



ACADEMIC
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

APJIR

Academic Platform

Journal of Islamic Research

Memlükler Dönemi
İlim Kültür ve Sanat Hayatı-II

Volume: 3

Issue : 3

Year : 2019

Editor in Chief

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER, Health Sciences University, Turkey
hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Editors

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER, Health Sciences University, Turkey
hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Assoc. Prof. Dr. Harun SAVUT, Zonguldak Bulent Ecevit University, Turkey
harun.savut@beun.edu.tr

Secretary

Assist. Oğuz BOZOĞLU, Karabük University, Turkey
oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Assist. Şevket Enes SAMANCIOĞLU, Karabük University, Turkey
s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Assist. Ramazan YILMAZ, Karabük University, Turkey
ramazanyilmaz@karabuk.edu.tr

Members of Advisory Board

Prof. Dr. Orhan Çeker, Necmettin Erbakan University, Turkey

Prof. Dr. Celal Türer, Ankara University, Turkey

Prof. Marwan M. Obeidat, Hashamite University, Jordan

Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University Malaysia, Malaysia

Prof. Dr. Mohammad Ahmad Alkateeb, The University of Jordan, Jordan

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya İstanbul University, Turkey

Prof. Dr. Kadir Özköse Cumhuriyet University, Turkey

Prof Dr. Ahmet Ögke Akdeniz University, Turkey



Contact



info@apjir.com
http://apjir.com/

Contents

From The Medieval Crusader' Counties To The Present Syrian Cantons: An Evaluation (Research Paper)	322-331
The Approach Of The Mamluk Interpreter Kurtubî To The Concept Of Creation And Race (In The Context Of Surah An-Nisa 1. And Surah Rûm 22) (Research Paper)	332-343
“The view of Mamluk interpreter Husin to the origin of the languages in the “Lübâbü't- Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl” (In the context of 22nd verse of Surah Rum)” (Research Paper)	344-349
Bedreddin Zerkeshî (794/1391): As A Procedural Scholar (Research Paper)	350-364
Understanding The Reasons Why Humanbeings Do Evil Acording To Quran In The Context Of The Concept “Ğill” (Research Paper)	365-377
Abu Hayyân And His Commentary On Al-Bahru'l-Muhît (II) (Research Paper)	378-388
As a translator of Prophet's Biography, Baki (d. 1008/1600) (Within the framework of his work named “Maâlimu'l-yakîn”) (Research Paper)	389-403
The Synthesis of Love and Sin in the Thought of Ibn 'Ajîba (Research Paper)	404-417
Mudarris Assignments According to Qadiasker Mustafa Rasih's Rooznamche (1081-1083 / 1670-1672) (Research Paper)	418-427
Âlûsî'nin Ğarâibu'l-İğtirâb Adlı Eseri (Sorular ve Cevaplar Bölümü) (Translation)	428-440
Waqfs of Awlâd al-Nâs in Aleppo in the Late Mamlûk Period as Reflected in a Family Archive (Translation)	441-461
Şehr-i Haleb'in İlim Sahipliği (Book review)	462-464
Kur'an'ın Ruhü Sünnet (Book review)	465-467

