (Receb 539/Ocak 1145).²³ Buraya vali olarak Menbic Hâkimi Hassân b. Gümüştegin'i görevlendirdi. Kendisi Ca'ber kalesi kuşatması sırasında vefat edinceye kadar Hassân, burada vali olarak kalmaya devam etmiştir.²⁴ Diğer tarih kaynaklarında Urfa'ya vali olarak Zeyneddin Ali Küçük'ün tayin edildiğinden bahsedilirken İbn Şeddâd'ın *el-A'lâku'l-hatîre* isimli eserinde yer alan bilgiye göre Urfa'nın fethinden sonra İmâdüddîn Zengî şehre Menbic hâkimi Hassân b. Gümüştegin'in oğlu Kutbuddin Yinal'ı vali olarak görevlendirmiştir. Devamında yer alan ifadeye göre Yinal, Zengî'nin 541 (1146) yılında Ca'ber kalesini kuşatması sırasındaki vefatına kadar burada vali olarak kalmaya devam etmiştir.²⁵ Her iki rivayeti uzlaştırabilmek zor görünmektedir. Nitekim Musul'da çıkan karışıklık sebebiyle Zeyneddin Ali Küçük'ün Musul'a gönderilip şehre vali tayin edildiği göz önünde bulundurulduğunda ondan boşalan yere Kutbuddin Yinal'ın tayin edildiğini düşünmek mümkün olabilirdi. Fakat *Anonim Süryânî Vekâyinâmesi'*nde şehre Ali Küçük'ten sonra Harran emirlerinden Aynüddevl'e'nin vali olarak tayin edildiğine dair söz konusu bilgi²⁶ kesin bir şey söylememize mani olmaktadır. Ancak ileriki sayfalarda ifade edileceği üzere İbn Şeddâd, Nüreddin Mahmûd'un da Urfa'ya Kutbuddin Yinal'ı vali olarak görevlendirdiği bilgisi üzerinde duracaktır. Aynüddevl'e'nin daha önce Harran emiri olduğu bilgisi göz önünde bulundurulduğunda her ne kadar *Anonim Süryânî Vekâyinâmesi'*nde onun vali olarak görevlendirildiğinden bahsedilse de Urfa'ya vali olarak değil de emir olarak görevlendirildiğini düşünmek mümkün olabilir. Bu durumda çelişkili durum da ortadan kalkmış olacaktır.

Urfa ve ardından Suruç'un fethinin İslam dünyasına sağladığı en büyük ka-

²¹ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (360-555), s. 443. Ayrıca bk. Bezer, "Zengî, İmâdüddin", *DİA*, XLIV, 261; Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târîhü'z-Zengîyyîn fi'l-Musul ve bilâdi's-Şâm*, Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1999, s. 156

²² Takkûş, *Târîhü'z-Zengîyyîn*, s. 153; Bezer, Gülay Öğün, *Begteginliler Erbil'de Bir Türk Beyliği* (526-630/1232-1253), İstanbul 2000, s. 23; "Zengî, İmâdüddin", *DİA*, XLIV, 261.

²³ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (360-555), s. 437; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 102; *Târîhü'l-bâhir*, s. 69-70; İbnü'l-İbrî, *Abu'l-Farac Tarihi*, II, 380.

²⁴ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, s. 106.

²⁵ İbn Şeddâd, Ebû Abdullâh İzzüddîn Muhammed b. Ali b. İbrahim b. Şeddâd el-Ensârî el-Halebî (ö. 684/1285), *el-A'lâku'l-hatîre fi zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre* (thk. Yahya Abbâre), Dimaşk: Vezâretü's-Sekâfe, 1978, s. 95.

²⁶ Gök, Halil İbrahim, *Musul Atabeyliği*, s. 50'den naklen; Segal, Judah Benzion, *Edessa (Urfa) Kut-sal Şehir*, s. 313.

zanç, Haçlılar'ın Suriye'deki nüfuzlarının sona ermesi ve Irak kapılarının tamamen kapanması olmuştur. İbnü'l-Kalânîsî'nin *Târîhu Dimaşk* adlı eserinde yer alan bir bilgiye göre aynı yılın Ramazan ayında Antakya'da bulunan Haçlılar, Ermeniler'in de desteğiyle Urfa'da bulunan vatandaşlarına yönelik kurtarma harekâtına giriştiler. O sırada Zengî, muhtemelen Suruç'ta bulunmaktaydı. Urfa'da vali olarak Zeyneddin Ali Küçük bulunmakla birlikte şehrin zayıf bir garnizon tarafından korunuyor olması İmâdüddin Zengî'yi tedirgin etmişti. Haberi alır almaz yola koyulan Zengî, Türkmen gruplardan oluşan kalabalık bir ordu hazırlayıp Haçlı birliklerine karşı saldırıya geçti. Büyük çoğunluğunun öldürülüp esir edildiği savaşta Haçlılar bozguna uğradılar.²⁷ Muhtemelen aynı hadise olmakla birlikte farklı bir şekilde anlatılan olay, *Anonim Süryânî Vekâyinâmesi*'nde; Urfa'da yaşayan Ermeniler'in, şehri II. Joscelin'e vermek için isyan girişiminde buldukları ve isyanın Aynüddeve kumandasında bir Türk garnizon tarafından bastırıldığı şeklinde ifade edilmektedir.²⁸ Urfa'da beklenmedik bir şekilde gerçekleşen bu hadiseyi bertaraf etmeyi başaran Zengî, bölgedeki varlığını iyiden iyiye hissettirerek yeni fetihler için yeni atılımlar gerçekleştirdi. Birecik (Bîre) kuşatması bu girişimlerinden bir diğeridir.

Fırat nehri kıyısında yer alan müstahkem kalelerden biri olan Birecik Kalesi, o sırada Maraş Senyörü Boudouin'in elindeydi. İmâdüddin Zengî, bir süre kaleyi muhasara etti, kaleye erzak girmesini engelleyerek onları kaleyi terk etmeye zorladı. Bütün tedbirler neticesinde kaleyi ele geçirmek üzereyken Zengî'nin Musul ve Fırat'ın doğusunda kalan topraklarının naibi olan Nasîrüddin Çakır'ın Musul'da çıkan isyan sebebiyle Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd'un oğlu Ferruhsah tarafından öldürüldüğünü haber aldı. Bu elim hadise sebebiyle bölgede anlaşmazlıkların çıkacağından endişe eden Zengî, Birecik muhasarasını kaldırıp oradan ayrıldı (8 Zilkade 539/2 Mayıs 1145).²⁹ Birecik bundan sonra bir süre daha Maraş Senyörü Baudouin'in elinde kalmıştır. Ancak tarihçi İbnü'l-Esîr ve İbnü'l-İbrî, Birecik'te bulunan Haçlılar'ın, Zengî'nin muhasarayı bırakıp şehirden ayrılmasıyla birlikte tekrar gelip şehri almaya çalışacağından endişe ederek onun muhalifi olan Mardin Artuklu Hâkimi Hüsameddin Timurtaş'a teslim ettiğini kaydetmektedirler.³⁰ Ancak burada olayın zamanı ile ilgili bir yanlışlık olduğu muhakkaktır. Zira aşağıda da bahsedileceği üzere Birecik bir süre daha Haçlıların elinde kalmış, bundan sonra Mardin Artuklu hâkimi Hüsameddin Timurtaş'ın hâkimiyetine girmiştir (546/1151).³¹ Tarihçilerin verdiği bu bilgi, İbnü'l-Ezrak'ın ifade ettiği gibi Zengî'nin Birecik'i kuşatma altına aldığı tarihten yakla-

²⁷ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (360-555), s. 438.

²⁸ Gök, Halil İbrahim, *Musul Atabeyliği*, s. 50'den naklen.

²⁹ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (360-555), s. 437; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 102; *Târîhü'l-bâhir*, s. 70; Ebü Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-ravzateyn*, I, 149; İbnü'l-İbrî, *Abu'l-Farac Tarihi*, II, 380.

³⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 102; *Târîhü'l-Bâhir*, s. 71; İbn Vâsil, *Müferricü'l-kürûb*, I, 96; Ebü Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-ravzateyn*, I, 149; İbnü'l-İbrî, *Abu'l-Farac Tarihi*, II, 380.

³¹ İbnü'l-Ezrak, *Târîhu Meyyâfârkîn*, s. 596. Ayr. bk. Artuk, İbrahim, *Artuk Oğulları Tarihi*, İstanbul 1944, s. 78-79.

şık yedi yıl sonra gerçekleşecek olan bir durumdur.

Artuklu Hükümdarı Hüsameddin Timurtaş'ın 2 Zilkâde 548 yılında (19 Ocak 1154) vefat etmesi üzerine yerine oğlu Necmeddin Alpi geçti ve babasından sonra bütün topraklara hâkim oldu. Birecik bir süre Sirâcüddevle b. Gış-şühâs tarafından idare edildi. Sirâcüddevle, Necmeddin Alpi ile aralarındaki anlaşmazlık sebebiyle şehri Necmeddin Alpi'nin amcasının oğlu olan Şihâbeddin Muhammed b. İlyas'a teslim etmek istedi. Şihâbeddin şehri almak istediğinde ise anlaşmazlık çıkarıp şehri ona teslim etmedi. Bunun üzerine şehri kuşatma altına alan Şihâbeddin, Sirâceddin'in askerlerinin de kendisine yardımıyla şehri ele geçirdi. Necmeddin Alpi ile iyi anlaşamayan Şihâbeddin, bir süre sonra Nûreddin Mahmûd'un hizmetine girdi, böylece Birecik Nûreddin Mahmûd'a bağlandı (548/1154).³² Şihâbeddin b. İlyas Rebülâhir 570 (Ekim-Kasım 1174) tarihinde vefat ettiğinde o sırada Birecik, Nûreddin Mahmûd'un vefatından sonra yerine geçen oğlu el-Melikü's-Sâlih İsmail'in hâkimiyetine girmiştir. Onun zamanında Birecik'e vali olarak babası Şihâbeddin'in vefatından sonra oğlu Muînüddin tayin edilmiştir.³³ Böylece Birecik, 548 (1154) yılında Halep Hâkimi Nûreddin Mahmûd'un hâkimiyet alanına dahil olmuş, onun oğlu el-Melikü's-Sâlih İsmail'in vefatından evvel, şehri İ. İzzeddin Mesud'a vasiyet etmesiyle birlikte şehir, Zengîler'in Musul koluna geçmiş, aynı yıl şehrin emirinin Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye tâbiyetine kadar Zengî ailesinin hâkimiyetinde kalmıştır (577/1181).

İmadüddin Zengî, Birecik'i alacağını düşünürken Musul'da beklenmedik bir zamanda ortaya çıkan isyan hareketi, onun bütün planlarını alt üst etti. Çaresiz olarak isyanı bastırmak üzere Urfa Valisi Zeyneddin Ali Küçük'ü görevlendirirken kendisi de Halep'e gitti. Zeyneddin Ali Küçük, Zengî'nin emri üzerine valiliğini yaptığı Urfa'dan ayrılıp Musul'a doğru hareket etti (18 Zilkâde 539/12 Mayıs 1145). İsyanın bastırılmasından sonra Musul'a gelen Zengî, şehrin valiliğine Ali Küçük'ü tayin etti. Bu sırada Ali Küçük'ün Musul'a gitmesini fırsat bilen Ermeniler'in Urfa'daki Müslümanlara saldırarak Urfa'yı yeniden Haçlılar'a teslim etme teşebbüsünde bulduklarını haber alan Zengî, Musul'dan eski Urfa Valisi Ali Küçük kumandanlığında asker sevk edip fesada yol açan kişilerin yakalanıp öldürülmelerini emretti (Cemâziyelevvel 540/Kasım 1145). İsyan, Ali Küçük tarafından bastırıldı ve olayda dahli bulunan kişiler yakalanarak şehri ziyarete gelen Zengî tarafından cezalandırıldılar.³⁴ Tarihçi Mikhail eserinde, İmadüddin Zengî'nin vefatından kısa bir süre önce Urfa'ya gelip bir süre burada kaldığından bahsetmektedir. Bu bilgiden hareketle Zengî'nin bu ziyaretinin, yukarıda bahsi geçen olayın vukuunun hemen akabinde gerçekleşmiş olma ihtimali üze-

³² İbnü'l-Ezrâk, *Târîhu Meyyâfârikîn*, s. 606-607.

³³ İbnü'l-Ezrâk, *Târîhu Meyyâfârikîn*, s. 650. Ayr. bk. Gök, Halil İbrahim, "Artuklular-Musul Atabeyliği İlişkileri", *Artuklular* (edt. İbrahim Özcoşar), I-II, Mardin 2007, ss. 159-210, II, 185.

³⁴ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (360-555), s. 440-441; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, II, 281. Ayrıca bk. Bezer, "Zengî, İmadüddin", *DİA*, XLIV, 261.

rinde durulabilir. Zengî bu ziyareti esnasında Şehrin Müslümanların eline geçmesinden rahatsız olan ve bunu her fırsatta ihanet ederek gösteren Ermeniler'in bir kısmını şehirden sürmekle birlikte Süryânî ve Hıristiyanlara yönelik olarak böyle bir tutum içerisinde olmamış, aksine onlarla ilgili olumlu yönde kanaatte bulunmuştur.³⁵ 539 yılı (1145) hasat mevsiminde gerçekleştirdiği bu ziyareti esnasında şehir sakinlerinden Müslümanlar ve Hıristiyanlar yolun her iki tarafında dizilerek adeta sevgi gösterileriyle onu karşılamışlardır. Zengî kendisini karşılamaya gelen Hıristiyanlara teveccüh göstererek onlarla ilgilenmiş ve ihtiyaçlarının karşılanacağı vaadinde bulunmuştur. Şehirde yaşayan Ermeniler'e gelince yukarıda bahsi geçen isyana karıştıkları gerekçesiyle onları şehirden sürmüş, yerlerine kendisine sadık üç yüz Yahudi aileyi yerleştirmiştir.³⁶ Urfa'da bulunduğu süre zarfında ise şehri gezerek fetihten sonra tahrip olan yapıların onarılıp onarılmadığını incelemiş, hatta bu incelemeleri esnasında ayaklarındaki gut hastalığından şifa bulmak maksadıyla bugün şehrin merkezinde bulunan Ulu Camii'de Hz. İsa'nın mendilinin düştüğüne inanılan kuyudan ayaklarını yıkamıştır.³⁷ Bu durumda Zengî'nin vefatından kısa bir süre öncesinde gerçekleştirdiği Urfa ziyaretinin, ihanet içerisinde yer alan Ermeniler'e yönelik bir takım yaptırımlarda bulunma, Hıristiyan ve Süryaniler'in hakları üzerinde bazı düzenlemeler gerçekleştirme, tahribata uğramış olan bazı imaretlerin onarılıp onarılmadığını inceleme gayesine mâtuf olduğunu söylemek mümkündür.

İmâdüddîn Zengî Urfa'da emniyeti sağladıktan sonra bölgedeki hâkimiyetini sağlamlaştırmak ve tüm Suriye'de hâkim güç olmak için bölgenin önemli şehirlerinden Dimaşk'ı almak için hazırlıklar yapmaya başladı. Ancak bundan önce arkasını emniyete almak için Fırat'ın kıyısında olup konumu itibariyle Suriye ve el-Cezîre topraklarının ortasında kalan Ca'ber Kalesi'ni, Ali b. Sâlim el-Ukaylî'nin elinden almak istiyordu. Kale daha önce Sultan Melikşah tarafından emiri Sâlim b. Mâlik el-Ukaylî'ye verilmişti. O sırada kale, oğlu Ali b. Sâlim el-Ukaylî'nin elindeydi. Zengî, hemen harekete geçip Ca'ber Kalesi önlerine geldi ve kaleyi muhasara etti (3 Zilhicce 540/17 Mayıs 1146).³⁸ Ca'ber Kalesi'ni muhasarası üzerinden üç ay geçmesine rağmen bir netice elde edemedi. İsrarla muhasarayı sürdürürken bir gece hiç beklenmedik bir şekilde Yarınkuş isimli kölesi tarafından öldürüldü (5 Rebûlâhir 541/14 Eylül 1146).³⁹ Onun ölümüyle

³⁵ Süryani Mikhail, *Vakainame*, s. 132.

³⁶ Gök, Halil İbrahim, *Musul Atabeyliği*, s. 50'den naklen.

³⁷ Segal, s. 313-316. Sözü edilen kuyu ile ilgili detaylı bilgi için 19. dipnota bakınız.

³⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 108; İbnü'l-Esir, *Târîhü'l-bâhir*, s. 73; İbnü'l-İbrî, *Abu'l-Farac Tarihi*, II, 381; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, I, 99; İbn Kesîr, *Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr b. el-Kaysî el-Kureşî el-Busravî ed-Dimaşkî eş-Şâfîi* (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1977, XII, 221.

³⁹ İbnü'l-Esir, *Târîhü'l-bâhir*, s. 74; *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 108; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 328; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-ravzateyn*, I, 155; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, I, 99; Süryani Mikhail, *Vakainame*, s. 131. Tarihçiler İmâdüddîn Zengî'nin ölümüyle ilgili farklı rivayetler naklederler. İbnü'l-İbrî, İmâdüddîn Zengî'nin çadırında maden işçilerinin kendisine yapmakta olduğu altın tasa bakarken zırhlarını taşıyan bir kölesi tarafından boğazından kesilmek suretiyle öldürüldüğünü nakleder. Ayrıca Zengî'nin öldürüldüğünün halka duyurulmasının ardından o sırada yanında bul-

birlikte Ca'ber Kalesi'nin muhasarasına son verildi. İmâdüddin Zengî hâkimiyeti boyunca şehirler imar ettirmiş, bu şehirlerin emniyetini sağlamış ve halkının ıslah olması için çalışmış bir liderdi. Harranlılar'ın anlattığına göre vefatından önce Harran'da bulunan vali ve âmillerine Harran halkına zahmet ve meşakkat vermemeleri yönünde vasiyette bulunmuştur.⁴⁰

Zengî'nin vefatından sonra ülke oğulları I. Seyfeddin Gâzî ve Nüreddin Mahmûd arasında paylaşıldı. Zengî'nin büyük oğlu I. Seyfeddin Gâzî, o sırada Irak Selçuklu Sultanı Mesud'un kendisine ikta etmiş olduğu Şehrizor'da olup Musul nâibi Zeyneddin Ali Küçük'ün, babasının vefatından sonra kendisini şehre davet etmesi üzerine Musul'a doğru hareket etti. Selçuklu Meliki Alparslan b. Mahmûd'un şehri ele geçirme teşebbüsünü engelleyen Seyfeddin, şehre hâkim oldu. Sultan Mesud da onun bu hâkimiyetini onayladı. Böylece Urfa, onun idarî sahasında yer aldığından kendisine tabi oldu. Diğer oğlu Nüreddin Mahmûd ise Zengî vefat ettiği sırada yanında bulunuyordu. O da Halep'e gidip şehri hâkimiyeti altına aldı.⁴¹ Zengî'nin diğer oğlu Emîr-i Emîrân Nusretüddin, Nüreddin Zengî'ye tabi olarak Harran'ın idaresini eline aldı. Zengî'nin dördüncü oğlu Kutbuddin Mevdûd ise Musul'da Seyfeddin Gâzî'ye bağlı kaldı. Böylece Zengî'nin yaklaşık yirmi yıl süren iktidarı boyunca Suriye ve el-Cezîre bölgelerinde elde etmiş olduğu toprakları oğulları I. Seyfeddin Gâzî ve Nüreddin Mahmûd arasında Halep ve Musul merkez olmak üzere paylaşıldı. Fırat nehri ise aralarında sınır kabul edildi.⁴² İkiye bölünen Zengî Devleti, bundan sonra iki ayrı koldan idare edilmeye başlanmıştır. Kardeşler arasındaki ilişkilerin dostane bir zeminde ve karşılıklı yardımlaşmaya dayalı bir anlayışla sürdürülmesi onlara devlet işleyle daha rahat meşgul olma fırsatı sağlamıştır.

Diğer taraftan Urfa'nın Müslümanlar tarafından ele geçirilmesinden rahatsız olan Hıristiyan dünyası, Zengî'nin ölümünü fırsat bilip yeni bir Haçlı seferi için hazırlıklara girişti (II. Haçlı Seferi). Papa III. Eugenius 540 (1145) yılı sonunda Doğu'daki Haçlı devletlerine yardım etmek için bir Haçlı seferi düzenlenmesi konusunda tüm Avrupa'ya çağrılarda bulundu. Sefere katılacaklara daha önceki vaatlerini yineledi. Fransa Kralı VII. Louis ile Almanya Kralı III. Konrad bu çağrıya uydular. Her iki taraf toplam olarak yaklaşık yüz elli bin asker ile bu sefere katıldı. Böylece İkinci Haçlı Seferi o dönem Avrupa'sının iki büyük hü-

→ →

nan oğlu Nüreddin Mahmûd'un, babasının ölüm haberini alır almaz kaledakilere hitaben "babamın katillerini teslim edin, sulh içinde yaşayalım" demesi üzerine kendisine üç köle teslim edildiği ve babasının intikamını aldığı kaydeder (*Abu'l-Farac Tarihi*, II, 381); İbn Kesîr ise muhasarası devam eden Ca'ber kalesi hâkimi Ali b. Salim el-Ukayfî'nin bir kölesi tarafından öldürüldüğünü nakleder (*el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, 221).

⁴⁰ İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, II, 284.

⁴¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 4; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, II, 285; Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1347), *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), I-LIII, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990, XXXVII, 5. Ayr. bk. Bezer, Gülay Öğün, "Seyfeddin Gâzî I", *DîA* (İstanbul 2009), XXXVII, 31.

⁴² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 110-111; İbnü'l-İbrî, *Abu'l-Farac Tarihi*, II, 382-383. Ayr. bk. Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed, *el-Kâidü'l-Mücâhid Nüreddin Mahmûd Zengî Şahsiyyetühü ve Asruhü*, Kâhire 2007, s. 20; Gök, s. 59.

kümdarının tam desteğiyle gerçekleşmiş oldu. Sefere katılan Haçlı ordularının ilk durağı Kudüs oldu. Kudüs kuvvetleri Haçlılarla birleşip Dimaşk'ı kuşattılar (Zilhicce 542/Nisan 1148). Bu güce karşı mukavemet gösterebilmek üzere I. Seyfeddin Gâzî ve Nüreddin Mahmûd'un kuvvetleri birleşerek Haçlılar'ı daha Dimaşk önlerinde büyük bir yenilgiye uğrattı. Böylece Haçlılar Urfa'ya gelemeden dönmek zorunda kaldılar (543/1148).⁴³ Bu durum en çok da Nüreddin Zengî'nin işine yaramış, onun Suriye'deki nüfuz ve hâkimiyetinin artmasına vesile olmuştur. Diğer taraftan Urfa'da yaşamakta olan Hıristiyanların Haçlı desteği beklentileri boşa çıkmıştır.

O sırada Tel Bâsir'e çekilen Urfa'nın eski kontu II. Joscelin, Haçlılar'ın desteğini alamayacağını anlayınca şehri içeriden kuşatmak üzere hazırlık yaptı. Daha önce şehirde İmâdüddin Zengî tarafından şiddetli bir Haçlı tasfiyesi yapıldığından kısmen de olsa şehirde hâlâ yaşamakta olan Ermenilerle anlaşım Müslümanlara karşı direnmeleri ve isyan çıkarmaları konusunda teşvik etti, geleceği günü de bildirmek suretiyle Urfa'ya doğru yola çıktı. Bu arada Vassalı olan Maraş ve Keysun Senyörü Baoudoin de Marés ile anlaşarak birlikte hareket ettiler.⁴⁴ Kontun Urfa'da yürüttüğü gizli faaliyet etkili oldu. Şehirdeki Ermeniler'in, Müslümanların direncini kırması ve şehrin sur kapılarını açmaları nedeniyle şehre girmeyi başaran II. Joscelin, şehri teslim almış, ancak kalede bulunan Müslümanların kaleyi teslim etmemeleri üzerine onlarla savaşmak zorunda kalmıştı. Bu sırada şehirde yaşayan Ermeniler'in II. Joscelin ile yaptıkları ittifak ve yönetime karşı gerçekleştirdikleri ihanet, Zengî'nin Halep ve Musul'daki oğulları Nüreddin Mahmûd ve I. Seyfeddin Gâzî'ye bildirildi. Zengî'nin Halep'te bulunan oğlu Nüreddin Mahmûd, şehrin II. Joscelin tarafından ele geçirildiğini ve düşmek üzere olduğu haberini alır almaz on bin askerle Urfa'ya doğru harekete geçti.⁴⁵ Nüreddin Mahmûd'un şehri muhasara etmesi sebebiyle II. Joscelin, farklı bir tedbire başvurarak bütün Urfa halkını da kendileriyle beraber şehirden çıkmaya zorladı. Bütün zorlamalara rağmen evlerinden çıkmayanların evlerini ateşe verdi. Tarihçi Mikhail, II. Joscelin'in aldığı bu kararın isabetsiz oluşunu, surların arkasından savunma yapamayacak durumda olan bir gürühün düz ovada nasıl bir mukabelede bulunabileceği konusunda eleştirmektedir.⁴⁶ Onun bu kararı, halkın hem içten II. Joscelin askerleri tarafından evleri malları yakılmak suretiyle mağdur edilmesine hem de düz ovada Nüreddin Mahmûd'un askerleri ile savaşa zorlanmalarına neden oldu. Yapılan savaşta

⁴³ Urfalı Mateos, *Vakâyi-nâme*, s. 299. Ayr. bk. Demirkent, Işın, "Haçlılar", *DİA* (İstanbul 1996), XIV 533.

⁴⁴ İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, II, 290; Urfalı Mateos, *Vakâyi-nâme (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)* (trc. Hrand D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 299. Ayrıca bk. Güler, Selahaddin E., *Urfa Tarihi*, by., 2004, s. 50.

⁴⁵ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, s. 449-450; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-ravzateyn*, I, 175; İbn Şeddâd, *el-A'lâiku'l-hatîre*, s. 95. Ayr. bk. Halebî, Muhammed Râgıb b. Mahmûd b. Hâşim el-Halebî et-Tabbâh, *l'lâmü'n-nübelâ' bi-târîhi Halebi's-şehbâ'* (tas. Muhammed Kemâl), I-VII, Halep: Dârü'l-Kalemi'l-Arabî, 1998, II, 9.

⁴⁶ Süryani Mikhail, *Vakainame*, s. 135.

Nüreddin Mahmûd'un askerleri karşısında bozguna uğrayan II. Joscelin, Sam-sat'a kaçtı. Maraş Senyörü Baoudouin öldürüldü ve Piskopos Basilius kaçarak kurtuldu.⁴⁷ Böylece II. Joscelin'in Urfa'yı alma teşebbüsü Nüreddin Mahmûd'un orduları karşısında tamamen başarısız bir şekilde neticelendi. Bundan sonra II. Joscelin bir daha Urfa'yı yeniden ele geçirmeye cesaret edemeyecektir.

Nüreddin Mahmûd, şehir halkının isyanı ve Müslümanların aleyhine olarak Joscelin'e yardım etmeleri sebebiyle şehri yağmalayıp kadınları esir etti (543/1148). Urfa'da gerçekleşen isyan hareketinin Nüreddin'in kuvvetleri tarafından bastırılması neticesinde şehrin yeniden ele geçirilmesi ikinci bir fetih olarak tarihe geçmiştir. Onun daha önce babasının yaptığı gibi ele geçirilen esirleri ve malları iade etmesi ya da şehir halkına karşı hoşgörülü davranması beklenirken tersi bir tavır sergilemesinin sebebini, şehir halkının ihanetlerini cezalandırmakla izah etmek mümkündür. İbnü'l-Esîr *Târîhü'l-bâhir* isimli eserinde tıpkı diğer İslam tarih kaynaklarında olduğu gibi II. Joscelin'in meydan savaşı yaptığından bahsetmemekte, onun Nüreddin Mahmûd Zengî'nin geldiği haberi alınca beldesi Tel Bâşir'e geri döndüğünü söylemekle yetinmekte,⁴⁸ devamında ise şunları eklemektedir. Nüreddin Zengî'nin halkı esir alması ve malına el koyması sebebiyle kalede bulunanlar maruz kaldıkları bu durumu Musul Hâkimi I. Seyfeddin Gâzî'ye bildirmek üzere haberci gönderdiler. Elçi, yolda Seyfeddin'in emiri İzzeddin Ebû Bekir ed-Dübeyî ile karşılaşınca yaşananları ona anlatır. Emir İzzeddin o sırada kendisine ikta edilen Cezîretü İbn Ömer'i teslim almak üzere yola çıkmış, ancak avlanmak için el-Bek'â yoluna sapmış, tam da o sırada elçi ile karşılaşmıştır. Durum Seyfeddin Gâzî'ye bildirilince Cezîretü İbn Ömer'i almaktan vaz geçip yönünü Urfa'ya doğru çeviren İzzeddin, Seyfeddin Gâzî'den bölgeye asker sevk etmesini ister. Urfa'ya ulaştığında ise şehrin Nüreddin tarafından ele geçirilmiş ve Haçlılar'ı şehirden temizlemiş olduğunu görür. Böylece Urfa Nüreddin Zengî'nin elinde kalır, Seyfeddin Gâzî de buna ses çıkarmaz.⁴⁹ Onun duruma müdahale etmeyişinin sebebi, Mardin ve Hisnikyâfâ Artuklu beylerinin Zengî'nin kendilerinden almış olduğu topraklarını geri alma girişimleriyle açıklanabilir.⁵⁰ Seyfeddin Gâzî bu sırada meşgul olduğu birtakım

⁴⁷ İbnü'l-İbrî, *Abu'l-Farac Tarihi*, II, 383-384; Süryani Mikhail, *Vakainame*, s. 136.

⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 114; *Târîhü'l-bâhir*, s. 86-87; İbn Şeddâd, *el-A'lâiku'l-hatîre*, s. 95.

⁴⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 114; *Târîhü'l-bâhir*, s. 87; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, I, 110-111. Nüreddin Mahmûd, Urfa'nın fethini gerçekleştirdiği zaman İmâdüddin Zengî'nin ve I. Seyfeddin Gâzî'nin Musul kalesindeki naibi Zeyneddin Ali Küçük'e Urfa'nın fethi münasebetiyle hediyeler gönderir. Bu hediyeler arasında esir bir kadın da vardır. Ali Küçük bu kadın ile birlikte olduktan sonra yanındakilere başından geçenleri anlatır. Buna göre İmâdüddin Zengî Urfa'yı ilk fethettiği zaman eline çok güzel bir esir geçer ve bunu Ali Küçük'e hediye eder. Ancak Zengî fethi gerçekleştirdikten sonra şehri çok beğenir ve askerinin ele geçirdiği her şeyi sahiplerine iade etmesini ister. Bunun üzerine Ali Küçük bu güzel kadını da iade etmek zorunda kalır, ancak akli onda kalır. Urfa ikinci kez Nüreddin Mahmûd tarafından fethedildiği zaman yine bu güzel kadın Ali Küçük'e Nüreddin tarafından hediye edilir. Ali Küçük, Nüreddin'in ele geçirilenlerin iade edilmesini istemesinden korktuğu için bu kadınla hemen birlikte olur (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 114-115; *Târîhü'l-bâhir*, s. 87; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, II, 290-291).

⁵⁰ Bezer, "Seyfeddin Gâzî I", *DİA* (İstanbul 2009), XXXVII, 31.

işlerini hallettikten sonra Suriye'ye gider. Onun bu seyahati, muhtemelen Urfa'nın Nüreddin Zengî'nin eline geçmesi sebebiyle aralarında kısa süreli de olsa meydana gelen gerginliğe son vermek düşüncesine matuf olmalıdır. Her ikisi de karargâhlarından uzak bir yerde buluştuklarında birbirlerine sarılıp yaşananlardan dolayı üzüntülerini dile getirirler. Aralarındaki gerginliğin sona ermesiyle birlikte beldelerine geri dönerler.⁵¹ Seyfeddin Gâzî'nin Urfa üzerindeki hakkından feragat etmesi, kardeşler arasında fetih sevincine gölge düşürecek herhangi bir çekişmeye mahal bırakmamıştır. Yukarıda Zeyneddin Ali Küçük'ün Musul valiliğine tayin edilmesinden sonra *Anonim Süryânî Vekâyinâmesi*'nde geçen bilgilerden hareketle İmâdüddîn Zengî tarafından Urfa'ya Aynüddeve'nin vali olarak görevlendirildiğini ifade etmiş, ancak İbn Şeddâd *el-A'laku'l-hatîre* isimli eserinde Nüreddin Zengî'nin, Urfa'yı yeniden ele geçirmesinden sonra ülkesinin başkenti Halep'e döndüğünde, şehre Kutbuddin Yinal b. Hassân'ı vali olarak bıraktığını, Kutbuddin'in 563 (1167-1168) yılına kadar oradaki görevine devam ettiğini, daha sonra onun yerine Emir Fahreddin Mesud İbnü'z-Ze'ferânî'yi vali tayin ettiğine⁵² dair verdiği bilgilerden hareketle Aynüddeve'nin vali olarak değil de emir olarak görevlendirilmiş olabileceği, mevcut deliller doğrultusunda makul karşılanabilir kanaatindeyiz.

Urfa'nın Nüreddin Mahmûd'a bırakılmasından yaklaşık üç yıl sonra Musul hâkimi I. Seyfeddin Gâzî vefat etmiş (Cemâziyelâhir 544/Kasım 1149), geride kalan tek erkek çocuğu, Halep Hâkimi Nüreddin Mahmûd tarafından büyütülmüştür. O da genç yaşta vefat ettiği için o sırada Musul'da ikamet etmekte olan kardeşi Kutbeddin Mevdûd, Vezir Cemaleddin ve ordu kumandanı Zeyneddin Ali Küçük'ün desteğini almak suretiyle Musul'un idaresine geçirilmiştir (544/1152).⁵³ Nüreddin Mahmûd'un, siyaset arenasında I. Seyfeddin Gâzî ile sürdürdüğü dostane ilişkiler onun yerine geçen diğer kardeşi Kutbeddin Mevdûd döneminde de devam etmiştir.

Bu dönemde Urfa, Harran ve Suruç'taki hâkimiyetini sağlamlaştıran Nüreddin Mahmûd bir süre sonra şiddetli bir hastalığa yakalandı, hatta bir ara öldüğü şaibesi yayıldı (554/1159). Bu durumdan istifade eden diğer kardeşi Emîr-i Emirân Nusretüddin etrafında büyük bir halk kitlesi toplayarak Halep'e hâkim olmak istedi. Bir süre sonra Nüreddin'in ölmediği anlaşılınca halk, Emîr-i Emirân'ın etrafında toplanmaktan vazgeçti. Halkın desteği olmadan Halep'i alamayacağını anlayan Emîr-i Emirân, Harran'a gidip orayı zapt etti. Nüreddin Mahmûd iyileşince ilk iş olarak Harran'a gidip orayı kardeşi Emîr-i Emirân'ın elinden aldı (23 Cemâziyelâhir 554/12 Haziran 1159). Nüreddin Harran'a geldiği zaman Emîr-i Emirân çocuklarını geride bırakıp oradan kaçması sebebiyle

⁵¹ İbnü'l-Esir, *Târîhü'l-bâhir*, s. 87-88.

⁵² İbn Şeddâd, *el-A'laku'l-hatîre*, s. 95-96. Emir Fahreddin Mesud İbnü'z-Ze'ferânî, Selâhaddin Eyyûbî şehri alıncaya kadar burada vali olarak kalmaya devam etmiş, Sultan Selâhaddin şehri alınca buraya Zeyneddin Ali Küçük'ü vali olarak tayin etmiştir (bk. *el-A'laku'l-hatîre*, s. 96).

⁵³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 138-139; *Târîhü'l-bâhir*, s. 94; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, XXXVII, 20.

Nüreddin, Harran'ı alıp Musul hâkimi olan kardeşi Kutbeddin Mevdud'un nâibi Zeyneddin Ali'ye teslim etti.⁵⁴

Daha önce bahsi geçtiği üzere Suruç, İmâdüddin Zengî tarafından ele geçirildiğinde şehrin valiliğine getirilen ve Membic hâkimi olan Hassân b. Gümüştegin'in oğlu Seyfeddin Gâzî b. Hassân'ın, Nüreddin'e karşı yaptığı ayaklanma Zengî'nin kumandanları Mecdüddin İbnü'd-Dâye ve Esedüddin Şirkûh tarafından bastırıldı. Membic ve Necm Kalesi kendisinden alındı. Burası Nüreddin Zengî tarafından Seyfeddin Gâzî'nin kardeşi ve aynı zamanda Hassân b. Gümüştegin'in de diğer oğlu Kutbeddin Yinal b. Hassân'a ikta edildi. Nüreddin, 564 (1169) yılında Suruç'u kendisinden alacağı zamana kadar şehri ona bıraktı (562/1167). Nüreddin Zengî kendisi Fırat nehrini geçerek Urfa'ya gitti. Urfa'yı Membic hâkimi Kutbuddin Yinal'a ikta edip onu şehrin valisi tayin etmişti. Verilen bilgiye göre Nüreddin Zengî bir süre Urfa'da kaldı.⁵⁵ Ancak bu seyahatini hangi gerekçe ile gerçekleştirdiği ve ne kadar kaldığı konusunda herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Nüreddin Mahmûd'un Harran'ı kendisine bıraktığı Musul Hâkimi Kutbeddin Mevdûd'un da naibi ve devletin idaresini elinde bulunduran Zeyneddin Ali Küçük, artık yaşlanıp da gözleri görmez kulakları işitmez olunca Erbil'e gitmeye karar vermiş ve hâkimiyetindeki bütün yerleri Musul Hâkimi Kutbeddin Mevdûd'a bırakmıştır (563/1168).⁵⁶ Böylece Harran, Halep Hâkimi Nüreddin Mahmûd'un idaresinden çıkıp bundan sonra Zengîler'in Musul kolunun hâkimiyetine geçmiştir.

Nüreddin Mahmûd'un bölgede artan gücü onu Ca'ber Kalesi'ni almaya sevk etti. Böylece babasının daha önce teşebbüs edip de başarılı olamadığı ve öldürülmesiyle sonuçlanan Ca'ber Kalesi'nin muhasarasını yeniden başlatmıştır (564/1169). Ca'ber Kalesi bölgede en müstahkem kalelerden biri olmakla birlikte doğu tarafından Fırat'a bakmakta ve yöreyi kontrol altında tutmaktaydı. Nüreddin Mahmûd, kaleyi Mâlik b. Ali'nin elinden alabilmek için çok uğraştı, ancak buna muvaffak olamadı. En nihayetinde onunla anlaşma yoluna gitti. Ca'ber Kalesi'ne karşılık kendisine ait bazı yerleri alabileceğini söyledi. Daha fazla direktmek istemeyen Mâlik b. Ali, Suruç ve civarı, Halep ile Bâbu Büzâa arasındaki tuzla ve peşin olarak da yirmi bin dinara karşılık Ca'ber Kalesi'ni teslim etti.⁵⁷ Böylece Suruç ve civarı, Nüreddin Mahmûd'un hâkimiyet sahasından çıkıp Ukaylîler'in eline geçmiştir. Nüreddin, bölgede Ca'ber Kalesi ile elde edeceği üstünlüğü, Suruç'u gözden çıkarmaya yeğlemiş görünmektedir. Böylece

⁵⁴ İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, s. 547; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 251-252; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, I, 131; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-ravzateyn*, I, 382. Ayrıca bk. Halebî, *İ'lâmü'n-nübelâ*, II, 36; Kök, Bahattin, "Nüreddin Zengî, Mahmûd", *DİA* (İstanbul 2007), XXXIII, 260.

⁵⁵ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, s. 106-107. Ayr. bk. Halebî, *İ'lâmü'n-nübelâ*, II, 46.

⁵⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 331; İbnü'l-İbrî, *Abu'l-Farac Tarihi*, II, 406; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-ravzateyn*, II, 38.

⁵⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 334-335; *Târîhü'l-bâhir*, s. 145-146; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-ravzateyn*, II, 50; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, s. 107, 116.

539 (1145) yılından itibaren Zengîler'in hâkimiyet sahasında yer alan Suruç el-den çıkmıştır.