İçindekiler

Ortaçağ Haçlı Kontluklarından Günümüz Suriye Kantonlarına: Bir Değerlendirme (Araştırma makalesi)	322-331
Memlük Müfessiri Kurtubî'nin Yaratılış ve Irk Kavramına Yaklaşımı (Nisâ Sûresi 1. Ve Rûm Sûresi 22. Âyet Bağlamında) (Araştırma makalesi)	332-343
Memluk Müfessiri Hâzin'in "Lübâbü't-Te'vîl Fî Me'âni't-Tenzîl" İnde Dillerin Menşesine Bakışı (Rûm Sûresi 22. Âyet Bağlamında) (Araştırma makalesi)	344-349
Bir Usûl Âlimi Olarak Bedreddin Zerkeşî (794/1391) (Araştırma makalesi)	350-364
Kur'an'a Göre "Ğıll" Kavramı Bağlamında İnsanın Kötülük Yapma Sebeplerini Anlamak (Araştırma makalesi)	365-377
Ebû Hayyân ve El-Bahru'l-Muhît Adlı Tefsîri (II) (Araştırma makalesi)	378-388
Siyer Mütercimi Olarak Büyük Şair Bâkî (ö. 1008/1600) (Meâlimü'l-yakîn" İsimli Eseri Çerçevesinde) (Araştırma makalesi)	389-403
The Synthesis of Love and Sin in the Thought of Ibn 'Ajîba (Araştırma makalesi)	404-417
Kadıasker Mustafa Rasih Efendi Rûznâmçesine Göre Müderris Atamaları (1081-1083 / 1670-1672) (Araştırma makalesi)	418-427
Âlûsî'nin Ğarâibu'l-İğtirâb Adlı Eseri (Sorular ve Cevaplar Bölümü) (Çeviri makale)	428-440
Bir Aile Arşivine Yansımasıyla Geç Memlük Dönemi Halep'inde Evlâdü'n-Nâs Vakıfları (Çeviri makale)	441-461
Şehr-i Haleb'in İlim Sahipliği (Kitap kritiği)	462-464
Kur'an'ın Ruhu Sünnet (Kitap kritiği)	465-467



Ortaçağ Haçlı Kontluklarından Günümüz Suriye Kantonlarına: Bir Değerlendirme*

Adnan Kara

Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara, Türkiye

akara@ybu.edu.tr

adnannkara@gmail.com

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 02.11.2019

Kabul Tarihi: 21.11.2019

Öz

1095 yılında Fransa'nın Clermont kasabasında toplanan Hristiyan Genel Konsili'nde Papa II. Urbanus (1088-1099)'un çağrısıyla başlatıldığı kabul edilen I. Haçlı seferinin akabinde Urfa (Odesa) Kontluğu, Trablus Kontluğu, Antakya Kontluğu (Prinkepslik) ve Kudüs Krallığı kurulmuştur. Bundan yaklaşık dokuz yüzyıl sonra Suriye'nin kuzeyinde görünüşte Sosyalist bir örgüt tarafından Afrin Kantonu, Kobani Kantonu ve Cezire Kantonu adıyla benzer bir terör yapılanması oluşturulmuştur. Bu iki sözde devletçiklerin benzeşen yönleri bu çalışmada analiz edilecektir. Askerî, siyasî ve ekonomik faaliyetleri bakımından Hristiyan kontluklar ile kantonal yapılanmaların bölge halkı açısından sonuçları irdelenmeye çalışılacaktır.

Bu çalışmada; yaklaşık dokuz asır önce coğrafya dışından gelen bazı bileşenlerin içerdeki etnik ya da diğer grupların da desteğiyle oluşturdukları kontlukların Latin Krallığı'na dönüşmesi sonucunda bölge halkına verdiği zararın değerlendirilmesi ile birlikte tehdidin boyutunun ortaya konulması amaçlanmıştır. Bunun yanında aynı amaca hizmet ettiğini düşündüğümüz; kantonal oluşumlar ile başlayan günümüzdeki sürecin hangi güçler tarafından planlandığı, bölge insanını nereye sürükleyeceği ve kantonların birleştirilerek Latin Krallığı benzeri bir yapılanmaya dönüştürülmesi analiz edilecektir. Bu kurgunun arkasındaki asıl güçler ile Haçlı kontluklarını destekleyen ve besleyen güç odaklarının aslında aynı merkeze bağlı oldukları bir tespit olarak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Yukarıda bahsedilen kontluklar ile kantonların oluşturulduğu ve yenilerinin oluşturulmaya çalışıldığı Suriye'nin kuzey bölgesi; etnik yapıların çeşitliliği yanında çok hukuklu, çok mezhepli ve çok kültürlü bir coğrafya olarak bilinen Ortadoğu'nun en kozmopolit yerlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Gerek on asır önce gerekse günümüzde bölge halkı açısından bu sosyo-kültürel yapının pozitif etkileşim ve zenginlik getirdiği düşünülse de pratikte sonuçlarına bakıldığında yüzyıllar sürecekt tartışmaların, sürtüşmelerin ve savaşların nedeni olarak da gösterilebilir. Zira geçmişte yaşanan sıkıntılar ve karşılaşılan problemler, bugün bile bölge halkı için -dinî, mezhebî, siyasî, kültürel, etnik, sosyal ve ekonomik- ciddi sorunların temel nedenlerinden biri olarak karşımızda durmaktadır. Şayet bölge halkının makûs kaderinin değiştirilmesi, barış, huzur ve güven ortamının sağlanması hususlarında; insan onuru, yaşama hakkı, inanç hürriyeti ve özgürlükler gibi evrensel değerler önceliğinde bir çalışma ve onarma faaliyeti yapılmadığı takdirde sorunların asla çözülemeyeceği gerçeğinin de göz ardı edilmemesi gerektiği belirtilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Kontluk, Kanton, Haçlılar, Latin Krallığı, Terör