Musul Hâkimi Kutbüddin Mevdûd 565 (1170) yılında vefatından önce yerine oğlu II. İmâdüddin Zengî'nin geçmesini istediye de Musul Valisi Fahreddin Abdülmesîh, Kutbüddin'in vefatından sonra II. Seyfeddin Gâzî'yi Musul hâkimi ilan etti. II. İmâdüddin Zengî, bu durumu amcasına şikâyet etmesi üzerine Nûreddin Mahmûd, Fahreddin Abdülmesîh'in yeğenleri üzerindeki tahakkümünü sona erdirmek üzere Harran ile Sincar, Habur, Nusaybin'i ele geçirdi (Muharrem 566/Eylül 1170).⁵⁸ Böylece Nûreddin Mahmûd'un kardeşi Kutbeddin Mevdûd'a bıraktığı Harran üç yıl aradan sonra yeniden Nûreddin Mahmûd'un kontrolüne geçmiş oldu.

Nûreddin Mahmûd vefatından kısa bir süre önce Haçlılar'a karşı Mısır seferine çıkmaya hazırlanırken Dimaşk'ta güvenliği sağlamak üzere yeğeni II. Seyfeddin Gâzî'yi Dimaşk'a çağırıldı. Amcası Nûreddin Mahmûd'un çağırısı üzerine ordusunun başında Sadeddin Gümüştekin olmak üzere II. Seyfeddin Gâzî yola çıktı. Musul askeri yoldayken Nûreddin Mahmûd'un Suriye yolunda vefat ettiğini öğrendi (11 Şevval 569/15 Mayıs 1174). Sadeddin Gümüştekin, Nûreddin Mahmûd'un vefatını haber alınca II. Seyfeddin Gâzî'nin yanında yer almak istememiş olmalı ki bir grup askerle onun yanından ayrıldı. II. Seyfeddin Gâzî ise amcasının vefatı üzerine bağımsız hareket etmeye başladı. Amcasının daha önce kendisinden aldığı Musul'a bağlı topraklara ilaveten Urfa, Harran ve Suruç'u ele geçirdi (569/1174).⁵⁹ Böylece II. Seyfeddin Gâzî, Ca'ber Kalesi hariç el-Cezîre bölgesinin tamamını ele geçirmiş oldu. Nûreddin Mahmûd'un vefatının ardından güçler dengesinin Musul hâkimi II. Seyfeddin Gâzî lehine değişmesiyle birlikte Urfa ve çevresi bu tarihten itibaren Zengîler'in Musul koluna bağlanmış oldu. Nûreddin Mahmûd Halep'te ikamet ediyordu, fakat bazı rivayetlerden hareketle ara ara Urfa'ya geldiğini ve burada kaldığını söylemek mümkündür. Muhtemelen birtakım icraatlerde bulunmak için geldiği Urfa'da zaman zaman gezintilere çıkardı. Urfa ziyaretinde bulunduğu bir gün kendisinin özel hizmetinde yer alan ve onunla birlikte olmaktan hoşlandığı emîri Bahâüddin Ali İbnü's-Şükrî ile Urfa meydanında atıyla bir gezintiye çıkmıştı.⁶⁰ Nûreddin Mahmûd her ne kadar ülkesinin merkezi olarak Halep'i benimsemiş olsa da Urfa'ya sık sık ziyaretlerde bulunması onun Urfa'yı önemseydiği ve şehrin tarihî kimliğine değer verdiğinin açık bir göstergesidir.

Nûreddin Mahmûd Zengî'nin vefatından sonra devletin başına on bir yaşındaki oğlu el-Melikü's-Salih İmâdüddin İsmail geçti.⁶¹ Onun idaresi, daha önce II. Seyfeddin Gâzî'den ayrılıp Halep'e gelen ve Nûreddin Mahmûd'un yerine

⁵⁸ Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-ravzateyn*, II, 161, 173. Ayrıca bk. Bezer, Gülay Öğün, "Seyfeddin Gâzî II", *DİA* (İstanbul 2009), XXXVII, 31.

⁵⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 406-407; *Târîhü'l-bâhir*, s. 175; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre*, s. 107.

⁶⁰ İbnü'l-Esîr, *Târîhü'l-bâhir*, s. 165.

⁶¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 405, 418; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, II, 1.

geçmesi için destek veren Musul Valisi Sadeddin Gümüştigin'in tahakkümünde oldu. İsmail, amcası oğlunun babasına ait toprakları alması üzerine Dımaşk'a yerleşmek durumunda kaldı. Bu sırada babasının Mısır'a sevk ettiği kumandanı Selâhaddin Eyyûbî, bölgedeki varlığını iyiden iyiye hissettirmeye başlamıştı. Selâhaddin, yaşının küçük oluşundan dolayı el-Melikü's-Salih İsmail'i himaye etme düşüncesiyle önce Dımaşk, ardından Suruç'un da aralarında bulunduğu Ba'lebek, Hama, Humus ve Rakka'yı ele geçirdi (570/1174).⁶² Selâhaddin bu topraklarda hutbeyi Nüreddin Mahmûd'a olan vefası sebebiyle o sırada henüz on bir yaşında bir çocuk olan el-Melikü's-Salih İsmail adına okutmuştur. Böylece onun ülkesini Haçlılar'a karşı muhafaza altına almayı ve Musul Hâkimi II. Seyfeddin Gâzî'nin el-Cezîre bölgesinde ele geçirdiği ona ait olan toprakları geri almayı düşünmüştür. Selâhaddin-i Eyyûbî'nin bu hareketi, Halep'in çocuk yaşta birisi tarafından idare ediliyor oluşunu fırsata dönüştürüp bölgedeki hakimiyetini pekiştirmeye yönelik bir faaliyet olarak da değerlendirilebilir. Ancak böyle düşünülmediği takdirde Selâhaddin'in çocuk yaşta biri adına hutbe okutmasını ve ona itaatini arzını izah etmek güç olacaktır.

Musul hâkimi II. Seyfeddin Gâzî'nin 576 (1180) yılında vefatının ardından vasiyeti gereği yerine kardeşi I. İzzeddin Mesud geçmiş, kısa süre sonra Halep hâkimi el-Melikü's-Salih İsmail'in de âhirete intikaliyle (577/1181), sahip olduğu toprakları I. İzzeddin Mesud'a vasiyet etmiştir.⁶³ Böylece Zengî ülkesinin toprakları yeniden tek bir elde toplanmış, bu sırada Urfa, Harran ve Suruç da I. İzzeddin Mesud'un idaresine geçmiştir. Ancak Halep hâkiminin atabeyi konumundaki Selâhaddin Eyyûbî'nin, el-Melikü's-Salih İsmail'e ait olan toprakların onun ölümünden sonra I. İzzeddin Mesud'da kalmasına razı olmayarak birtakım girişimlerde bulunduğu söylemek mümkündür. Nitekim dönemin Abbâsî Halifesi Nâsir-Lidinillâh, onu bu girişiminden vaz geçirmek için araya girmiş, Urfa, Harran ve Suruç'un da aralarında bulunduğu Rakka, Habur ve Nusaybin'in İzzeddin Mesud'un elinde kalmasını rica edip Selâhaddin Eyyûbî'yi bundan vaz geçirmek istemiştir. Ancak Selâhaddin Eyyûbî halifenin bu talebini önce kabul etmeyip: "Sözünü ettiğiniz bu beldeler Müslümanların memleketinin sınırlarıdır. Ben Haçlılarla yaptığımız savaşta bize yardımcı olsun diye buraları Seyfeddin'e (II. Seyfeddin Gâzî) vermiştim. Ancak o bize yardımcı olmadı" demek suretiyle halifenin isteğini geri çevirmiş, fakat daha sonra Müslümanların maslahatı gereği bu işten vazgeçtiğini halifeye bildirmiştir.⁶⁴ Dolayısıyla Urfa, Harran ve Suruç'un bir süre daha I. İzzeddin Mesud'un idaresinde kaldığını söylemek mümkündür.

Bu arada hanedan içi çekişmelerin gündeme geldiği Zengî ailesinin bir fer-

⁶² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 415-418. Ayrıca bk. Bezer, Gülay Öğün, "Zengîler", *DİA* (İstanbul 2013) XLIV, 269-270.

⁶³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 473; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, II, 92, 106; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, V, 204; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, 309. Ayrıca bk. Eskikurt, s. 57.

⁶⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, 306.

di olan Sincar Hâkimi II. İmâdüddin Zengî, kardeşi I. İzzeddin Mesud ile el-Cezîre bölgesinde yer alan Sincar'ı Halep karşılığında değiştirmek istediye de İzzeddin Mesud buna razı olmadı. Ancak II. İmâdüddin Zengî bu isteğinde ısrarcı olup Halep'i kendisine vermediği takdirde Sincar'ı hakimiyet sahasını genişletmekte olan Selâhaddin Eyyübî'ye vermekle tehdit edince istenilen değişiklik gerçekleşti (577/1181). Böylece II. İmâdüddin Zengî'ye Halep ile birlikte Suruç, Nusaybin ve Habur da verilmiş oldu.⁶⁵ Bundan sonra Suruç, Halep'in yeni hâkimi olan II. İmâdüddin Zengî'nin hâkimiyetine girmiştir.

Ülke topraklarının dağılımı hususunda Zengîler cephesinde bunlar yaşanırken diğer taraftan o sırada Mısır'da bulunan Selâhaddin Eyyübî, Halep'in II. İmâdüddin Zengî'ye verilmesi karşısında sükûnetini bozup Haçlılarla olan mücadelesi sırasında kendisine karşı bir ittifak kurulmasını engellemek ve de arkasında tek çatı altında toplanmış ve sorunsuz bir İslam ülkesi görmek için Zengî ailesine karşı I. Şark Seferine çıktı.⁶⁶ Selâhaddin Eyyübî'nin bu seferindeki ilk durağı Birecik oldu. el-Cezîre topraklarından olup Fırat'ın doğusunda ve nehre hâkim bir noktada kurulmuş olan Birecik kalesi, stratejik bir noktada bulunmasının yanı sıra iyi tahkim edilmiş bir yapıya sahipti. Kale, Mardin Emîri Kutbeddin İlgâzî'nin amcazadesi Şihâbeddin Artukî'nin elindeydi. Şihâbeddin de Nûreddin Mahmûd'a bağlıydı. Nûreddin'in vefatı üzerine kale, oğlu el-Melikü's-Salih İsmail'in idaresine geçmiş, o da Musul Hâkimi I. İzzeddin Mesud'a itaatini arz etmişti. Dolayısıyla Birecik o sırada Zengîler'in Musul kolu idaresindeydi. Mardin emiri II. Kutbüddin İlgâzî, Musul Hâkimi İzzeddin Mesud'dan izin alarak Şihâbeddin İlyas'ın ölümüyle oğlu Mahmûd b. İlyas'ın eline geçen Birecik'i almak üzere asker sevk etti. Bir müddet muhasara altında tuttuğu kaleyi ele geçirmeye muvaffak olamadı. Kutbüddin İlgâzî'nin Zengîler'in desteği ile bu cesaretle bulunmasını hazmedemeyen Birecik hâkimi Mahmûd b. İlyas, Zengîler'e olan bağlılığından vazgeçip Selâhaddin-i Eyyübî'nin tabiiyetine girdiğini bildirdi. Bu bağlılığına binaen ondan yardım istedi. Selâhaddin Eyyübî o sırada Haçlılarla savaştığı için kendisine fiilen destek veremeyecek kadar meşguldü. Bununla birlikte Mardin Emîri Kutbüddin İlgâzî'ye elçi göndermek suretiyle kuşatmaya son verip Birecik'ten çekilmesini istedi. Ancak Kutbüddin, Selâhaddin-i Eyyübî'nin Haçlılarla savaştığını ve gelemeyeceğini bildiği için bu isteğini kabul etmedi. Bir süre daha Birecik önlerinde kaldıktan sonra bir netice elde edemeyince geri çekilmek zorunda kaldı (577/1181).⁶⁷ Böylece Birecik, Selâhaddin Eyyübî'ye bağlılık bildiren Mardin Hâkimi Mahmûd b. İlyas'ın kendisine olan bağlılığının devam etmesiyle Zengîler'in hâkimiyetinden çıkmış, bundan sonra Selâhaddin-i Eyyübî'nin kontrolüne geçmiştir.

⁶⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 474; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, 309. Ayrıca bk. Demir, Ahmet, *Urfa ve Çevresi Eyyübîler Tarihi*, İstanbul 2008, s. 34-35.

⁶⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 475.

⁶⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 475-476; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, II, 116. Ayrıca bk. Demir, s. 37-38; Açıkanal, Hasan, *Urfa Tarihi (M.Ö. 2000-M.S. 1400)*, Şanlıurfa 1997, s. 103.

Bu sırada Musul Hâkimi I. İzzeddin Mesud, Harran'ı ikta ettiği Muzafferüddin Kökböri'yi bir ara Halep şahneliğine tayin etti, ancak o Halep'in II. İmâdüddin Zengî'ye verilmesiyle Harran'a döndü. Bu arada İzzeddin Mesud, Erbil naibi Mücahidüddin Kaymaz'ı Musul valiliğine tayin etti. Bu tayini kendisi için yapmasını beklerken hasmına yapmasına öfkelenen Kökböri, Selahaddîn-i Eyyûbî'ye haber gönderip kendisini el-Cezîre bölgesini ele geçirmesi için teşvik etti. Bu açık davet üzerine el-Cezîre bölgesine yönelen Selahaddîn-i Eyyûbî, Birecik'e geldiğinde Kökböri şehri bizzat eliyle teslim etmekle kalmayıp üstelik kendisine bağlılık arz etti. Selahaddîn'in Fırat'ı geçip topraklarına yöneldiğini haber alan Musul Hâkimi İzzeddin Mesud, Mücahidüddin Kaymaz kumandanlığında Urfa'yı müdafaa etmek üzere asker sevk etti. Selâhaddin, Birecik'i aldıktan sonra Urfa yolu üzerinde Suruç'a uğradı. Suruç, İzzeddin Mesud'a tâbi olan İbn Mâlik yönetiminde olup daha sonra Halep ile birlikte II. İmâdüddin Zengî'nin idaresine geçmişti. İbn Mâlik, Selâhaddin Eyyûbî'ye bağlılık arz edip şehri ona teslim etti. Bundan sonra Urfa üzerine yürüyen Selâhaddin, şehri muhasara etti ve uzun uğraşlardan sonra şehri ele geçirdi (578 Cemaziyevvel/Eylül 1182). Şehrin emiri Fahreddin Mesud ez-Za'feranî çarpışmaların şiddeti karşısında teslim oldu ve şehri teslim edip Selahaddîn'in hizmetine girdi. Selahaddin Eyyûbî, Urfa'nın ele geçirilmesinden sonra Harran'a gitti. Urfa ve Harran'a Kökböri'yi vali tayin edip her ikisini de kendisine ikta etti (578/1182).⁶⁸ Bundan sonra önce Harran ele geçirilip üs olarak kullanılmak suretiyle önce Birecik, sonra Suruç ve ardından Urfa olmak üzere bu bölgeler tümüyle Zengîler'in hâkimiyetinden çıkarak Selahaddin Eyyûbî'nin hâkimiyetine geçmiş oldu.

Sonuç

Bu makalede tarih kaynaklarında el-Cezîre bölgesi olarak ifade edilen ve bir kısmı ülkemizin güneydoğu bölgesini içine alan bu coğrafyanın, geçmişte çok önemli şehirlerinden biri olan Urfa ve bugün ona bağlı ilçe konumundaki Harran, Suruç ve Birecik'in Zengîler döneminde geçirmiş olduğu serüven üzerinde duruldu. İlk defa Hz. Ömer döneminde fethine başlanan bu topraklar, Türk, Kürt, Arap, Ermeni ve Süryânîsiyle pek çok millete ev sahipliği yapmış, zaman zaman el değiştirmek suretiyle bölge insanı, İslam çatısı altında huzur içinde yaşamıştır. Ancak bu topraklar yaklaşık beş asır Müslümanların elinde kaldıktan sonra Avrupalılar'ın Anadolu topraklarına yönelik düzenlemiş olduğu I. Haçlı seferleri neticesinde birer birer istilaya maruz kalmış, bu durum mevcut huzur ortamını sekteye uğratmıştır. Bu havalinin yaklaşık yarım asır Haçlı Kontluğu tarafından idare edilmesi, Müslüman dünyasını hüzne boğarken diğer taraftan yeni yeni filizlenmekte olan Zengî idaresi, bölgenin yeniden İslam hâkimiyetine geçmesinin ümidi olmuştur.

Musul'daki hâkimiyeti, Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd tarafından Musul ve

⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, XI, 484; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, II, 117; İbnü'l-İbrî, *Abu'l-Farac Tarihi*, II, 429. Ayrıca bk. Demir, s. 39, 44; Açıanal, s. 103-104; Bezer, Gülay Öğün, "Kökböri", *DİA*, XXVI (İstanbul 2002), 234.

idaresindeki vilayetlere vali olarak tayin edilmesiyle başlayan İmâdüddîn Zengî, zamanla hâkimiyet sahasını kuzeye doğru genişleterek büyük kısmı Haçlılar'ın hâkimiyeti altında bulunan el-Cezîre topraklarına kadar uzanmıştır. İmâdüddîn Zengî'nin yaklaşık yarım asırdır Haçlılar'ın elinde bulunan ve el-Cezîre bölgesinin önemli merkezlerinden biri olan Urfa'yı fethi, bölgenin ilk fâtihî İyâz b. Ganm'den (ö. 20/641) sonra kendisini şehrin ikinci fâtihî yapmıştır. Zengî'nin Haçlılar karşısında elde ettiği bu zafer, bütün İslam dünyasında yankı bulmuş ve herkes tarafından sevinçle karşılanmıştır. Zengî'nin Urfa'yı fethi, bölgedeki Haçlı Kontluğu'na tamamen son vermese de o zamana kadar Haçlılar'a vurulan en büyük darbelerden biri olmuştur. Bu durum karşısında Hıristiyan dünyası Doğu'da elde ettiği bütün toprakları kaybedeceği endişesini yaşarken İslam dünyasında Haçlılar'ın bölgeden tamamen sökülüp atılacağı ümidini doğurmuştur.

İmâdüddîn Zengî'nin vefatıyla birlikte ülkesi oğulları Seyfeddin Gâzî ve Nûreddin Mahmûd arasında paylaşılırken diğer taraftan eski Urfa Kontu II. Joscelin, devletin Zengî ailesi içinde yaşadığı bölünmeyi siyasî bir zafiyet olarak değerlendirerek durumdan istifade etmek istemiş, şehir sakinlerinden Ermenilerle anlaşarak şehri yeniden ele geçirmiştir. Her iki kardeşin durumdan haberdar edilmesiyle birlikte bizzat ordusunun başında önce gelen Halep Hâkimi Nûreddin Mahmûd Zengî, kısa bir aradan sonra şehri ikinci kez fethetmiştir. Seyfeddin Gâzî'nin sevk ettiği ordu fethi yetişememiş, bu sebeple Urfa'dan feragat etmek durumunda kalmıştır. Şehrin yeniden Müslümanların eline geçmesi, Haçlılar'ın Urfa havalisinde kalma ümitlerinin tamamen sona erdirmiş, bundan sonra bölgede herhangi bir teşebbüste bulunacak takatleri kalmamıştır. Nûreddin Zengî, vefatına kadar devlet merkezi olarak seçtiği Halep'te yaşamaya devam etmiştir. Zaman zaman Urfa'ya gelip bu güzide şehirde kısa süreli de olsa kalıp tekrar Halep'e döndüğüne dair rivayetler mevcuttur. Urfa ile birlikte Harran, Suruç ve Birecik kırk iki yıl boyunca bu bölgeye dinî, ilmî, ictimâî ve kültürel anlamda katkılarda bulunan Zengî ailesi arasında sürekli el değiştirmiştir. Urfa ve çevresi, Zengîler'in eski gücünü kaybetmeye başladığı dönemde Haçlılar'a karşı mücadelesiyle tanınan Selâhaddîn-i Eyyübî'nin kontrolüne geçmiştir.

Kaynaklar

- » Açıanal, Hasan, *Urfa Tarihi (M.Ö. 2000-M.S. 1400)*, Şanlıurfa 1997.
- » Artuk, İbrahim, *Artuk Oğulları Tarihi*, İstanbul 1944.
- » Bezer, Gülay Öğün, Bezer, Gülay Öğün, *Begteginliler Erbil'de Bir Türk Beyliği (526-630/1232-1253)*, İstanbul 2000.
- » ———, "Kökböri", *DİA*, XXVI (İstanbul 2002), 234-235.
- » ———, "Seyfeddin Gâzî I", *DİA* (İstanbul 2009), XXXVII, 31.
- » ———, "Seyfeddin Gâzî II", *DİA* (İstanbul 2009), XXXVII, 31-32.
- » ———, "Zengî, İmâdüddin", *DİA* (İstanbul 2013), XLIV, 258-261.
- » Demir, Ahmet, *Urfa ve Çevresi Eyyübîler Tarihi*, İstanbul 2008.
- » Demirkent, Işın, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146)*, Ankara 1987.
- » ———, "Haçlılar", *DİA* (İstanbul 1996), XIV, 525-546.
- » Ebû Şâme el-Makdisî, *Ebü'l-Kasım Şehâbeddin Abdurrahman (ö. 665/1268), Kitâbü'r-ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn (en-Nûriyye ve's-Salâhiyye) (thk. İbrahim ez-Zeybek)*, I-V, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- » Eskikurt, Adnan, *Musul Atabeyliği (Zengîlerin Son Devri ve Lü'lü' Ailesi 607-660/1211-*

- 1262), İstanbul 2014.
- » Gök, Halil İbrahim, "Artuklular-Musul Atabeyliği İlişkileri", *Artuklular (edit. İbrahim Özcoşar), I-II, Mardin 2007*, ss. 159-210.
 - » ———, *Musul Atabeyliği: Zengîler (Musul Kolu 1146-1233)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 2013.
 - » Güler, Selahaddin E., *Urfa Tarihi*, by., 2004.
 - » Halebî, Muhammed Râğıb b. Mahmûd b. Hâşim et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ' bi-târîhi Halebi's-şehbâ'* (tas. Muhammed Kemâl), I-VII, Halep: Dârü'l-Kalemi'l-Arabî, 1998.
 - » İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân* (thk. İhsan Abbâs), I-VIII, Beyrut 1971.
 - » İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddin İsmail b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr b. el-Kaysî el-Kureşî el-Busravî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1977.
 - » İbn Şeddâd, Ebû Abdullâh İzzüddin Muhammed b. Ali b. İbrahim b. Şeddâd el-Ensârî el-Halebî (ö. 684/1285), *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre* (thk. Yahya Abbâre), Dimaşk: Vezâretü's-Sekâfe, 1978.
 - » İbn Vâsıl, Ebû Abdullâh Cemalüddin Muhammed b. Sâlim b. Nasrullah b. Sâlim et-Temîmî el-Hamevî eş-Şâfiî (ö. 697/1298), *Müferricü'l-kürûb fî ahhârî benî Eyyûb* (thk. Hüseyin Muhammed Rebî), I-V, Kahire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İlam, 1972.
 - » İbnü'l-Adîm, Ebû'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b. Hibetullah b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî (ö. 660/1262), *Zübdetü'l-Haleb min târîhi Haleb* (thk. Süheyl Zekkâr), I-II, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1997.
 - » İbnü'd-Devâdârî, Seyfüddin Ebû Bekir b. Abdillâh b. Eybek ed-Devâdârî (ö. 732/1332), *Kenzü'd-dürrer ve câmi'i'l-ğurer: ed-dürrü'l-mâdiyye fî ahhârî devleti'l-Fâtîmiyye* (thk. Salâhaddin Müneccid), I-IX, Kahire 1961.
 - » İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvâhid eş-Şeybânî (ö. 630/1232), *el-Kâmil fi't-târîh* (thk. Carolus Johannes Tornberg), I-XIII, Beyrut 1982.
 - » ———, *Târîhü'l-bâhir fi'd-devleti'l-atabekiyye* (thk. Abdülkadir Ahmed Tuleymât), Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, ts.
 - » İbnü'l-Ezrâk, Ahmet b. Yusuf b. Ali el-Fârikî (ö. 577/1181), *Târîhu Meyyâfânkîn* (thk. Kerîm Fârûk el-Hülî-Yusuf Baluken), İstanbul: Nûbihar Yayıncılık, 2014.
 - » İbnü'l-İbrî, Ebû'l-Ferec Bar Hebraeus Cemalüddin Yuhannâ Mâr Grigoriy b. Tâceddin Ehrûn (Hârûn-Aaron) el-Malatî (ö. 685/1286), *Ebû'l-Ferec tarihî* (trc. Ömer Rıza Doğrul), I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1945.
 - » İbnü'l-Kalânîsî, Ebû Ya'lâ Hamza b. Esed b. Ali ed-Dimaşkî (ö. 555/1160), *Târîhu Dimaşk* (360-555) (thk. Süheyl Zekkâr), Dimaşk: Dâru Hassân, 1983.
 - » Kök, Bahattin, "Nüreddin Zengî, Mahmûd", *DİA*, 2007, XXXIII, 259-262.
 - » Öngül, Ali, *Urfa Tarihi (İslam Fethinden Osmanlı Hâkimiyetine Kadar 639-1517)*, Manisa 2004.
 - » Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed, *el-Kâidü'l-Mücâhid Nüreddin Mahmûd Zengî Şahsiyyetühü ve Asruhü*, Kâhire 2007.
 - » Segal, Judah Benzion, *Edessa (Urfa) Kutsanmış Şehir* (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 2002.
 - » Süryani Mikhail, *Vakainame* (trc. Hrand D. Andreasyan), by., 1944.
 - » Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târîhü'z-Zengiyîin fi'l-Musul ve bilâdi's-Şam*, Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1999.
 - » Urfalı Mateos, *Vakâyi-nâme (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)* (trc. Hrand D. Andreasyan), Ankara 1962.
 - » Yılmaz, Evren-Süreyya Eroğlu, "Edessa'dan Urfa'ya: Urfa'da Kilise'den Camiye Dönüştürülmüş Yapılar", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Isparta 2013, sy. 30, ss. 1-12.
 - » Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1347), *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), I-LIII, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.

İNGİLİZ MÜSTEŞRİK WILLIAM MUIR'İN SİYER KAYNAKLARINA YAKLAŞIMI

Arş.Gör. Belkıs ÖZSOY DEMİRAY
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZ

1819 yılında doğan İngiliz oryantalist William Muir, Hindistan'da çeşitli idari kademelerde görev almıştır ve bu esnada misyonerlik faaliyetleriyle aktif olarak ilgilenmiştir. Ortaya koymuş olduğu çalışmaları sayesinde, kendisinden sonraki misyoner ve oryantalistler üzerinde, İslam'a eleştirel yaklaşımıyla etkili olmuştur.

William Muir, Hz. Peygamber'in hayatına dair yazmış olduğu *The Life of Mahomet* adlı eserinin giriş kısmında, *Sources for the Biography of Mahomed - The Coran and The Tradation* başlığı altında, siyer kaynaklarını uzun uzadıya değerlendirmiştir. Ona göre Hz. Muhammed'in hayatı ve İslam'ın ortaya çıkışı hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler için iki değerli hazine vardır; Kur'an ve Hadis. Bu ikisine, muasır dokümanlar ve Arap şiiri de eklenebilir. Muir, "Bu kaynaklara ne kadar bel bağlayabiliriz? Onların tarihi delil olarak değerleri nedir? Onları karşılaştırdığımızda ortaya ne çıkar?" şeklinde sorular sorarak, kaynaklar hakkında değerlendirme yapmaktadır. Bu çalışmada, William Muir'in siyer kaynaklarına yaklaşımı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: William Muir, Müsteşrik, Oryantalizm, Siyer, Siyer Kaynakları

ABSTRACT

The Approach of British Orientalist William Muir to Sources of Sira

British orientalist William Muir, born in 1819, took part in several administrative stages in India and during this time, was actively involved in missionary activities. Through his Works that wrote, he has been influential on the later missionaries and orientalists, with a critical approach to Islam.

William Muir has long considered the sources of the Sira under the heading of *Sources for the Biography of Mahomed - The Coran and the Tradation*, at the introduction of his book, *The Life of Mahomet*, in which he wrote about the Prophet's life. According to him, there are two valuable treasures for those who want to know about Muhammad's life and the emergence of Islam; Qur'an and Hadith. Contemporary documents and Arabic poetry can also be added to these main sources. Muir has evaluated the sources asking questions with such as; "How much can we rely on these resources? What are their values as historical evidence? What comes out when we compare them? ". In this work, we tried to examine the approach of William Muir to sources of Sira

Keywords: William Muir, Orientalists, Orientalism, Sira, Sources of the Sira

Giriş

İskoç asıllı İngiliz oryantalist olan William Muir, uzmanlık alanı Sanskrit dili ve edebiyatı olmasına rağmen, daha çok Arap ve İslam araştırmalarıyla meşgul olmuştur. Eserleri incelendiğinde, onun bu alana yönelmesindeki asıl sebebin, dindar kişiliğiyle aktif bir şekilde katıldığı misyonerlik faaliyetlerine destek sağlamak olduğu anlaşılmaktadır.¹ Kur'ân'ın ve tefsir kaynaklarının gerçekte Hıristiyan vahyini teyit ettiğini ispatlamak, İslam'ı ve Hz. Peygamber'i yıkıcı eleştirileriyle yıpratmak amacıyla çalışmalarını sürdüren Muir, ortaya koymuş olduğu eserler sayesinde, kendisinden sonraki misyoner ve oryantalistler üzerinde, özellikle İslam'a eleştirel yaklaşımıyla etkili olmuştur.²

William Muir, Hz. Peygamber'in hayatına dair yazmış olduğu *The Life of Mahomet*³ adlı eserinin giriş kısmında, "Sources for the Biography of Mahomed- The Coran and Tradition"⁴ başlığı altında, siyer kaynaklarını uzun uzadıya değerlendirmiştir. O, geçmiş zaman hakkındaki malzemeleri efsanevi, geleneksel ve muasır malzemeler olmak üzere üçe ayırır.⁵ Ona göre İslam Tarihi hakkında sahip olduğumuz malumat, bu üç kategoriden de bilgiler içermektedir. Hz. Muhammed'in kalbinin temizlenmesi gibi birçok çöl efsanesi içerdiği için efsanevidir. Ana materyal, şifahi olarak nakledildiği için gelenekseldir. Fakat İslam Tarihi'nin tamamıyla güvenilir olmayan bir yapıda olduğunu söylemek de yanlıştır. Şüphesiz gerçekliği taşıyan muasır verileri de içerir. Lakin ona göre, materyallerin heterojen olması sebebiyle, Hz. Peygamber'in tek tip ve istikrarlı bir biyografisini yazmak imkânsızdır. Hz. Muhammed'in hayatı ve İslam'ın ortaya çıkışı hakkında çalışma yapacaklar için iki değerli hazine vardır; Kur'ân ve Hadis. Bu ikisinin yanında, muasır dokümanlar ve Arap şiiri de sayılmalıdır. Muir, "Bu kaynaklara ne kadar bel bağlayabiliriz", "Onların tarihî delil olarak değerleri nedir", "Onları karşılaştırdığımızda ortaya ne çıkar"⁶ sorularıyla birlikte, kaynakları değerlendirmeye başlamaktadır.

1. Kur'ân

Muir'in tabiriyle Kur'ân, İslamiyet'in temel kitabıdır ve Müslüman dünyası ile iletişim kurmak isteyen kişinin Kur'ân hakkında çok iyi bilgi edinmesi gerekir.⁷ Kur'ân, Hz. Muhammed'in zaman zaman, Allah'tan gelen bir mesaj olarak, Cebrail aracılığı ile aldığı ifade ettiği vahiy ve emirleri ihtiva eder. Muir'e göre

¹ Woodhead, Christine, "Muir, Sir William", *DİA*, Ankara 2016, XXXI, 94.

² Sarıçam, İbrahim vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, Nobel Yayın, Ankara, 2011, s.490.

³ Çalışmamız esnasında bize en fazla kaynaklık eden eser olma özelliğine sahiptir. İbn İshâk, İbn Hişâm, Vâkîfî, İbn Sa'd ve Taberî gibi eski siyer kaynaklarına ve kısmen de Sprenger'in *Life of Muhammed* adlı eserine dayanılarak oluşturulmuştur. Bu eser, 19. Yüzyılda Batı'da Hz. Peygamber hakkında yapılan en hacimli çalışmadır. Bunun yanında, Arapça kaynaklar kullanılarak telif edilen ilk İngilizce çalışma olma özelliğine de sahiptir. (Woodhead, "Muir, Sir William", *DİA*, XXXI, 94.)

⁴ Muir'in müstakil bir çalışması olan "Sources for the Biography of Mahomed- The Coran and Tradition", daha sonra bu esere giriş bölümü olarak eklenmiştir. (Woodhead, "Muir, Sir William", *DİA*, XXXI, 94.)

⁵ Muir, William, *The Life of Mahomet*, Smith ElderandCo, London, 1861, I, i.

⁶ Muir, *The Life of Mahomet*, I, ii.

⁷ Muir, William, *The Coran: Its Composition and Teaching*, PottYoungandCo, London, 1878, s.8.

Kur'ân, tamamen Hz. Muhammed tarafından oluşturulmuş lakin her hecesinin ilahi kaynaklı olduğuna inanılan bir kitaptır. Muir, Muhammed tarafından oluşturulan ilk surelerin, ilahi kaynaklı olma iddiasının izlerini taşımadığını; fakat Hz. Muhammed'in kendisini vahyin sözcüsü olarak isimlendirdikten sonra, bu ilk surelerin de doğrudan Allah'tan gelen mesajlar olarak kabul edilmeye başlandığını savunmaktadır.⁸

Muir'in ifadesiyle vahiy, Hz. Muhammed tarafından ezbere okunur, sonra da sahâbîlerden birkaçı tarafından hurma yaprakları, taş veya bazı materyaller üzerine yazılırdı.⁹ Kur'ân'ın da kendisine sıklıkla "el-kitâb" demesi, kaydedilmiş olduğuna kanıttır. Zira bu kelime "yazı" veya "kutsal yazı" anlamına gelmektedir.¹⁰ Bu süreçte yazılan vahiy metinlerinin nasıl korunduğu konusu Muir'e göre belirsizdir. Hz. Peygamber'in yazılı metinleri bizzat kendisinin muhafaza edip etmediği konusunda hiçbir iz yoktur. Belki de onların mevcut kopyalarıyla yeteri kadar güvende olduğunu düşünüyor ve harikulade olan Arap hafızası tarafından güvenle korunduğunu kabul ediyordu. Yazılmış olan vahiyler, muhtemelen onları kaydeden yazıcılarda kalıyor veya Peygamber eşlerinden birinin evinde tutuluyordu.¹¹ Muir, Hz. Muhammed hayatta iken, Kur'ân'ın tamamı veya tamamına yakını kapsayan birçok kopyasının sahâbîler tarafından yazılmış olduğunu kabul etmemiz gerektiğini vurgular.¹² Çeşitli sureler veya pasajlar, özellikle toplu ibadet esnasında en sık kullanılanları, pek çok kişinin elinde mevcuttu.¹³ Sadece Medine'de değil, hicret öncesinde de vahiylerin yazılı formlarının bulunduğu bilinmektedir.¹⁴

Hz. Muhammed'in hayatı boyunca Kur'ân'ın korunması, Muir'in belirttiği gibi, sadece bu belirsiz arşivlere dayanmıyordu. Kur'ân, her Müslüman tarafından az veya çok ezberlenmişti ve onun ezbere okunması, dini ritüelin önemli bir parçasıydı. Kur'ân'ın ne kadarının ezberlendiği, ilk Müslüman toplumunda aynı zamanda faziletli olmanın derecesini belirleyen bir özellikti. Mesela bir cemaatte, daha fazla sureyi ezbere bilen kişi "imam" olabilirdi.¹⁵ Arapların harikulade hafızası, Kur'ân'ı muhafaza konusunda büyük bir beceri göstermiştir. Bu sebeple Hz. Muhammed tüm hayatı boyunca, bütün vahiyleri kesin bir doğrulukla tekrar edebilmiştir.¹⁶

Bütün bunların yanında, Muir'e göre tüm Kur'ân'ın bu dönemde sabit bir düzende okunmaya devam ettiğini düşünmek için bir sebep yoktur. Müslümanların inancına göre mevcut düzen, Hz. Peygamber tarafından belirlenmiş olsa

⁸ Muir, *The Life of Mahomet*, I, ii; *The Coran*, s.12-13.

⁹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, iii.

¹⁰ Muir, *The Life of Mahomet*, I, iii.

¹¹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, iv; *The Coran*, s.38.

¹² Muir *The Life of Mahomet*, I, ix.

¹³ Muir, *The Coran*, s.8.

¹⁴ Muir, *The Life of Mahomet*, I, x; Nazil olan ayetlerin Mekke döneminin ilk yıllarından itibaren yazıldığına dair bizzat Kuran'da, hadis kaynaklarında ve tarih kitaplarında bilgiler bulunmaktadır. Bk. Birşık, Abdülhamit, "Kuran: Tarifi ve İsimleri, Tarihi, Tertibi", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 385.

¹⁵ Muir, *The Life of Mahomet*, I, v; *The Coran*, s.7.

¹⁶ Muir, *The Life of Mahomet*, I, v.

da¹⁷ Muir bunu kabul etmez. Ona göre Peygamber tarafından herhangi sabit bir düzen belirlenmiş olsaydı, sonraki toplamlarda tartışmasız korunmuş olurdu.¹⁸ Kur'ân, tüm kutsal kitaplar arasında belki de en az anlaşılabilir olanıdır. Yazarının yaşamının ana çizgilerinin iyi bilinmesine rağmen Kur'ân, bir bütün olarak zihin karıştırır ve amacın anlaşılması genellikle zordur.¹⁹ Çünkü bahsedilen konu kronolojik olduğu kadar anlamsal olarak da bölünmüştür. Bazen Medine'de inen bir kısım, uzun zaman önce Mekke'de alınan bir pasaja eklenmiştir. Bir emrin yerini, onu nesheden veya düzelten daha sonraki bir emir almıştır. Bütün bunlar Muhammed zamanında geçerli bir tertibin var olduğunu düşünmemizi imkânsız kılmaktadır. Öte yandan surelerin en az birkaçının, hem anlam hem düzen bakımından, Hz. Muhammed'in bıraktığı gibi olduğu konusunda şüphelenmemizi gerektirecek bir sebep de yoktur.²⁰ Muir ve diğer oryantalistlerin bu yaklaşımı, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in zihninin bir ürünü olarak görmelelerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın, onların aşına oldukları kutsal metinlerle, üslup ve kronolojik sıralama bakımından farklı olması, onların Kur'ân'ı kafa karıştırıcı ve anlaşılması zor bir metin olarak görmelerine sebep olmuştur.

Hz. Muhammed hayattayken Kur'ân'ın durumu, Müslümanların hafızalarında varlığını sürdürmekte olanlar ve sürekli çoğalan yazılı kopyalar şeklindedir. Hz. Peygamber'in ölümünden sonra da yaklaşık bir yıl bu şekilde devam etmiştir.²¹ Kur'ân'ı iyi bilen çok sayıda kişinin Yemame'de katledilmesi üzerine, Ömer'in zihninde bir endişe zuhur etmiş ve bu durumu Halife Ebu Bekir'e açmıştır. Kur'ân'ın toplanmasına rıza gösteren halife, bu görevi Hz. Peygamber'in kâtiplerinden biri olan Zeyd b. Sabit'e vermiştir. Zeyd'in çabalarıyla bu dağınık malzeme, şimdiki bildiğimiz düzen ve sırada bir araya getirilmiştir. Ve Zeyd'in bunu Peygamber'in huzurunda okuduğu düzende yaptığı varsayılr.²² Oluşturulan bu nüsha, Hz. Ömer'in on yıl süren halifeliliği süresince standart olarak kalmış ve otorite olmaya devam etmiştir. Hz. Osman'ın halifeliliği döneminde Suriyeli ve Iraklıların farklı okuyuş şekillerini gözlemleyen Huzeyfe, bu çeşitlilik sebebiyle paniğe kapılmış ve müdahale etmesi için; "Yahudi ve Hıristiyanların yapmış oldukları gibi, kendi kitapları konusunda ayrılığa düşmeden önce insanları durdur" diyerek Osman'ı uyarmıştır.²³ Halife Osman, bu meselede Zeyd ile birlikte üç Kureşli²⁴ görevlendirmiştir. İlk derleme dikkate alınarak oluşturulan bu yeni nüsha, vahyin Peygamber'e verilmiş olduğu Mekke lehçesine uygun bir

¹⁷ Müslüman alimler, Kur'ân'ın tertibi konusunda fikir birliği içerisinde değildir. Kimilerine göre Kur'ân'ın tertibi tevkifidir; kimilerine göre ictihadidir; kimi alimler ise hem tevkifi hem de ictihadî olduğunu söylerler. bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul, 2014, s.103-105.