From The Medieval Crusader' Counties To The Present Syrian Cantons: An Evaluation

Adnan Kara

Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies Ankara, Türkiye

akara@ybu.edu.tr

adnannkara@gmail.com

Research Article

Arrival Date: 02.11.2019

Acceptance Date: 21.11.2019

Abstract

Following the First Crusade, which was initiated by the call of Papa II Urbanus (1088-1099) in The General Council of The Christian gathered in the town of Clermont in France in 1095 were established Urfa (Odessa) County, Tripoli County, Antakya County and the Kingdom of Jerusalem. About 900 years later, a similar terrorist organization was established by a socialist organization in the north of Syria, the name of the Afrin

* Bu makale, Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresinde sunulan ve Aralık 2018'de Bildiriler kitabında yayınlanan "Ortadoğu'nun Değişmeyen Kaderi: Haçlı Kontluklarından Kantonlara" adlı makalenin içeriğinden de yararlanılarak hazırlanmış bir araştırmadır.

Canton, Kobani Canton and Cezire Canton. The similarities of these two so-called States will be analyzed in this study. In terms of military, political and economic activities, Christian counties and cantonal structures will be tried to be analyzed in terms of the people of the region.

In this study; it was aimed at putting the threat dimension together with the evaluation of the harm caused to the people of the region by the transformation of some of the constituents coming from outside the geography into the Latin Kingdom about nine centuries ago with the support of the ethnic groups or other groups inside it. Besides, we think it serves the same purpose; the current process of the present-day, which begins with cantonal formations, will focus on where the people of the region will be dragged and how and by which forces will be transformed into a structure similar to the Latin Kingdom. It is understood that the main forces behind this fiction and the power foci that support and feed the Crusades are actually connected to the same center.

The Syrian territory in which the above-mentioned counties and the cantons were built and new ones have been tried; it can be regarded as one of the most cosmopolitan places in the Middle East, known as a very legal, multi-sectarian and multicultural geography, as well as a diversity of ethnic structures. Whether ten centuries ago or today, although it is thought that this socio-cultural structure has brought positive interaction and wealth for the people of the region, the practical consequences of this situation can also be cited as the cause of centuries-long discussions, conflicts and wars. As a matter of fact, the problems experienced in the past and the problems encountered, even today, we are faced with one of the main causes of serious problems -religious, sectarian, political, cultural, ethnic, social and economic- for the people of the region. About changing the bad luck of the people of the region and peace and creation of peace, tranquility and trust; it should be noted that the fact that problems can never be solved should not be ignored unless a work and repair activity is carried out prioritizing universal values such as human dignity, right to life, freedom of belief and freedoms.

Keywords: County, Cantons, Crusaders, Latin Kingdom, Terror

1. GİRİŞ

Bu çalışmada Haçlı kontlukları ile kantonlar arasındaki örtüşmeye vurgu yapılarak, bölge halkı üzerindeki etkilerinin ve sebep olduğu sonuçların değerlendirilmesi yapılacaktır. Günümüzde etnik temele dayanan Leninist-Marksist çizgideki ideolojik bir grubun ön ayak olduğu ve Abdullah Öcalan'ın İsviçre modelinin örnek alınarak oluşturulmasını yandaşlarına telkin ettiği kantonal yapılanmanın, aslında Haçlı kontluklarını modelledikleri varsayımından hareketle stratejik olarak bir etkilenmenin olduğuna yönelik çıkarımda bulunmaktadır. Bu bağlamda, çalışmada öncelikle Haçlı kontlukları ve kantonların karakteristik özelliklerine kısaca değinilecektir. Daha sonra ise yaklaşık dokuz yüzyıl arayla bölgede konumlanan ya da kalıcı olarak konumlanmak isteyen bu iki girişimin benzeşen ve ayrışan yönleri üzerinden, Latin Krallığı'nın kantonal yapılanma için bir emsal teşkil edip edemeyeceğine ilişkin karşılaştırmalı bir analizde bulunulacaktır.

İslâm dünyasında Haçlı Seferleri öncesi aynı anda üç ayrı halife bulunduğu bilinmektedir. Bunlar; Endülüs'te Emevî halifesi, Mısır'da Fâtımî halifesi ve Bağdât'ta Abbâsî halifesidir. İslâm dünyasının parçalanmış yapısından yararlanan Hıristiyan Batı, bunu fırsata dönüştürmek için önce 1031 yılından itibaren Endülüs'ten başlayarak Müslümanlar üzerine hücum etmiş ve kıyımlarını sürdürmüştür. Aynı yıllarda İslâm toplumlarını bu dağınık yapıdan kurtarmak ve parçalı yapıyı bütünleştirmek için çalışan Büyük Selçuklu sultanlarının gayretleri de neticede hedefine ulaşamadı. Nitekim Sultân Melikşâh (1072-1092)'in ölümüyle başlayan taht kavgaları

sonucunda Büyük Selçuklu Devleti'nin inhitatı akabinde Endülüs'teki bahsi geçen tedhişi bir kazanım olarak görenler ve burada edindikleri tecrübeyle heyecanlananlar, Haçlı Seferlerini dinî bir hüviyete büründürerek Clermont'tan başlatmışlardır.

1095 yılında Fransa'nın Clermont kasabasında toplanan Hıristiyan Genel Konsili'nde Papa II. Urbanus (1088-1099)'un çağrısıyla başlatıldığı kabul edilen I. Haçlı Seferi'nin akabinde Urfa (Odesa/Edessa) Kontluğu, Antakya Kontluğu (Prinkepsliği), Trablus Kontluğu ve Kudüs Krallığı kurulmuştur. Bundan yaklaşık dokuz yüzyıl sonra Suriye'nin kuzeyinde zahirde Marksist-Leninist bir örgüt tarafından Afrin Kantonu, Kobani Kantonu ve Cezire Kantonu adıyla benzer bir terör yapılanmasına gidilmiştir. Referansları farklı ancak aynı amaca hizmet ettiği düşünülen bu iki sözde model devletçiklerin benzeşen yönleri bu çalışmada analiz edilecektir. Askerî, siyasî ve ekonomik faaliyetleri bakımından Hıristiyan kontluklar ile kantonal yapılanmaların bölge halkı açısından sonuçları irdelenmeye çalışılacaktır.

2.SURİYE BÖLGESİ: ETNİK, SOSYAL, KÜLTÜREL VE DİNİ YAPI

Yukarıda bahsi geçen farklı zaman dilimlerinde kurulan kontluklar ile benzer bir amaca hizmet ettiği anlaşılan kantonların oluşturulduğu ya da oluşturulmaya çalışıldığı Suriye'nin kuzey bölgesi; Arap, Türkmen ve Kürt gibi etnik temele dayalı çeşitliliği bünyesinde barındırmaktadır. Bahsi geçen topraklar, bir taraftan İslâmiyet, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi çok dinli ve hukuklu; diğer taraftan Sünnî, Şiî, Alevî, Süryanî, Dürzî, Ezidî ve Marunî gibi çok mezhepli ve çok kültürlü bir coğrafya olarak kendini gösteren Ortadoğu'nun en kozmopolit yerlerinden bir bölge olarak değerlendirilebilir.