¹⁸ Muir, *The Life of Mahomet*, I, vi.

¹⁹ Muir, *The Coran*, s.8.

²⁰ Muir, *The Life of Mahomet*, I, vii.

²¹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xi; *The Coran*, s.38.

²² Muir, *The Life of Mahomet*, I, xiii; *The Coran*, s. 39; Hz. Peygamber ile Cebrail'in o zamana kadar inen ayetleri karşılıklı okumaları, rivayetlerde "arza" uygulaması olarak geçer. Zeyd b. Sabit gibi bazı sahâbilerin, bu okumaları yakından takip ettikleri belirtilmektedir. (Birişik, "Kuran: Tarifi ve İsimleri, Tarihi, Tertibi", *DİA*, XXVI, 385).

²³ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xiii.

²⁴ Abdullah b. Zübeyr, Saïd b. As ve Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm (Birişik, "Kuran: Tarifi ve İsimleri, Tarihi, Tertibi", *DİA*, XXVI, 386).

şekilde hazırlanmıştır. Nüshalar çoğaltılmış ve referans standartları olarak devletin büyük şehirlerine gönderilmiştir. Önceki kopyalar da halifenin emriyle yakılmıştır.²⁵

Muir, Osman zamanında yapılan düzenlemenin bize kadar değişime uğramadan aktarılmış olduğunu ifade eder. Osman'ın öldürülmesinden sonra ortaya çıkan nifak, o tarihten beri Müslüman dünyasını bölmektedir. Lakin Kur'ân, Müslümanlar arasında daima tekliğini korumuştur. Muhtemelen dünyada, tam saflığıyla yüzyıllar boyunca mevcudiyetini koruyan başka bir eser yoktur.²⁶ Bu değerlendirmeden sonra Muir, Osman'ın nüshasının Ebu Bekir zamanında bir araya getirilmiş olan nüshanın sadık bir kopyası olup olmadığı meselesine değinir. Sonraki dönemlerde Şiiiler, Ali lehine olan pasajların ya da surelerin Osman nüshasına alınmadığını savunmuşlardır.²⁷ Fakat Muir'e göre bu metin Ebu Bekir nüshasının saf bir kopyasıdır ve bunu doğrulayan argümanlar mevcuttur. Birinci olarak şu söylenebilir ki; Osman nüshası hazırlanırken Müslüman dünyası hala birlik içindeydi. Yani Ali taraftarları ve Ümeyyeoğulları arasında açık bir husumet henüz görülmemiştir. İkincisi; Osman döneminde Ali, halifeyi azletmek ve onun hayatına son vermek için yeterli güce ve yandaşlara sahipti. Böylesi kişilerin, Allah'ın kitabından liderlerinin üstünlüğüne dair deliller çıkarılırken, sessiz kalmış olmaları mümkün değildir. Üçüncüsü; düzenleme sırasında Kur'ân'ı ezberlemiş veya yazıya geçirilmiş kopyaları saklamakta olan birçok Müslüman vardı. Eğer Ali'yi destekleyen ayetler gerçekten var olsaydı, ailesi ve taraftarlarının ellerinde sayısız kopyası olurdu.²⁸ Dördüncüsü; Osman'dan sonra halife olan Ali ve taraftarlarının, bozulmuş bir Kur'ân'a tolerans göstermeleri imkân dâhilinde değildir. Onlar da muhalifleriyle birlikte aynı Kur'ân'a itiraz etmeksizin uymuşlardır.²⁹ Osman'a yalnızca, hazırlamış olduğu nüsha dışındaki bütün nüshaları yaktırması sebebiyle itiraz edilmiştir. Hz. Osman tarafından Kur'ân'a ekleme veya çıkarmalar yapılmamıştır. Böylesi bir varsayım, tamamen Şiiilerin sonradan oluşturdukları bir düşüncedir.³⁰

Osman nüshasının, Ebu Bekir nüshasının saf bir kopyası olduğuna kanaat getirdikten sonra Muir, Ebu Bekir nüshasının, Hz. Muhammed'in vahiylerinin sadık bir kopyası olup olmadığı hususundaki değerlendirmelerini ortaya koymaktadır. Muir'e göre Ebu Bekir nüshası, Hz. Muhammed'in yazdırmış olduğu vahiylerin, tam ve gerçek bir derlemesidir. Bu hususun gerçekliğine inanmak için bazı sebepler ortaya koyar. Bu sebepleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Ebu Bekir, Hz. Muhammed'in sadık bir takipçisidir ve inancında samimidir. Peygamber'e gelen vahiylerin, Allah'ın mesajı olduğuna kesin olarak inması sebebiyle, vahyin saflığını güvenceye almak için çabalamıştır. Sadece Ebu Bekir değil, Ömer ve diğer sahâbîler de aynı durumdadır. Kur'ân'da "Allah adına herhangi bir şey uydurmaya" ve "indirilenlerden herhangi bir kısmı gizlemeye"

²⁵ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xiv; *The Coran*, s.39.

²⁶ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xv.

²⁷ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xvii.

²⁸ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xvii.

²⁹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xviii.

³⁰ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xix.

karşı sıkça kınamalar yapıldığı için, böylesi bir eyleme, ilk Müslümanların cüret etmiş olmalarına imkân yoktur.³¹

2. Derleme işlemi, Hz. Muhammed'in vefatından kısa bir süre sonra yapıldı ve Kur'ân, Müslümanların hafızalarında hala tazeliğini korumaktaydı. Eğer Ebu Bekir değişiklik yapmaya teşebbüs etseydi, Müslümanların itirazıyla karşılaşırđı.

3. Vahyin yazılmış olduğu parçalar, Kur'ân bir araya getirilmeden önce fazlaca kopyalanmış olmalıdır. Ebu Bekir'in derlemesi mevcut bütün parçalarla uyumludur. Zira derleyenler tarafından kasten çıkarılan veya mevcut nüshada-kilerden farklı bir parçanın olduğu duyulmamıştır.³²

4. Metnin sadeliği ve derleyenlerin sadakati de bu hususta delil kabul edilmelidir. Derleyenler, kutsal parçaları bir araya getirme işleminden daha fazlasını yapmaya teşebbüs etmemişlerdir. Bu sebeple Kur'ân, aynı fikri, aynı gerçekleri ve aynı doktrinleri bıktırıcaya kadar tekrar eden bir metindir. Bu sebeple ufak sözel farklılıklarla sürekli anlatılan hikâyeler vardır. Bu sebeple ardı ardına gelen pasajlarda bağlantı noksanlıkları bulunmaktadır. Derleyenler ne aynı olayın tekrar eden versiyonlarından birini seçmeye, ne de farklılıkları uzlaştırmaya teşebbüs etmiştir. Ne metindeki tutarsız geçişleri birleştirmeye çalışmışlar, ne de onur kırıcı ayetleri yumuşatmak için metinle oynamışlardır. Onların amacı, vahiyleri basitçe bir araya getirmektir.³³

Muir'in ifade ettiğine göre Kur'ân, Hz. Muhammed'in bıraktığı şekilde bize ulaşmıştır. Fakat içerisinde neshedilmiş ve değiştirilmiş ayetler mevcut olabilir. Kur'ân'ın kendisi de belirli pasajların değiştirilebileceğini ifade etmektedir: "Biz herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz."³⁴ Muir'in vurguladığı husus şudur ki; Kur'ân'da Hz. Muhammed tarafından yapılmış olan ekleme ve çıkarmalar, Kur'ân'ın değerini etkilemez. Kur'ân, Muhammed'in fikirlerini içeren bir kitaptır. Kendisi tarafından düzeltilmiş ya da değiştirilmiş olsa da hala ona aittir.³⁵ Muhammed'in karakteri ve yaşamı konusunda paha biçilemez bir değere sahip olan Kur'ân'ın en büyük eksikliği, pasajlar arasındaki bağlantı noksanlığıdır. Muir, Von Hammer'in "Biz Kur'ân'ın Muhammed'in sözleri olduğunu savunuruz. Müslümanlar ise Allah'ın sözleri olduğunu savunur" şeklindeki görüşüne katıldığını belirtir.³⁶

Muir, Kur'an'ın sıhhati konusundaki tespitlerinden sonra, onun siyer kaynağı olarak değeri hakkındaki görüşlerini de ifade etmiştir. Ona göre; Kur'ân, İslam'ın esasları ve kurucusunun kişiliği hakkında en güvenilir danışma mercii-dir. Kendisinin oluşturmuş olduğu bu eser aracılığıyla Peygamber'in hayatı, kişiliği, fiilleri ve dini görüşlerini güvenle değerlendirebiliriz. Kur'ân, Muhammed'in karakterinin bir aynası olarak düşünölmelidir. Zaten Müslümanların inancı da

³¹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xx.

³² Muir, *The Life of Mahomet*, I, xxi.

³³ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xxii.

³⁴ Bakara 2/106.

³⁵ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xxiv.

³⁶ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xxvii.

bu şekildedir. Kendisine Hz. Muhammed'in ahlakı hakkında soru sorulan Aişe; "Peygamber'in ahlakı Kur'ân'dan başka bir şey değildir" diye cevap vermiştir. Muhammed'in biyografisinin temel taşı Kur'ân'dır.³⁷ Bütün bunlara rağmen Kur'ân'ın kronolojik olarak düzenlenmemiş olması, ondan faydalanmayı zorlaştırmaktadır. *The Coran* adlı eserinde Muir, surelerin üslubuna dayanarak tahmini kronolojik bir sıra oluşturmuştur.³⁸ Muir'in bu sıralamayı yapması, bir tarih kaynağı olarak Kur'ân'dan sahih bir biçimde yararlanabilmenin yanında, misyonerlik amaçlarına da uygun olarak, Hz. Muhammed'in zihin dünyasındaki tutarsızlıkları ve sapıklıkları(!) keşfetmek ve böylece Müslümanlardaki Kur'ân, İslam ve Hz. Peygamber tasavvuruna zarar vermektir.

2. Hadis

Muir'e göre hadis, Hz. Peygamber'in biyografisinin ana malzemesini oluşturmaktadır. Onun hayatının ana hatları Kur'ân'dan alınan bilgilerle oluşturulabilir, fakat hadis bize olaylar arası ilişkileri belirleme imkânı da vermektedir.³⁹ Hz. Peygamber'in vefatından sonra fetihlerle meşgul olan sahabenin, hadisleri tedvin etmeye vakitleri yoktu. Aralarında yaptıkları konuşmalarda hadisler, şifahî olarak nakledilmeye devam edilmekteydi. Daha sonraki dönemlerde hayatta kalmış olan sahâbîlerin etrafı, Hz. Muhammed'i görmemiş fakat onu tanıma isteğiyle yanıp tutuşan bir sonraki nesil ile çevrilmiştir. Bu dönemde Müslümanlar hararetle Peygamber'in sözleri ve fiillerini nakletmeye başlamışlardır. Zaman Hz. Muhammed'i onlardan uzaklaştırdıkça, onun özellikleri ve faziletleri de onların gözünde gittikçe büyümekteydi.⁴⁰ Günler geçtikçe hayal gücü, hafızaya karşı üstün geldi. Zihinler kaçınılmaz olarak onu, olağan üstü güçlere sahip biri olarak düşünmeye başladı. Peygamber'i hiç görmemiş olan nesil, sahabenin anlattıklarını hurafe sayılabilecek bir saygıyla dinlediler. Nitekim kaynaklarda yer alan bir rivayete göre bir Müslüman, Kûfe mescidinde Huzeyfe'ye "Peygamber'e karşı nasıl davranırdınız" diye sormuştur. Huzeyfe'nin "Allah için, biz onu memnun etmeye çabalardık" cevabına mukabil bu ateşli dinleyici; "Eğer ben onun zamanında yaşasaydım, mübarek ayaklarının yere basmasına izin vermezdim. Gitmek istediği yere onu omzumda götürürdüm" diyerek, Muhammed'e duyduğu özlemi dile getirmiştir. Başka bir rivayete göre; Peygamber'in hac esnasında başını tıraş ettiğini ve saçlarının ashap tarafından paylaşıldığını anlatan bir sahâbînin sözü, şöyle bir haykırıyla kesilmiştir; "Mübarek saçlardan bir teki bende olsaydı, onu el üstünde tutardım ve dünyadaki altınlardan gümüşlerden öte bir değer verirdim." Bütün bunlar Muir'e göre abartılı saygının doğal sonucudur.⁴¹

Hz. Peygamber'i görmemiş olan bu ikinci nesil "Tabiûn" olarak adlandırılır.

³⁷ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xxviii.

³⁸ Muir, *The Coran*, s.43-47.

³⁹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xxviii.

⁴⁰ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xxviii.

⁴¹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xxix. (Muir bu rivayetleri İbn Hişam ve İbn Sa'd'dan nakletmektedir. bkz: İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n- Nebevîyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ, Mısır, 1955, III, 263; İbn Sa'd, *Kitâbü't- Tabakâti'l- Kebîr*, thk. Dr. Ali Muhammed Ömer, Kahire, 2001, VIII, 213)

mıştır. Tabiûn döneminde hadis materyali hızlı bir şekilde yayılmaya başlamıştır. Yine bu dönemde İslam Devleti de sınırlarını genişletmiş; yaşanan bu hızlı değişim ve genişleme sonrasında ortaya çıkan siyasî, hukukî ve sosyal ihtiyaçları karşılamada Kur'ân, Muir'in tabiriyle, yetersiz kalmıştır. Hz. Muhammed döneminde İslam'ın esas otoritesi Kur'ân idi fakat Hz. Peygamber'den sonra sürekli vücuda gelen yeni ve beklenmeyen durumlar hakkında Kur'ân'da hüküm bulunmuyordu. Muir, bu eksikliğin sünnet ile giderildiğini belirtir. Ona göre sünnet, Kur'ân'a yardımcı bir otorite olarak benimsenmiştir. Peygamber, Allah'tan aldığı vahiyler dışında asla kendisinin yanılmaz olduğunu iddia etmemesine rağmen bu yeni doktrin, onun her sözü ve faaliyetinde, yanılmaz ilahi rehberliğin bulunduğu inanmayı gerektiriyordu.⁴² Bu suretle hadis, hukukun gücünün yanı sıra vahyin otoritesini de arkasına almıştır. Bu durum, uydurma rivayetlerin artmasına, Peygamber'e atfedilen sahte veya gerçek her tür rivayetin muhafaza edilmesine sebep olmuştur.⁴³

Hicri I. yüzyılın sonlarında, şehir şehir ve kabile kabile dolaşan hatta bütün İslam coğrafyası boyunca seyahat eden hadis araştırmacıları ortaya çıkmıştır. Daha sonra Ömer b. Abdülaziz, mevcut olan bütün hadislerin toplanması için resmi bir emir yayınlamıştır. Fakat buna rağmen elimizde, H. II. yüzyılın orta ve sonlarından daha erken bir tarihe ait derlemeler mevcut değildir. Bize ulaşan hadisler, ilk yüzyılda kaydedilmemiş formlardadır. Muir'e göre Hz. Muhammed'in sözlerinden bazılarının onun hayatında yazılmış olabileceği elbette ki reddedilemez.⁴⁴ Bu konudaki rivayetleri gerçek kabul etsek bile bu durum, mevcut hadis derlemelerinin bahsedilen yazılı malzemelerden kopyalandığı veya herhangi yollarla onlardan çoğaltıldığını kanıtlamaz. Biz hiçbir hadisin, H. I. yüzyılın neredeyse sonlarına gelmeden kaydedilmiş olduğunu doğrulayamayız.⁴⁵

Bizlere ulaştığı kadarıyla hadis, aktaranların hafızalarının yanında, onların inanç ve ön kabullerine de dayanmaktadır. Bu ön kabullerin tehlikeli etkisi sebebiyle, uydurma rivayet sayısı fazlasıyla artmıştır. Hadisin değerinin anlaşılabilmesi için mutlaka bu etkinin mahiyeti ve boyutlarının iyi kavranması gerekir. Bu sebeple Muir, Hz. Muhammed'in ölümünden hadislerin yazıldığı döneme kadar geçen süreci ana hatlarıyla tasvir etmeye çalışmıştır. Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in halifelik dönemlerinde yeni oluşmaya başlamış bir devlet vardı ve henüz bölünmemiş, fikir ayrılıklarına düşülmemiştir. Büyük ihtilaflar, Hz. Osman'ın hilafetinden sonra ortaya çıkmıştır. Fakat bu dönemdeki ihtilaflar Muir'e göre hadisin tarihî değerine zarar vermemiştir. Çünkü Müslümanlar hafızalarını kendi tarafgir eğilimleri ile renklendirmiş olmalarına

⁴² Kur'ân-ı Kerim yanında hadislerin de vahiy ürünü olduğuna dair bir görüş vardır. İslam âlimlerinin büyük bir kısmına göre Kuran, vahy-i metlûv(okunan vahiy), hadisler ise vahy-i gayr-i metlûv (okunmayan vahiy) kabul edilir. Hadislerin lafızlarının Hz. Peygamber'e, mana ve mefhumunun da Allah'a ait olduğu görüşünü savunurlar. Lakin hadislerin oluşmasında Rasulullah'ın rey ve içtihadının da rolü vardır. (Kandemir, M. Yaşar, "Hadis: Tarihçe", *DİA*, Ankara 1997, XV, 29).

⁴³ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xxxi.

⁴⁴ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xxxii.

⁴⁵ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xxxv.

rağmen hala bilinçlilerdi.⁴⁶ Hadisin kalıcı bir şekil almaya başladığı Emeviler döneminin sonlarına doğru, mevcut hadisler sistematik bir biçimde araştırılmaya ve kaydedilmeye başlanmıştır. Bu dönemde Hz. Muhammed'in özellikleri ve kişiliği olağan üstülüklerle büyütülmüş olsa da, onun sahâbîlerinin kişilikleri ve ilk dönem olayları makul bir doğrulukla muhafaza edilmiş ve böylece tarihsel gerçeklerin önemli kısmı korunmuştur.

Muir'in ifade ettiğine göre; H.136'da yönetimi ele geçiren Abbasîler, hizipçi eğilimleriyle Emevîlerin atalarını karalamaya ve kendi atalarını övmeye başlamışlardır. Hilafet hakkının sadece Peygamber'in yakın akrabalarına verildiği prensibini öne sürmüşlerdir. Amaçlarını gerçekleştirmek için Kur'ân'ı yanlış yorumlamış ve hadis uydurmuşlardır.⁴⁷ Muir, hadislerdeki tahrifatın sorumlusu olarak Abbasîleri, özellikle de Halife Me'mun'u göstermektedir. Me'mun, İslam'ın rasyonalist mezhebi olarak ifade edilen Mu'tezile mezhebini benimsemiştir. Kendi mezhepsel görüşlerini dayatmak için büyük çaba gösteren Me'mun, bir nevi engizisyon kurmaya kadar gitmiştir. Bizim için büyük bir talihsizliktir ki, en eski siyer eserleri bu dönemde yazılmışlardır. İbn İshâk, İbn Hişâm, Vakıdî, İbn Sa'd ve Medâinî gibi müelliflerin eserleri böyle bir ortamda vücut bulmuştur.⁴⁸ Bu değerlendirmelerden sonra Muir, Weil'in şu düşüncelerini nakleder; "Büyük bir talihsizlik olarak görüyoruz ki, İslam'ın ilk dönemi hakkında otorite olan en eski üç eser (İbn Hişâm, Vakıdî ve Medâinî'nin eserleri), Me'mun döneminde yazılmıştır. Bu dönemde Muaviye lehinde bir kelime söyleyen kişi öldürülürdü. Ali'nin en seçkin insan olduğunu kabul etmeyen, suçlu ilan edilirdi. Muhammed'in ve ashabının hayatının, en küçük derecede bir tarafsızlıkla dahi yazılması mümkün değildi."⁴⁹

İlk siyer eserlerinin yanı sıra, ilk Sünni hadis koleksiyonları da bu dönemde yazılmıştır.⁵⁰ Muir'e göre, Abbasîlerin etkisinde kalan hadis derleyicileri, toplamış oldukları rivayet yığınının işe yaramaz bir prensibe göre elemeye tabi tutmuşlardır. Bu prensip, Muhammed'den o zamana kadar gelen zincirdeki ravilerin genel şöhreti üzerine kuruludur.⁵¹ Bu eleme sonucu doğru olduğuna kanaat getirilen hadisler, derleyen kişinin ismiyle yayınlanmış ve İslam dünyasında popülerlik kazanmışlardır. Daha sonra oluşturulan Şii hadis kaynakları ise daha az güvenilir kabul edilmişlerdir. Çünkü onların esas gayesi, Ali ve torunlarına ait olan liderliğin, ilahi kaynaklı olduğu anlayışını inşa etmektir.