Mevcut sosyo-kültürel-dinî yapının, gerek on asır öncesi için gerekse günümüzde bölge halkı için pozitif etkileşim ve zenginlik getirdiği düşünülse de; pratikte sonuçlarına bakıldığında yüzyıllar sürecektartışmaların, sürtüşmelerin ve savaşların nedeni olarak da gösterilebilir. Nitekim geçmişte yaşanan sıkıntılar ve karşılaşılan problemler, bugün bile bölge halkı için -dinî, mezhebî, siyasî, kültürel, etnik, sosyal ve ekonomik- ciddi sorunların temel nedenlerinden biri olarak karşımızda durmaktadır. Bölge halkının makûs kaderinin değiştirilmesi, barış, huzur ve güven ortamının sağlanması hususlarında; insan onuru, yaşama hakkı, inanç hürriyeti ve özgürlükler gibi evrensel değerler önceliğinde bir çalışma ve onarma yapılmadığı takdirde de sorunların asla çözülemeyeceği gerçeğinin de göz ardı edilmemesi gerektiği belirtilmelidir. Burada bahsedilen problemlerin pek çok nedeni olmakla birlikte tarihsel temel nedenlerinin ortaya konulması ve irdelenmesinin önemli olduğu düşünülmektedir. Az önce zikredilen çeşitliliğe bir de Avrupa'nın farklı bölgelerinden gelen Haçlı ordularının yarattığı travma ile halk için bir tehdit olduğu anlaşılan yapay devletçikleri de eklediğimizde durumun daha vahim bir hal alacağı aşikardır. Nitekim öyle de olmuştu. Bir taraftan kendi problemleriyle boğuşan bölge halkı, diğer taraftan uzak diyarlardan gelen yabancı unsurların; krallar, şövalyeler, diğer silahlı gruplar ve sivillerden oluşan yüz binlerin akınına uğramıştı. I. Haçlı Seferine katılan bu grubun, Suriye bölgesine yaklaşık bir yılda ulaşabildiği ve Anadolu topraklarında I. Kılıçarslan tarafından kıyıma uğratılarak küçültüldüğü bilinmektedir. Hayatta kalmayı başarabilen bu topluluğun içindeki bazı silahlı grupların en dikkat çeken faaliyetlerinden biri de şimdi üzerinde durulacak olan kontluk, prinkepslik ve krallık adıyla kurdukları devletçiklerdir.

3.HAÇLI KONTLUKLARI VE KANTONLAR

3.1.Haçlı Kontluklarının Genel Karakteristiği

Dünya tarihinin en önemli olaylarından biri olarak kabul edilen ve Avrupa, Bizans ve İslâm dünyasını uzun yıllar meşgul eden Haçlı Seferleri, 1096 yılında başlayarak devam ettirilmiş ve yaklaşık 200 yıllık bir döneme damgasını vurmuş tarihin ender vakalarından biridir. Üzerinde pek çok eserin kaleme alındığı, kronikler ve hatıratların yazıldığı bu seferlerin dokuzu hakkında birçok malumatı kaynaklarda bulmak mümkündür. I. Haçlı Seferi sırasında Urfa Kontluğu, Antakya Prinkepsliği ve Kudüs Krallığı'nın kurulduğu, daha sonra ise Trablus Kontluğu'nun

kurulduğu bilinmektedir. Yine üçüncü sefer esnasında Kıbrıs'ta ve dördüncü sefer sonunda İstanbul'da Latin devletleri kurulduğu da bir vakiadır. Burada yalnızca Suriye bölgesinde kurulan ve ömrü 45-100 yıl arasında değişen devletçiklerden Urfa, Antakya ve Trablus kontlukları ile Kudüs Krallığı hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