Muir'in ifadesiyle, bütün bu olumsuzluklara rağmen, hadis derleyicileri İslam'a hatta tarihe önemli bir hizmet sunmuşlardır. İslam dünyasının her tarafından akmakta olan hadis seli, heterojen unsurlardan oluşmaktaydı. Hadisçile-

⁴⁶ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xxxvi.

⁴⁷ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xxxix.

⁴⁸ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xl.

⁴⁹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xli.

⁵⁰ Tedvin çalışmaları Emevîlerin son dönemlerinde başlamış olmasına rağmen en mükemmel şekline ancak Abbasîler döneminde, yani ikinci asrın ortalarında ulaşabilmiştir. Tedvin çalışmaları hakkında bk. Kandemir, "Hadis: Tarihçe", *DİA*, XV, 32-33.

⁵¹ Muir'in "işe yaramaz bir prensip" olarak adlandırdığı sened tenkidi sistemi, Hadis ve diğer nakli ilimler için vazgeçilmez bir sistemdir. İslam âlimleri bu sistemi geliştirmişler ve bu konuda birçok eser kaleme almışlardır. Bk. Küçük, Raşit, "İsnad", *DİA*, Ankara 2001, XXIII, 157.

rin çabaları olmasaydı bütün bu malzemeler, doğru ile yanlışın, gerçek ile masalın birbirine karıştığı bir kaos denizine dönüşebilirdi. H. II. yüzyılda hadisin, geniş miktarda hakikati kucakladığını söylememiz mümkündür.⁵² Yine de hadisçilerin büyük çabasına rağmen, uydurma rivayetlerden tamamen kurtulmak mümkün olmamıştır. Dinî veya siyasî herhangi bir sistemi savunmak gerektiğinde, hiçbir şey Peygamber'in hadislerine başvurmaktan daha kolay değildir. Hadis tedvini için şehir şehir gezen Buhârî, elde ettiği 600 bin hadis içinden sadece 4 binin gerçek olduğu sonucuna ulaşmıştır. Fakat Avrupalı eleştirmenlere göre bu sayının en az yarısı tereddütsüz reddedilmelidir. Müslümanlar açısından bakıldığında en gerçek hadis hazinelerinden biri Buhârî'nin eseridir. Çünkü Buhârî, gördüğü bir rüya üzerine hadis derlemeye başlamıştır ve bu Müslümanlara göre ilahi bir emrin işaretidir.⁵³

Muir, hadis derleyenlerin doğru ile yanlış ayırmada geçerli kanunlar kullanmadıklarını söylemektedir. Ona göre kullanılan tek ölçüt, senet tenkidi olmuştur. Derleyenler bu zavallı kurala körü körüne bağlı kalmışlar ve tenkit denizine açılmamışlardır. Hadis metnini, haberin gerçeklik imkânını ve tarihsel olarak olabilirliğini sorgulamaya cüret edememişlerdir. Muir'e göre bunun nedeni, İslam'ın özünün, özgür sorgulama ve gerçek eleştiriye izin vermemesidir. Nitekim Peygamber, zihinlerdeki her şüphenin yok edilmesi gerektiğini söylemiş ve soru sorulmasını hoş karşılamamıştır. Özgür düşüncenin ortaya çıkması ve mürtetlerin sapması arasında iyi belirlenmiş bir sınır yoktu. Özgürce sorgulamak, dinden dönmeyle eş görülüyordu. Günümüzde bile gözlenmektedir ki Müslümanlardaki tenkit melekesi, güç tarafından yok edilmiştir.⁵⁴

İslam'ın özünde özgür sorgulamaya yer olmadığı hususunda Muir ve onun gibi düşünen oryantalistlerin, bu konuda ilmi gerçeklerden uzak olduklarını ve İslam'a hakaret amacıyla bu tür düşünceleri serdettiklerini belirtmek gerekmektedir. Kur'ân'ın birçok yerinde geçen "düşünmez misiniz" , "aklınızı kullanmaz mısınız" ibareleriyle akıl yürütmeyi öğütleyen ayetlere⁵⁵ rağmen, İslam'ın düşünmeye ve sorgulamaya izin vermediğini savunmak doğru değildir. Düşünmeyi, araştırmayı ve sorgulamayı böylesine çok vurgulayan Kur'ân'ın, İslam dininde en temel otorite olduğunu kabul etmek ve buna rağmen İslam'ın düşünme ve sorgulamaya kapalı bir din olduğunu savunmak büyük çelişkidir. Tarih incelendiğinde, Müslümanların düşünme, sorgulama ve akli kullanma hususunda gerileme gösterdikleri dönemler elbette olmuştur. Lakin bu durum, İslam'ın özünden kaynaklanan bir durum değildir. Birçok müsteşrik gibi Muir'in de üzerinde durduğu konulardan birisi olan, hadisçilerin sadece senet tenkidini uyguladıkları ve bu tenkit süzgecinden sonra güvenilir kabul ettikleri rivayetleri metin tenkidine tabi tutmadıkları iddiası yersizdir. Bir rivayetin metin açısından incelenmeye değer kabul edilmesi ve bir kıymet ifade etmesi için, senedinin güvenilir ravilerden meydana gelmesi gerekir. Yani hadislerin sağlamlık

⁵² Muir, *The Life of Mahomet*, I, xlii.

⁵³ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xliii.

⁵⁴ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xliiv-xlv.

⁵⁵ Örneğin; Bakara 2/44, 73, 75, 76, 164, 170, 171, 242; Âli İmran 3/65, 118; Mâide 5/58, 100; En'âm 6/32, 126, 151.

derecesini tespit etmek üzere geliştirilen sened tenkidi, rivayetleri bir tür ön elemeyi geçirme faaliyetidir. Bu faaliyetten sonra metinler de incelenmiş; bunların Kur'ân'a, sahih hadislerle, akla, duyu ve müşahedeye ve tarihi gerçeklere aykırı olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.⁵⁶

Bütün bu olumsuz düşüncelerine rağmen Muir, hadis derleyenlerin art niyetsiz olduklarını düşündüğünü itiraf eder. Ona göre, derleyicilerin iyi niyetle mevcut olan hadisleri araştırdıkları, ravilerini dikkatle inceledikleri ve hassasiyetle kayıt altına aldıkları doğrudur. Şii bir hadisçinin Emevî bir kanal aracılığıyla Aişe'den gelen rivayeti veya bir Emevî yanlısının, senet zincirinde Ali ailesinden birinin bulunduğu rivayetleri dışarıda bırakmış olması mümkündür. Fakat ne birincinin ne de ikincinin güvenilir buldukları senetle bir hadis uydurması veya mevcut hadis metnini değiştirmesi muhtemel değildir. Hadisçilerin dürüstlüğü, onların çalışmalarının içeriği ile kanıtlanabilir. Senedin değiştirilmeden tamamıyla hadise eklenmesi ve en çelişkili hadislerin yan yana bulunması, dürüstçe bir tasarımın kanıtıdır.⁵⁷

Bu değerlendirmelerden sonra Muir, mevcut hadis kitaplarında ne ölçüde gerçek malzeme bulunduğu sorusuna cevap aramakta ve bu eserlerdeki rivayetlerle alakalı bazı problemleri dile getirmektedir. Her hadisin parçalı ve birbirinden bağımsız karakteri, sürekliliği olan uzun bir rivayete uygulanabilecek sorgulama ve tenkit uygulamasını engeller. Aynı zamanda her hadis, hadisçiler tarafından bölünmez bir bütün olarak görülmüş, kabul edilecekse tamamı kabul edilmiş, reddedilecekse de tamamı reddedilmiştir. Sonradan eklenmiş kısımları çıkarma veya hatalı kısımları düzeltme eylemi terk edilmiştir.⁵⁸ Farklı senet zinciriyle gelen rivayetlerin benzerliğinden, her zaman o rivayetin gerçek olması sonucu çıkartılamaz. Nitekim uydurma haberlerde de bu tür benzerlikler görülmektedir. Hadislerin başlangıçta şifahi olması, onu hata ve uydurmalara karşı her türlü kontrol imkânından mahrum eder. Başlarda gerçek olan rivayete, hata ve uydurmanın karışmasını hiçbir tedbir engelleyemez.⁵⁹

Muir, hadisleri test etmek için Kur'ân gibi güvenilir olduğu kanıtlanmış bir merciinin elimizde olmasının bizim için büyük bir şans olduğunu belirtir. Ona göre hadisleri Kur'ân'la karşılaştırmak suretiyle test ettiğimizde, Kur'ân'daki bazı tarihi meselelerin standart hadis derlemeleriyle uyum içinde olduğunu görmekteyiz. Bu meseleler Hz. Muhammed'in kişisel durumu, bireysel ve ailevi hayatı, kamuyla ilgili konular ve İslam'ın ortaya çıkış süreciyle alakalıdır. Bu hususlarda, önemli oranda tarihi gerçeğin hadis tarafından aktarılmış olduğunu kabul edebiliriz. Öte yandan Kur'ân'ın hadislerle tamamen çeliştiği durumlar da söz konusudur. Mesela Kur'ân'da Hz. Muhammed'in peygamberliği esnasında mucizeler gösterdiği veya göstermeye niyetlendiğini anlatan bir pasaj göremeyiz.⁶⁰ Fakat hadis kitapları, Kur'ân'ın sade açıklamalarına ters düşen mucizevi

⁵⁶ Kandemir, "Hadis: Tarihçe", *DİA*, XV, 44; Küçük, "İsnad", *DİA*, XXIII, 156.

⁵⁷ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xlvi.

⁵⁸ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xlvi.

⁵⁹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xlix.

⁶⁰ Muir, *The Life of Mahomet*, I, I.

eylemlerle doludur. Eğer bu eylemler gerçek olsaydı, vahiye açıkça yansımalarının görülmesi gerekirdi. Bunlara ek olarak Muir, Kur'ân ile hadisin kıyaslanması durumunda ortaya çıkan kafa karıştırıcı bir durumu da dile getirmektedir. Kur'ân'da sahih olarak bilinen hususlar ile hadislerdeki uydurma hikâyeler iç içe geçmiştir ve birini diğerinden ayırmak çok güçtür. Böyle bir durumda siyer yazarı, tarihî gerçekler yerine boş uydurmaları nakletme tehlikesine düşebilir. Öte yandan bu tehlikeden kaçınma gayretiyle, içerisinde tarihi gerçekliği barındıran bir rivayeti, uydurma olarak düşünüp reddetme durumuna da gidebilir.⁶¹

Peki, hadis kaynaklarının içindeki tarihi hakikatleri diğerlerinden nasıl ayırabiliriz? Muir, bu hususta tarih araştırmacısına faydalı olabilecek bazı prensipler ortaya koymaya çalışmıştır. Bu prensiplerin de esas itibarıyla içsel bir incelemeye yani metin tenkidine dayandığını belirtmiştir. Muir prensiplerini sıralarken, rivayetleri önce zaman, sonra da konu bakımından olmak üzere iki bölümde incelemiştir.⁶² Her iki bölümde belirlemiş olduğu prensipleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hz. Muhammed'in umumi tebliğe başlamasına kadar olan rivayetlere baktığımızda, şahitlerin çoğu ondan daha gençtir. Yani denilebilir ki biz neredeyse o döneme tanıklık edebilecek birine sahip değiliz. Bu sebeple Hz. Muhammed'in doğumundan önceki olaylar, çocukluk döneminin detayları hatta gençliğindeki olaylar için onları güvenli şahitler olarak kabul etmek imkânsızdır. Onlar, söz konusu olaylara bizzat tanıklık ederek bilgi sahibi olmuş değillerdir.⁶³ Onların ikinci el bilgiye sahip olduklarını kabul etmek ise çağdaş şahitlik bakımından rivayetin değerini düşürmektedir.

2. Hz. Muhammed, peygamberliğini ilan edinceye kadar dikkatleri kendi üzerine çekmemiştir. Şayet dikkat, olay tarafından özel olarak çekilmediyse, şahitten tam ve dikkatli bir kayıt beklemek nafîle olacaktır. Aradan uzun yıllar geçtikten sonra, böyle bir şahitten önemli olayların genel bir tasvirinden daha fazlası beklenemez. Bu prensip, Hz. Muhammed'in biyografisine de zorunlu olarak uygulanmalıdır. Bu durum sadece ilk vahyi aldığı zamana kadar değil; peygamberliğini ilan ettiği, putperestliğe karşı çıktığı ve Mekke'nin ileri gelenleriyle fikir ayrılığına düştüğü zamana kadar uzatılmalıdır. İşte bundan sonra yakından takip edilmiş ve dikkatle incelenmiştir.⁶⁴

3. Hz. Muhammed'in açık davetinden önceki olayların detaylı anlatımı bir şüphe nedeni olmalıdır. Bu aslında bir Hıristiyan eleştiri kuralının siyere uygulanması anlamına gelir. Bu kurala göre çağdaş olmayan herhangi bir rivayet ortaya verilen önem nispetinde değersizdir. Bu kural, abartılarla dolu birçok hikâyeyi analiz etmede bize yardımcı olacaktır.

4. İlk üç maddeyle alakalı istisna edilmesi gereken bazı durumlar vardır. Bunlardan ilki, Peygamber'in hayatının ana çizgileridir ki normal şartlarda arkadaşları ve akrabalarının bunları hatırlamaları veya ondan öğrenmiş olmaları

⁶¹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, li.

⁶² Muir, *The Life of Mahomet*, I, lii-liiii.

⁶³ Muir, *The Life of Mahomet*, I, liiii.

⁶⁴ Muir, *The Life of Mahomet*, I, liv.

mümkündür. Babasının ölümü, Beni Sa'd yurdunda terbiyesi, annesiyle birlikte Medine'ye yapmış olduğu yolculuk ve henüz çocukken amcasıyla yaptığı Suriye seferi bu olaylara örnek verilebilir. İkinci istisna, daha umumi olaylardır. Mesela Abdulttalib'in Ebrehe ile yaptığı konuşma bu türden sayılabilir. Hatta bu konuşmanın, Hz. Muhammed'in Suriye seyahati esnasında rahiple yaptığı rivayet edilen konuşmadan daha güvenilir olduğunu söylemek mümkündür. İstisna edilmesi gereken son husus da millî tarihe dair söylenmiş olan şiirlerdir.⁶⁵

5. Açık davetten Mekke'nin alınmasına kadar olan zaman diliminde, iki muhalif grup görmekteyiz. Bu sürenin sonunda gruplardan biri yani müşrikler tamamen imha edilmiş, kalanlar ise Müslüman olmuştur. Bu sebeple Muhammed ve taraftarları tarafından kendilerine isnad edilen asılsız ve abartılı suçlamaları reddedecek tek bir muhalif bile kalmamıştır. Öte yandan Muhammed ve taraftarlarının tek taraflı masumiyet iddialarını da yalancı çıkarabilecek herhangi bir şahit de yoktur.⁶⁶ Fakat diyebiliriz ki; Müslüman olan Mekkeliler, İslam inancı ve Hz. Muhammed'le alakalı olmayan konularda hala kontrol rolünü ifa etmeye devam etmektedirler. Zira kendilerinin, arkadaşlarının ve akrabalarının faaliyetlerine dair haberlerin mümkün olduğunca olumlu bir bağlamda korunması eğilimindedirler.⁶⁷

6. Hz. Muhammed'in muhalifleri aleyhine olan rivayetlere şüphe ile yaklaşmak ve muhaliflere beslenen düşmanca duyguları hesaba katmak gerekir. İsimleri her zaman "Allah ona lanet etsin" veya "Allah'ın ve Peygamberinin düşmanı" gibi nefret ifadeleriyle birlikte anılan Ebu Cehil ve Ebu Leheb gibi Mekkelilerle alakalı rivayetlerdeki uydurma ve abartıları düzeltmeye, bu güne kadar hangi Müslüman cüret edebilmiştir? Aynı durum Yahudiler, Hıristiyanlar ve münafıklar için de söz konusudur. Tarihçiler bu tür rivayetlere ihtiyatla yaklaşmalıdır.⁶⁸

7. Hz. Muhammed'in arkadaşlığı, kişiye İslam dünyası tarafından kabul gören bir itibar kazandırmaktadır. Bu vasfa sahip olmak amacıyla ataları hakkında rivayet uyduran kişiler, Peygamber'le samimi olduğu iddiasıyla ailelerini asileştirip onurlandırmak arzusuna kapılmışlardır. Bu nedenle ashabin faziletine dair rivayetlerin de ihtiyatla karşılanması gerekmektedir. Aynı zamanda Müslümanların, İslam ve Peygamberine hizmetleri, bu yolda yaşadıkları kayıpları ve tehlikeleri artırma eğilimi de aynı tür hırsın bir ürünüdür.⁶⁹

8. Hizipçi eğilimlerin hadise derin ve kalıcı etkiler yaptığı şüphesizdir. Varlıklarını hizip ruhuna borçlu olan birçok abartılı veya uydurma hikâye, hadis kitaplarında yerlerini almışlardır. Muir, sadece hizipler konusunda değil; kabile ve aile konusunda da bu tür eğilimlerle hareket edildiğini söyler. Hz. Muhammed'in boş yere, yerine İman kardeşliğini geçirmeye çalıştığı kabilecilik, İslam öncesine ait antipati ve sempatileri İslamî döneme taşımıştır. Nitekim ilk Müs-

⁶⁵ Muir, *The Life of Mahomet*, I, Iv.

⁶⁶ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lvi.

⁶⁷ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lvii.

⁶⁸ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lviii.

⁶⁹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lx.

lûmanlar konusunda birçok aile ve grubun rekabet içine girmesi, bu duruma örnektir. Bu rekabet sebebiyle onlar, atalarından bazılarının, Muhammed'in kendisinden bile önce Müslüman olduklarını ispat etme çabasıyla hadis üretmeye başlamışlardır.⁷⁰

9. Muir, İslam'ın saflığını bozan en tehlikeli eğilimin, millî ön kabuller olduğunu söylemektedir. Yukarıda bahsedilen hizipçi veya kabilesel eğilimler için, en azından diğer hizip ve kabilelerin bir kontrol vasıtası olması ihtimali vardır.

10. Hz. Muhammed'i yücelten ve onu olağanüstü vasıflarla nitelendiren hadislere de ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Basit gerçekler bile, Müslümanların coşkulu ve abartılı ifadeleri ile mucizevî bir hal almıştır.⁷¹ Mesela Hz. Peygamber göğe doğru gözünü diktiyse veya üzüntüyle sağına ya da soluna bakıyorsa, bu durum onun Cebrail ile sohbet ettiğini göstermektedir. Eğer aniden esen rüzgarla yerden kum bulutu yükseliyorsa, saf Müslümanlara göre bu, Cebrail ve ordusunun kaldırdığı tozdu ve Müslümanlardan önce, kuşatılacak olan kalenin temellerini sarsmak üzere yola çıkmışlardır.⁷² Bu tür ifadelerin hangileri Hz. Muhammed'in desteğiyle söylenmiştir, hangileri de onun ölümünden sonra uydurulmuştur, bunu belirlemek oldukça zordur.⁷³

11. Hz. Muhammed'i övme ve yüceltme arzusuna bağlılık çerçevesinde, ilk biyografilerde bile bolca sorgulanmamış mucize ifadeleri görmekteyiz. Örneğin, büyük bir grup, tek kişiye yetecek erzakla beslenmiştir veya Peygamber'in dokunuşuyla keçilerin kuru memeleri sütle dolmuştur. Bu kuruntuların çoğu, ilk Müslümanların coşkulu hayal gücünden başka bir kaynağa sahip değildir. Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur ki; bir mucizenin beyanını içermesi, tüm rivayeti geçersiz kılmaz. Bazı olayların mevcut bir mucizeyi açıklamak veya süslemek için uydurulması mümkün olduğu gibi, gerçek bir olayın süslenmesi ve abartılması için de mucizeler uydurulmuş olması muhtemeldir.⁷⁴

12. Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından beklendiğini, hatta Peygamberlikle görevlendirilmesinden önce bile rahipler tarafından tanındığına dair sayısız rivayet vardır ve bunlara da şüphe ile bakılması gerekir. Kur'ân'da "Onu kendi oğullarınızdan birini tanıdığınız gibi tanımanıza rağmen..."⁷⁵ ifadesi ile suçlanan Yahudiler, benzer bir şekilde hadislerle de suçlanmışlardır. Bu tür rivayetler de bir uydurma sınıfı olarak kabul edilmelidir.⁷⁶

13. Müslüman olan bazı Yahudi âlimleri, kendilerine ait olan bilgileri Muhammed'in hizmetine vermişlerdir. Orijinal hadis olduğu iddia edilen bazı rivayetler aslında, eski kutsal kitaplardan ve rahiplerin bilgilerinden intihal edilmiş

⁷⁰ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxii.

⁷¹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxiii.

⁷² Muir'in bu ifade hakkında yazdığı dipnot şöyledir; "Fikir ne kadar saçma görünse de, Beni Kurayza seferi ile alakalı olarak siyercilerin yazmış olduklarından alıntıdır." (Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxiv).

⁷³ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxv.

⁷⁴ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxvi.

⁷⁵ En'âm 6/20

⁷⁶ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxviii.

veya onlarla uyarlanmış Arap efsaneleridir.⁷⁷

Belirtmeliyiz ki; bazı Ehl-i kitap âlimlerinin, Müslüman olduktan sonra herhangi bir art niyet taşımadan, eski kültürleriyle ilgili bazı rivayetlerden söz ettikleri ve İsrâiliyât denilen bu haberlerin halk arasında yayıldığı bir gerçektir. Hadis âlimleri bunları belirleyip asılsız olanlarını reddetmek için büyük çaba göstermişlerdir.⁷⁸ Bazı âlimlere göre ise, bu tür bilgiler Hz. Peygamber tarafından verilmiş olabilir. Çünkü bütün dinlerin kaynağı, ilahi vahiydir ve diğer kutsal kitapların tahrife uğramamış kısmında benzer ifadeler elbette ki bulunabilir.⁷⁹

14. Yukarıdaki birkaç paragrafta bahsedilen abartılı ve mantıksız hikâyele-re, ilk asırdaki daha dürüst ve duyarlı Müslümanlar tarafından karşı çıkılmamış olması garip görünebilir. Lakin Muir'e göre bu durumda, eleştiri ve fikir özgürlü-ğünün, İslam'ın ezici dogmaları altında yok edilmiş olduğu göz önünde bulun-durulmalıdır.⁸⁰ Bunun ötesinde dini sahtekârlık, İslam'da hoş görülme-yen bir durum değildir. Peygamber'in kendisi, bazı durumlarda yalan söylemenin mu-bah olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple ilk dönem Müslümanları, İslam'ın mucize ifadeleriyle desteklenmesiyle hiç şüphesiz Allah'a hizmet ettiklerine inanıyor-lardı.⁸¹ Yine Muir'e göre, ilk Müslümanlar arasında dikkatli kişiler de vardı ve Peygamber'in beyanlarının tam bir doğrulukla tekrar edilmesi gerektiğinin bilin-cindeydiler. Mesela bu sebeple Hz. Ömer, bazı konularda kesin bilgiler vermeyi reddediyor ve "Eğer Peygamber'in söylediklerini eksik veya fazla aktarma kor-kusu olmasaydı, sizlere söyledim" demiştir.⁸²

15. Rivayetlerin değişken ve çelişkili olması, araştırmacının kafasını karıştı-ran bir husustur ve bu konuda dikkatli olunmalıdır. Mesela bir grup şahit, Hz. Muhammed'in saçlarını boyadığını onaylarken, diğer bir grup ise onun saçlarını hiç boyamadığını iddia ederler. Yine Peygamber'in mühür yüzüğü hakkındaki rivayetlerde fazlasıyla uyumsuzluk görülmektedir. Bir kısmının rivayetine göre, Hz. Muhammed gönderdiği mektupları mühürlemek için kendisine saf gümüş-ten bir yüzük yaptırmıştır. Diğer bir kısım, Halid b. Velid'in kendisi için yaptırdığı yüzüğü, Peygamber'in almış olduğunu iddia etmektedir. Farklı bir rivayette ise, yüzük Amr b. Saîd tarafından Habeşistan'dan getirilmiştir. Yine başka bir riva-yet, Muaz b. Cebel'in yüzüğü Yemen'de kendisi için yaptırdığını söyler. Bir grup rivayete göre Hz. Muhammed o yüzüğü sağ eline, diğerlerine göre ise sol eline

⁷⁷ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxx.

⁷⁸ Kandemir, "Hadis", *DİA*, XV, 46.

⁷⁹ Hatiboğlu, İbrahim, "İsrailiyat", *DİA*, Ankara 2001, XXIII, 196.

⁸⁰ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxxi.

⁸¹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxxiii; Muir bu paragrafta ait dipnotunda, İslam inancına göre 4 du-rumda yalan söylemenin hoş görüldüğünü söylemektedir: Birinin hayatını kurtarmak, iki kişi veya grubun arasını düzeltmek, bir kadını ikna etmek, savaş sırasında niyetleri gizlemek amacıyla ya-lan söylenebilir. Hâlbuki hadislerde geçen ifadeye göre Hz. Peygamber, şu üç maksat dışında ya-lan söylemenin helal kabul edilmediğini bildirmiştir: Aralarında geçimsizlik olan karı kocayı barış-tırmak, savaş esnasında düşmanı şaşkırtmak ve insanlar arasındaki husumeti önlemek. (Müslim, *Birr*, 101; Tirmizî, *Birr*, 26) Bu hadise göre, Allah'ın dinini desteklemek amacıyla rivayet uydurul-ması ve halkın kandırılması, izin verilen bir durum değildir. Ayrıca yalan söylemenin çirkin bir dav-ranış olduğuna dair birçok ayet ve hadis varken, Muir'in yapmış olduğu bu çıkarım doğru kabul edilemez.

⁸² Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxxiv.

takmıştır. Farklılaşmış olan bütün bu rivayetler, muhakkak bir uydurmanın var olduğunu kanıtlamaktadır.⁸³ Bu durum hadislerin çok titiz bir metin eleştirisine tabi tutulmadığının göstergesidir.

İfade etmek gerekir ki; Muir'in bu tarz düşünceleri oldukça mübalağalıdır. İslam alimleri, çok erken devirlerden itibaren, hadisleri doğru anlamak, sahih olanları uydurmalarından ayırmak için sened tenkidi yanında, metin tenkidiyle ilgili prensipler de ortaya koymuşlardır. Bu prensiplere dayanarak, birbiriyle çelişen ifadeler konusunda da çözüm getirmeye çalışmışlar, imkân dâhilinde rivayetleri birleştirmişler, birleştiremedikleri yerlerde ise en güvenilir olanı tespit etmeye gayret etmişlerdir.

16. Muir, eserinde hadislerde ve tarihi rivayetlerde geçen, sıhhatinden emin olunmayan hususları belirttikten sonra, ne tür rivayetlerin daha makbul görülebileceğini sıralar. Ona göre farklı kaynaklardan gelen hadisler arasındaki genel uyuşma, güvenilir olma ihtimali olduğunu göstermektedir. Rivayetlerin kelimesi kelimesine benzerliği, ortak bir yazılı kaynağa, yani hadislerin çoğunluğunun yazılmasından önceki bir tarihte mevcut olan bir kayıta işaret edebilir. Bunları tamamen çağdaş kalıntılar olarak kabul edemsek de, diğer hadis yığınlarından daha eski olmanın avantajına sahip olduklarını belirtmek gerektiğini söylemektedir.⁸⁴

17. Kur'ân'a uygunluk, rivayete genel veya kısmi bir sahihlik sağlayacaktır. Fakat böylesi bariz onaylar da bazen aldatici olabilir; mesela Kur'ân'daki kinayeleri açıklamak için hadisler üretilmiş olabilir. Şu ayet bu duruma örnek olabilecek niteliktedir: "Allah'ın sizin üzerinizdeki nimetini hatırlayın. O vakit bir kavim size ellerini uzatmaya niyetlenmişti. Allah onların ellerini sizin üzerinizden çekti."⁸⁵ Bazılarına göre bu ayet, Hz. Muhammed'in Mekke'den ayrılmasıyla alakalıdır. Fakat bu makul yorumla tatmin olmayanlara göre, bu ayette bahsedilen "düşmanın eli", Hz. Muhammed'i öldürmeye niyetlenen ve mucizevî bir şekilde bu eyleminden alıkonulan kişiyi⁸⁶ temsil eder.⁸⁷

18. Hz. Muhammed aleyhine olan ifadeler, rivayete güveni artıran bir unsurdur. Mesela bir taraftarı ona saygısızlık etmişse, hicretten sonra düşmanlarından biri hakaret etmişse, herhangi bir teşebbüsünde başarısız olmuşsa, bu onun sahihliğini kabul etmek için güçlü bir sebep olacaktır. Çünkü böylesi hadislerin uydurulmuş olması inandırıcı görünmez. Fakat ahlaka ters ve onur kırıcı olan her eylem için bu kuralı uygulamak doğru olmayabilir. İnsana yakışmayan zalimce eylemler ve intikam, İslam muhaliflerine karşı uygulandığında, ilk Müslümanlar tarafından övgüye değer bir fiil haline geliyordu.⁸⁸ Hz. Muhammed

⁸³ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxxvi-lxxvii.

⁸⁴ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxxix.

⁸⁵ Mâide 5/12

⁸⁶ Beni Gatafân üzerine yapılan bir seferde, Peygamber bir ağaç altında dinlenirken, düşmanların lideri geldi ve "Seni bana karşı kim koruyacak?" diyerek kılıcını Peygamber'e yöneltti. Hz. Muhammed "Allah" diye cevap verince adamın elinden kılıç düştü. (Vakıdî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Meğâzi*, thk. Marsden Jones, Beyrut, 1984, I, 195).

⁸⁷ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxxx.

⁸⁸ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxxxi.

aleyhine olan bazı hadislerin de ilk dönem hadisçiler ve siyerciler tarafından reddedildiğine de şahit olmak mümkündür. Garânîk hadisesine dair rivayetler buna örnektir. Bu hikâye düristçe Vakıdî ve Taberî tarafından anlatılmasına rağmen, birçok siyerci tarafından tehlikeli görülüp reddedilmiştir.⁸⁹

Muir'e göre bu tür rivayetlerin müellifler tarafından göz ardı edilmesinin sebebi, Müslümanlardaki Hz. Peygamber tasavvurunu zedeleyebileceği inancıdır. Fakat bu tür rivayetleri elemiş olan bütün müellifler için böyle bir genelleme yapılması kanaatimizde doğru olmamaktadır. Burada, Muir'in daha önce eksik görülüp eleştirdiği bir husus olan metin tenkidi yöntemini kullanılarak bazı rivayetlerin elenmiş oldukları gözlemlenmektedir. Nitekim örnek verilmiş olan Garânîk hadisesi; zayıf sened zincirine sahip olması, ayet olarak söylendiği iddia edilen cümlelerin Kur'ân'ın üslubuna uymaması, rivayetlerin Kur'ân'a aykırı bulunması, Kur'ân'ın nüzulüne ilişkin bilgiler ve tarihi gerçeklerle çelişmesi gibi durumlardan ötürü alimler tarafından reddedilmiştir.⁹⁰ Bahsedilen bu durum, rivayetlere uygulanan metin tenkidinin bir örneğidir.

19. O dönemde kaydedilmiş olan metinler; çevre kabilelerle yapılan anlaşmalar, hükümdarlara gönderilen mektuplar ve yeni Müslüman olan kabilelere gönderilen muallimlerin ellerindeki yazılı metinler güvenilir birer kaynaktır. Bu belgeler, tarihî otorite olarak, neredeyse Kur'ân'la aynı değerdedir. Buna rağmen onların içeriği, birkaç gerçeğin tekrarıyla sınırlıdır.⁹¹

20. Şiirler, tarihî olaylara dair bilgiler içeriyorsa, hadisler için onaylayıcı bir kaynak görevi görebilirler. Örnek olarak Hassan b. Sabit'in Hendek Savaşı ve Mekke'nin alınması hakkında söylediği beyitler verilebilir. Fakat belirtilmelidir ki şiirler bize, Peygamber'in hayatı ve karakteri hususunda yeni malumat sunmazlar. Bunun yerine zaten aşına olduğumuz gerçekleri açıklarlar. Bu sebeple şiirler, hadisi tasdik edici olduğu sürece değerlidir.⁹²

Hadisleri değerlendirmede kullandığı prensipleri bu şekilde açıklayan Muir, hadis konusundaki kanaatini şu şekilde özetlemektedir: "Hadislere uygulanması gereken kriterler işte bu şekildedir. Şurası açıktır ki; hadisçilerin kullandığı "güvenilir isimler" kuralının (senet tenkidi) bizim tarafımızdan otorite olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Aynı ayrı ciddi bir tenkide tabi tutulan her bir hadis, kendi değeriyle ayakta kalır veya düşer. Genel olarak güvenilir olduğu kabul edildikten sonra bile hadis, ciddi bir metin tahliline bağlı olarak şüphe ve redde hazır olmalıdır. Kuran'ın güvenilir ve istikrarlı ışığı, adil bir tarihçi tarafından her zaman hadisin sözde parlak ışığına tercih edilecektir. Sadece hadisin bulunduğu yerlerde o, büyüleyici ve aldatıcı ışığa karşı uyanık olacak, sahte aydınlıklara karışmış olan, değişken ve dağınık hakikat parıltısını ayırt edebilmek için dikkatlice bakacaktır. Yukarıda işaret edilen değerlendirmeleri genel olarak göz önünde bulundurmamak suretiyle, bir taraftan hadisçinin yanlış yönlendirmelerinden kaçınırken, diğer tarafından onların yazdığı şeyler arasındaki hakikat par-

⁸⁹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxxiii.

⁹⁰ Cerrahoğlu, İsmail, "Garânîk", *DİA*, Ankara 1996, XIII, 363-364.

⁹¹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxxxii- lxxxiii.

⁹² Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxxxiv-lxxxvi.

çalarını muhafaza etmek için büyük bir çaba gösterecektir.”⁹³

3. Siyer ve Meğâzî Kaynakları

William Muir, Hz. Muhammed'in biyografisine dair yazmış olduğu eserinde, muahhar kaynaklar yerine İbn İshâk, İbn Hişâm, Vakıdî, İbn Sa'd ve Taberî gibi en erken tarih kaynaklarını kullanmıştır. Bu kaynaklar hakkındaki değerlendirmesinin başında, siyer ve meğâzî çalışmalarının H. I. yüzyılın sonuna doğru başladığını belirtmektedir. Bu alanda çalışmış olduğu bilinen kişilerden biri, H.124'de 72 yaşındayken vefat eden Zührî'dir. Hem onun hem de H.94'de vefat etmiş olan hocası Urve'nin, Hz. Muhammed'in düzenli biyografilerini oluşturdukları ifade edilse de, bu durum kesin değildir. Fakat Zührî'nin en azından meğâziye dair hadisleri bir araya getirdiğinde şüphe yoktur. Zührî, Emevî hanedanı zamanında yaşadığı için, beklenildiği kadar tarafsız olduğu kabul edilebilir. Onun bu çalışması maalesef günümüze ulaşmamıştır, fakat sonraki müellifler tarafından fazlaca alıntılanmıştır.⁹⁴ H. II. yüzyılda Hz. Muhammed'in biyografisini yazmış olduğu söylenen iki müellif daha vardır. Onlar, Musa b. Ukbe ve Ebû Ma'şer'dir. Her ikisinin çalışmaları da günümüzde mevcut değildir. Fakat ikincisine, Taberî tarafından geniş olarak atfedilmiş olduğunu görmekteyiz. Günümüzde mevcut olmaması bakımından bunlara, H.188'de vefat eden Ebû İshâk'ın (Fezâî) tarihi ve III. yüzyılın başlarında yaşayan Medâinî'nin eserleri de eklenebilir. Az veya çok orijinal halleriyle günümüzde mevcut olan en eski siyer yazarları, İbn İshâk, İbn Hişâm, Vakıdî ile kâtibi (İbn Sa'd) ve Taberî'dir.

Siyer ve meğâzi çalışmalarının, sadece hadislerden oluştukları ifade edilmesine rağmen, bazı özellikler bakımından hadis kitaplarından ayrılmaktadır. Muir, bu konuda üç hususa dikkat çekmektedir. Birincisi, siyer ve meğâzi eserlerindeki rivayetler, konulara göre ve kronolojik olarak tertip edilmiştir. Soy bilgisi ile başlayan bu çalışmalar, genel olarak Hz. Muhammed'in doğumu ile devam eder ve onun hayatının her aşaması kronolojik olarak aktarılır. Her durum için ayrı bir bölüm tahsis edilmiştir ve ilgili hadisler o bölümde bir araya getirilir.⁹⁵ İkincisi, siyer ve meğâzi eserlerinde hadisler bazen birleştirilmiş, rivayetlerin başı ve sonu birbiriyle irtibatlı bir hikâye oluşturacak biçimde şekillendirilmiştir. Bundan dolayı hadisler bazen birbiri içinde erimiştir. Nitekim Hz. Muhammed'in askeri hayatının anlatılmasında bu yol kullanılmıştır. Haber kaynakları ise başlangıçta toplu olarak sıralanmıştır.⁹⁶ Üçüncüsü ise, siyer ve meğâzi eserlerinde bir konuyla ilgili birçok farklı rivayetin bir araya getirilmiş olması, müellife karşılaştırma imkânını sunmaktadır. Haber kaynaklarının ihtilaf ettikleri yerlerde, siyer müelliflerinin kendi tercihlerinden bahsettiklerini görmekteyiz. Yine müellifler, rivayetlerdeki lâfzî farklılıklara da işarette bulunurlar. Böylesi detaylar, hadislerin bir araya getirilmesinde, müellif tarafından dürüstlük adına gösterilen titizliği ortaya koyan delillerdir.⁹⁷ Bu genel değerlendirmenin ardın-

⁹³ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxxxvii.

⁹⁴ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxxxviii.

⁹⁵ Muir, *The Life of Mahomet*, I, lxxxix.

⁹⁶ Muir'in burada kastettiği, ilk defa Zührî tarafından kullanılan "telifik" yöntemidir. (Sarıçam vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, s. 490).

⁹⁷ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xc.

dan Muir, faydalandığı müellifleri ve eserlerini tek tek ele almıştır.

3.1. Muhammed İbn İshâk

Kapsamlı bir eseri bize kadar gelen en eski siyer müellifi İbn İshâk'tır. Emevî hanedanının yıkılmasından yaklaşık 15 yıl sonra H.151'de vefat etmiştir. Aslında onun çalışması, halife Mansur'un himaye ve etkisi altında yayınlanmıştır. Bu sebeple güvenilirliği konusunda endişeler mevcuttur. Fakat siyerinin bize ulaşan kısımları incelendiğinde, onun diğer hadisçilerden daha dikkatsiz olduğuna inanmak için bir sebep görülmemektedir. Sonraki yazarlar tarafından güvenle atıfta bulunulması, ona yöneltilen ithamların sağlam bir dayanağı olmadığını göstermektedir. Muir, Dr. Sprenger'in İbn İshâk hakkındaki derlemiş olduğu eleştirilere, ilgili dipnotta değinmiştir. Bu eleştiriler; onun hassas olmadığı, hadis uydurduğu, hadislere senet uydurduğu ve diğer müellifler tarafından güvenilmez olarak addedildiği şeklindedir. Bu eleştiriler hakkında Muir'in değerlendirmesi; "Bütün bu suçlamalar bana oldukça yersiz görünmektedir. Eğer suçlamalar doğru olsaydı Müslüman dünya tarafından kolayca benimsenmiş olmazdı. İbn İshâk'ın sistemi, diğer hadisçi ve tarihçilerinki gibidir" şeklindedir.⁹⁸

İbn İshâk'ın eserinin hiçbir kopyası, kendi orijinal formunda, günümüzde mevcut değildir.⁹⁹ Fakat bu eser geniş ölçüde İbn Hişâm tarafından kullanılmıştır. Aynı zamanda diğer siyer ve meğâzi müellifleri tarafından da fazlaca kullanıldığı için Muir'e göre bu çalışmanın eksikliğini hissetmeyiz.¹⁰⁰

3.2. İbn Hişâm

H.213'de vefat eden İbn Hişâm, İbn İshâk'ın siyerini kendi siyerinin temeli haline getirmiştir. Muir'e göre İbn Hişâm'ın, İbn İshâk kadar dürüst olmadığından, şüphelenmemizi gerektirecek örnekler mevcuttur. Bu durum onu, gerçeği söyleme hususunda isteksiz olan biri konumuna düşürmektedir. Mesela, sonraki müelliflerden biri olan Taberî, İbn İshâk'tan Garânîk olayına dair bir rivayet nakletmiştir. Fakat İbn İshâk'ın çalışmasına dayanmasına rağmen İbn Hişâm'ın siyerinde, bu konu hakkında hiçbir dikkat çekici ifade yoktur. Onun, böylesi önemli bir olaya dair tüm referansları titizlikle hariç tutması, bu olayı Peygamber için onur kırıcı olarak görmesinden ileri gelmektedir.¹⁰¹ Muir'in bu değerlendirmesi ile ilgili olarak belirtilmelidir ki; İbn Hişâm, İbn İshâk'ın kitabını esas almakla birlikte onun aksine Kur'ân'da temas edilmeyen ve Hz. Peygamber'le ilgisi olmayan konulara, pek tanınmayan şairlerin şiirlerine, nezaket dışı bazı ifadelere ve hocası Bekkâî'nin güvenilir bulmadığı ifadelere itibar etmediğini söyler.¹⁰²

⁹⁸ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xci.

⁹⁹ Aslında bu eserin çeşitli nüshaları zamanımıza kadar gelmiş, Wüstenfeld tarafından Leipzig'te 1856-1860 yıllarında yayınlanmıştır. Mısır'da 1259/1843, 1295, 1324, 1347 ve daha sonra 1955 yılında Mustafa Sakkâ-İbrahim el-Ebyarî tarafından, 1973'te Taha Abdurrauf Sa'd tarafından tahkik edilerek basılmıştır. İbn İshâk'ın bu eserinin aslının Yunus b. Bükeyr rivayetiyle bir parçası bulunmuş ve bu parça Muhammed Hamidullah tarafından 1976 yılında Fas'ta, 1978 yılında Beyrut'ta yayınlanmıştır. Bk. Şeşen, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İsar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 27.

¹⁰⁰ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xciii.

¹⁰¹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xciv.

¹⁰² İbn Hişâm, I, 4.

3.3. Vakıdî

Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vakıdî, H.129 veya 130'da Medine'de doğmuş ve 207'de vefat etmiştir. O, Abbasiler döneminde ve yönetimin etkisi altında araştırmış ve eserini o dönemde yazmıştır. Onların himayesine nail olmuş ve daha sonra Bağdat kadısı olarak atanmıştır. Muir'e göre Vakıdî hakkında değerlendirme yaparken, Abbasî hanedanlığının onun üzerindeki güçlü etkisini göz önünde bulundurmak gerekir.¹⁰³ Birçok eser yazmış olmasına rağmen Meğâzi'si dışında hiçbir eseri orijinal formunda bize ulaşmış değildir. Neyse ki onun emekleri, kâtipi olan İbn Sa'd aracılığıyla muhafaza edilmiştir.¹⁰⁴

Vakıdî'nin Şîi olduğu iddia edilmektedir.¹⁰⁵ Muir'e göre o da, Peygamber damadını ve Abbasîlerin atalarını methetme eğiliminde olan akıma teslim olmuştur. Fakat onun şahsiyetinin dönemin tarihçilerinden üstün olmasa bile onlarınki ile eşit olduğundan şüphelenmeye sebep olacak bir dayanak yoktur.¹⁰⁶

3.4. İbn Sa'd

İbn Sa'd'ı, çalışmasının çeşitli yerlerinde "Vakıdî'nin kâtipi" ismiyle zikreden Muir, onun hakkında İbn Hallikân'dan şöyle bir alıntı yapmaktadır: "İbn Sa'd, kabiliyetli, değerli ve itibarlı biriydi. Bir kâtip sıfatıyla Vakıdî ile bir müddet yaşamıştır ve bu sebeple Vakıdî'nin kâtipi olarak bilinir. Sahabe ve tabiûnun farklı sınıfları (Tabakât) hakkında muhteşem bir çalışma oluşturmuştur."¹⁰⁷ İbn Sa'd, bahsedilen Tabakât'ında hocası Vakıdî'nin araştırmaları ile kendi çalışmasının meyvelerini bir araya getirmiş olarak kabul edilir. Bu eser, konuya ve kronolojik sıraya göre oluşturulan bölümlerde yer alan hadislerden oluşmaktadır.¹⁰⁸

Muir, Sprenger'in İbn Sa'd hakkında söylediği şu sözleri abartılı bulduğunu belirtir: "Onun eserinde hakikati kurban etmeye veya uydurmaya dair bir iz mevcut değildir. O, çok az mucize ihtiva etmektedir ki, bunların da izahı zor değildir." Hâlbuki Muir'e göre onun eserinde İbn Hişâm'daki kadar çok mucize bulunmaktadır.¹⁰⁹

3.5. Taberî

Taberî, tefsir hadis, hukuk/içtihat, tarih gibi birçok alanda yüksek bir otorite olarak kabul edilir. Farklı konularda birçok kaliteli çalışma meydana getirmiş olması, onun geniş ilmi ve büyük kabiliyetinin bir delilidir. Taberî, sadece Hz. Muhammed'in hayatını değil, genel bir İslam Tarihi yazmıştır. Muir, Hz. Muhammed'in hayatını içeren cildin, Sprenger tarafından bulunduğunu belirtir.¹¹⁰ Taberî'nin üçte ikisinin İbn İshâk ve Vakıdî'den alınan rivayetlerden oluştuğunu söyleyen Muir, kalan kısmının da otoriter biyografi özelliği taşımayan kaynak-

¹⁰³ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xcvi.

¹⁰⁴ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xcvi.

¹⁰⁵ Aslında hadisçiler Vakıdî'yi eleştirseler de kendisini hiçbir zaman Şîilikle itham etmemişlerdir. Ancak bazı Şîi müelliflerin, onu Şîi kabul ettikleri görülmektedir. (Fayda, Mustafa, "Vakıdî", *DIA*, Ankara 2012, XLII, 473).

¹⁰⁶ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xcix.

¹⁰⁷ Muir *The Life of Mahomet*, I, xcvi.

¹⁰⁸ Muir, *The Life of Mahomet*, I, xcix.

¹⁰⁹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, c.

¹¹⁰ Muir, *The Life of Mahomet*, I, ci.

lardan alındığını belirtir. Bu sebeple Taberî'nin eserinin siyer ve tarih bakımından değeri, yeni bilgiler ihtiva etmesinden çok, İbn İshâk ve Vakıdî'nin eserlerinde bulunan rivayetleri tamamlayıcı ve tasdik edici olmasıdır.¹¹¹

Otorite olarak gördüğü siyer ve meğâzi müelliflerini bu şekilde değerlendirdikten sonra Muir, şu beyanda bulunur: "Muhammed hakkında araştırma yapan adil bir tarihçi, ana kaynak olarak kendisini İbn Hişâm, Vakıdî ve kâtabi ile Taberî'nin eserleriyle sınırlandırmalıdır. Aynı zamanda Buhârî, Müslim ve Tirmizî gibi hadisçilerin eserlerinde, konusuna yardımcı olacak hadislerden de yararlanmalıdır. Fakat hiçbir tarihi değeri olmayan malumatı ihtiva eden, muahhar müellifleri delil olarak kabul etmeyecektir."¹¹² Muir'e göre, Abbasilerin tahta çıkmasından önce oluşturulmuş herhangi bir tarih veya hadis derlemesinin yokluğunda, yukarıda belirtilmiş kaynaklar, Peygamber'in hayatı hakkında ulaşabileceğimiz en güvenilir bilgileri bize sunmaktadırlar. Onlar, övgüye değer bir çabayla, konularına ışık tutacak bütün hadisleri araştırmışlardır. H. İI. yüzyıldaki bu büyük araştırmalarda, herhangi bir güvenilir hadisin derleyicilerin gözünden kaçmış olduğu düşünülemez. Sonraki müelliflerin eklemiş oldukları haberler, sahte hadisler ve değersiz hikâyelerden oluşmaktadır. Bahsettiğimiz müellifler, sonraki müelliflere göre, rivayetlerin sahilliğine karar verme konusunda daha avantajlıdırlar. Çünkü onlar, kaynağa zaman bakımından daha yakındır.¹¹³

Sonuç

Muir, diğer oryantalistler gibi, Kur'ân'ın kaynağının Allah değil de Hz. Peygamber olduğunu düşünmekte, onun Hz. Peygamber'in düşünce ve kanaatleri ile oluşturulmuş bir kitap olduğuna inanmaktadır. Fakat yine de Kur'ân'ın orijinalliğinden hiçbir şey yitirmeden günümüze kadar geldiğini de kabul etmektedir. Bu sebeple Kur'ân, bir siyer kaynağı olarak düşünüldüğünde, başvurulabilecek en sahil kitap olarak karşımıza çıkmaktadır.

H. İI. yüzyıldaki Hz. Peygamber'in biyografisinin ana malzemesini oluşturan bir diğer kaynak da hadislerdir. Muir'in ifadesine göre, Hz. Peygamber'den sonra büyük bir hızla yayılmaya başlayan hadisler, Tabiün döneminden itibaren sahilliğini kaybetmeye başlamıştır. O, hadislerin kaynak olarak kullanılması hususunda, büyük problemler bulunduğunu savunmaktadır. Sadece sened tenkidine dayalı bir eleme sistemi uygulanmış olması, metin tenkidine hiç gidilmemesi gibi hususlar bu problemlerin başında gelir. Lakin Muir'in yapmış olduğu bu genellemeler, gerçeği yansıtmamaktadır. Hadisçiler ve tarihçiler, tıpkı Muir'in yapmış olduğu gibi, bazı prensipler üzere eserlerini inşa etmişlerdir. Elbette ki içerisinde bol miktarda uydurma rivayet barındıran kitaplar da mevcuttur. Lakin bu husus, Müslümanlar tarafından yazılmış olan eserlerin tamamına genellenebilecek boyutta değildir. Muir'in kendisi tarafından da itiraf edildiği üzere, hadis kitapları, önemli miktarda gerçek bilgiyi ihtiva eder ve Hz. Peygamber'in hayatı konusunda kaynak olarak dikkate alınmalıdır.

¹¹¹ Muir, *The Life of Mahomet*, I, cii-ciii.

¹¹² Muir, *The Life of Mahomet*, I, ciii.

¹¹³ Muir, *The Life of Mahomet*, I, civ.

Muir'in, Hz. Muhammed'in biyografisine dair yazmış olduğu eserinde kullandığı siyer kaynakları, esasta İbn İshâk, İbn Hişâm, Vâkidî, İbn Sa'd ve Taberî'nin eserleridir. Ona göre, İslam Peygamberinin hayatı hakkında yazmak isteyen araştırmacılar, bu kaynaklarla yetinebilirler. Çünkü sonraki tarihçilerin eserleri, sahte rivayetler ve uydurma hikâyelerle doludur ve bu sebeple dikkate değer bir tarihi kıymetleri yoktur. Belirtmek gerekir ki; uydurma rivayetlerin, sonraki dönemlerde yazılan eserlerde daha fazla yer buldukları gerçeğini kabul etmemize rağmen, bu eserlerin tarihi değerlerinin olmadığını söylemek zordur.

Kaynaklar

- » Birşik, Abdülhamit, "Kur'ân: Tarifi ve İsimleri, Tarihi, Tertibi", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 383-388.
- » Cerrahoğlu, İsmail, "Garânîk", *DİA*, Ankara 1996, XIII, 361-366.
- » Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014.
- » Fayda, Mustafa, "Vakıdî", *DİA*, Ankara 2012, XLII, 471-475.
- » Hatiboğlu, İbrahim, "İsrailiyât", *DİA*, Ankara 2001, XXIII, 195-199.
- » İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es- Sîretü'n- Nebeviyye*, thk: Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî- Abdü'l-Hafız Şilbî, I-IV, Mısır, 1955.
- » İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Haşimî, *Kitâbü't-Tabakâti'l- Kebîr*, thk: Dr. Ali Muhammed Ömer, Kahire, 2001.
- » Kandemir, M. Yaşar, "Hadis: Tarihçe", *DİA*, Ankara 1997, XV, 27-38.
- » Küçük, Raşit, "İsnad", *DİA*, Ankara 2001, XXIII, 154-159.
- » Muir, William, *The Life of Mahomet*, I-IV, Smith ElderandCo, London, 1861.
- » ———, *The Coran: Its Composition And Teaching*, PottYoungandCo, London, 1878.
- » Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccac el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, I-V, 2.bsm, Mısır, 1955.
- » Sarıçam, İbrahim – Özdemir, Mehmet - Erşahin, Seyfettin, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2011.
- » Şeşen, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İsar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.
- » Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevra, *es-Sünen*, thk. Abdülvehhâb Abdullatîf, I-V, Kâhire, 1964.
- » Vakidî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Meğâzi*, thk. Dr. Marsden Jones, I-III, Beyrut, 1404/1984.
- » Woodhead, Christine, "Muir, Sir William", *DİA*, Ankara 2006, XXXI, 94.

BİZE GELENLER

Arş.Gör. Hatice Uluşık
Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

OSMANLI BELGELERİNDE KIBRIS MERYEM ANA KİKKO MANASTIRI, MERYEM ANA KİKKO MANASTIRI'NA AİT OSMANLI (1730-1861) VESİKALARI VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Yazar : Prof. Dr. Mehmet ŞEKER
Yayınevi : Yakın Doğu Üniversitesi
Basım Yeri ve Yılı : Lefkoşa/2015
ISBN : 978-605-63846-5-3
Boyut ve sayfa : 16,5X23,5, 223

Osmanlı Devleti altı asrı aşkın bir sürede farklı etnik ve dini gruplarla birada yaşamayı başarmış ve uzun süren bu hakimiyetini tebaasına göstermiş olduğu adalet ve hoşgörü sayesinde temin etmiş büyük bir imparatorluktur.

Bu eser de, Osmanlı Devleti'nin, farklı dine mensup olan vatandaşlarına karşı gösterdiği zimmî politikasına ve izlediği hoşgörü siyasetine dair somut vesikalar taşıması açısından önemli bir kaynaktır. Zira bu vesikalara, kitapta aslı metinleriyle birlikte geniş yer verilmiştir.

Kitap giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Kıbrıs'ın Osmanlılar tarafından fethi, adanın iskana açılması, imarı ve Osmanlı Döneminde Kıbrıs'ta yaşayan insanların dini inançları hakkında bilgi verilir.

Birinci bölümde Meryem Ana Kikko Manastırı'nın tarihçesi, manastırla ilgili mevcut olan belgelerin muhtevası, özetleri, gayrimüslim halka hoşgörülü yaklaşılmasına ilişkin örnekler ve bunu temin altına almak adına açılan mahkemele-

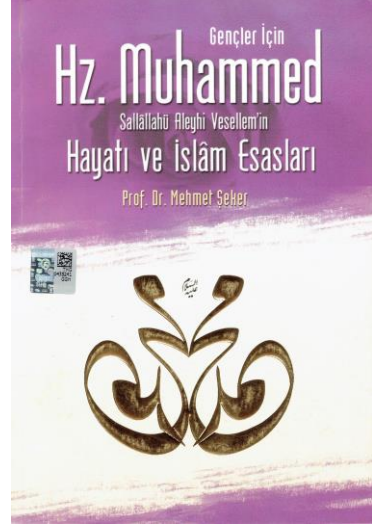


rin Dîvân-ı Hûmâyûn'da görülmesine dair bilgiler yer almaktadır.

İkinci bölümde ise Meyem Ana Kikko Manastırı'na ait vesikaların transkripsiyonlu metinleri bulunmaktadır. Kitabın son kısmına manastır resimleri ve vesikaların Osmanlı harfleri ile yazılmış olan aslî metinleri eklenmiştir.

GENÇLER İÇİN HZ. MUHAMMED SALLALAHÜ ALEYHİ VE SELLEMİN HAYATI VE İSLÂM ESASLARI

Yazar : Prof. Dr. Mehmet Şeker
Yayınevi : Damla
Web : www.damlayayinevi.com.tr
e posta : damla@damlayayinevi.com.tr
Basım Yeri ve Yılı : İstanbul/2017
ISBN : 978-975-381-970-1
Boyut ve sayfa : 13,5X19,5, 302



İslam dininin Peygamberi olan Hz. Peygamber'in hayatını bilmek, onun hayatını kendimize rehber edinmek ve İslam hakkında temel düzeyde de olsa bilgiye sahip olmak her müslüman için elzem bir durumdur.

Tanıtımını yapacağımız bu kitap da bil-hassa gençler için İslam'ın ana prensiplerini öğretmek ve Hz. Peygamber'in hayatını anlatmak açısından temel bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Eser, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm kendi içinde iki ana başlık altında incelenir. Bunlardan ilk başlık altında Hz. Peygamber'den önce Arap yarımadasında mevcut olan dini inançlar, Hz. Peygamber'in doğumu, çocukluk ve gençlik yılları, ikinci başlık altında ise Hz. Peygamber'in Mekke'de süren risâlet dönemi ele alınmaktadır.

İkinci bölüm ise hicret ile başlayarak, Medine dönemini ele almakta, Hz. Peygamber'in irtihaliyle sona ermektedir. Bu bölüm altında Hz. Peygamber'in Medine'de müslüman ve gayrimüslimlere uyguladığı politika, yaptığı savaşlar, anlaşmalar ve davet mektupları yer almaktadır.

Üçüncü bölümde ise, kitabın da adında yer aldığı gibi, Hz. Peygamber'in genç sahabilerinin hakkında özet bilgi ve Hz. Peygamber'in onlarla münasebetleri konu edilirken kitap İslam Esasları ve Hz. Peygamber'in anneleri hakkında verilen biyografik bilgi ile sona ermektedir.

İSTEM DERGİSİ TEMSİLCİLİKLERİ

Adana	Çukurova Üniversitesi	Nuran ÖZTÜRK
Adapazarı	Sakarya Üniversitesi	Saim YILMAZ
Aksaray	Aksaray Üniversitesi	Ali KUŞÇALI
Ankara	Ankara Üniversitesi	F. Merve ÇETİNEL
	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	Mustafa ÖZKAN
Bingöl	Bingöl Üniversitesi	Bedrettin BASUĞUY
Bursa	Uludağ Üniversitesi	Ali İhsan KARATAŞ
Çanakkale	Onsekiz Mart Üniversitesi	Fatih OĞUZAY
Çankırı	Çankırı Üniversitesi	Fatih GÜZEL
Çorum	Hitit Üniversitesi	H.Ahmet SEZİKLİ
Diyarbakır	Dicle Üniversitesi	Oktay BOZAN
Denizli	Pamukkale Üniversitesi	Mithat ESER
Elazığ	Fırat Üniversitesi	Sıddık ÜNALAN
Erzincan	Erzincan Üniversitesi	Nizamettin PARLAK
Erzurum	Atatürk Üniversitesi	Fatih DUMAN
Isparta	Süleyman Demirel Üniversitesi	Belkis ÖZSOY
İstanbul	Marmara Üniversitesi	Harun YILMAZ
	İstanbul Üniversitesi	Hüseyin KARAKAYA
İzmir	Dokuz Eylül Üniversitesi	Huzeyfe ALKAN
	Katip Çelebi Üniversitesi	Ahmet GEDİK
Kahramanmaraş	Sütçü İmam Üniversitesi	Feyza Betül KÖSE
Karaman	Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi	Mesut CAN
Kastamonu	Kastamonu Üniversitesi	Ahmet GEDİK
Kayseri	Erciyes Üniversitesi	Funda DEMİRTAŞ
Kırıkkale	Kırıkkale Üniversitesi	İlyas UÇAR
Malatya	İnönü Üniversitesi	Cahit KÜLEKÇİ
Mardin	Artuklu Üniversitesi	Mehmet AKBAŞ
Osmaniye	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi	Abdullah POŞ
Rize	Rize Üniversitesi	İhsan ARSLAN
Samsun	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Metin YILMAZ
Sivas	Cumhuriyet Üniversitesi	Yusuf YILDIRIM
Şanlıurfa	Harran Üniversitesi	Ömer SABUNCU
Trabzon	Karadeniz Teknik Üniversitesi	Murat SULA
Van	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	Mehmet Salih ARI
Yalova	Yalova Üniversitesi	Mahmut KELPETİN