3.1.1.Urfa Haçlı Kontluğu

1098-1146 yılları arasında Urfa'da kurulmuş ilk Haçlı kontluğudur. Anadolu'yu bir baştan bir başa geçerek bölgeye yaklaşan Haçlı ordusundan Maraş'ta ayrılarak askerleriyle birlikte Telbâşir'e geçen Baudouin de Boulogne, Ermeni Hristiyanlarından bir heyetin daveti üzerine Urfa'ya geldiği bilinmektedir. Urfa'nın hâkimi olan Ermeni Kral Thoros, Selçuklulara karşı Haçlılarlaisbirliği yapmak üzere Baudouin ile bir antlaşma yapmış ve Baudouin'i veliht ilan etmiştir. Ancak Thoros'un muhalifleri tarafından 9 Mart 1098'de suikast sonucu öldürülmesinden hemen sonra Baudouin, 10 Mart 1098'de isyancıların da desteğiyle şehrin yönetimini ele alarak hâkimiyetini sağlamış oldu. Bu suikast planında onun dahli var mıydı yok muydu ayrı bir araştırma konusudur. Ancak bölge dışından gelen bir şövalyenin kısa bir sürede gelişen olayları lehine çevirerek bunu fırsata dönüştürmesi ya da Urfa Kontu olarak kendini kabul ettirmesi ilginçtir. 1144'te Selçuklu Musul hâkimi Atabeg İmâdüddîn Zengî'nin yoğun çabaları neticesinde Urfa fethedilmiştir. Bu fetih, bölgede Haçlıların gerçekleştirmek istediği Latin Krallığı için sonun başlangıcı olmuştur.

3.1.2.Antakya Haçlı Kontluğu (Antakya Prinkepsliği)

I. Haçlı Seferi esnasında İznik ve Eskişehir güzergâhından Anadolu'yu geçmeyi başaran Haçlı orduları Ekim 1097'de bir başka Şövalye Bohémond'un komutasında Antakya'yı kuşattı. Büyük ve sağlam surlara sahip Antakya yaklaşık sekiz ay kuşatma altında tutuldu. Ne var ki şehir daha fazla dayanamayarak; kale burçlarından birini korumakla görevli Ermeni asıllı Firûz'un da Bohémond ile yaptığı iş birliği neticesinde, Haziran 1098'de düştü ve özellikle Müslümanlar olmak üzere büyük bir katliama maruz kaldı. Ancak dört gün sonra yardıma gelen Musul atabeyi Kırboğa'nın çabası da fayda vermedi. Nihayet Bohémond, kendini Antakya Prensi ilan etti. Antakya'nın ilk prensi I. Bohémond, 1100'de Danişmendliler tarafından esir edildi. Onun yerine geçen Tancred, Tarsus ve Lazkiye'yi Bizanslılardan alarak Antakya Prinkepsliğine bağladı.

3.1.3.Trablus Haçlı Kontluğu

Trablus Haçlı Kontluğu, Birinci Haçlı Seferi'nden sonra Lübnan'ın başlıca şehirlerinden Trablusşam'da 1109 yılında kurulmuş ve 1187'de Antakya Prinkepsliği'ne bağlanıncaya kadar yaklaşık seksen yıl süreyle küçük bir devlet gibi varlığını sürdürmüştür. Ortadoğu'nun siyasî açıdan oldukça hareketli bir döneminde ortaya çıkan bu kontluk, bir taraftan kuzey ve güneydeki Haçlı devletleri ve Bizans İmparatorluğuyla diğer taraftan da bölgedeki Müslüman Türk ve Arap devletleriyle kurduğu ilişkiler bakımından dikkatleri üzerine çekmiştir. Tartus ile Gibelet arasındaki Lübnan kıyısını ve dağlık alanları içine alan bu bölge stratejik konumu itibarıyla Bekaa ovasının gelirlerinden de pay almasına fırsat sunmuştur.

Trablus Haçlı Kontluğu'nun manevi kurucusu Raymond de Saint-Gilles (1102-1105)'dir. Şam sultânı Dukak (1095-1104) ile Trablus kadısı Fâhrü'l-Mülk'ün karşılıklı ihanetleri sonucunda 1102 yılında Raymond tarafından Trablus kuşatılmış ancak 1109 yılında ele geçirilebilmiştir.

3.1.4.Kudüs Haçlı Krallığı

I. Haçlı Seferi'nin amaçları arasında bulunan Kudüs'ün Müslümanların elinden kurtarılması hedefine nihayet 1099'da, Haçlı orduları ile sivil grupların bu şehre girerek Hristiyan, Yahudi ve Müslüman ayırt etmeksizin büyük bir katliam yapmasıyla ulaşılmış oldu. İlk başta Müslümanlarda korku ve şaşkınlığa neden olmakla birlikte, cihad fikrinin yeniden canlanması ve Selâhaddin Eyyûbî (ö.1193)'nin çabalarıyla 4 Temmuz 1187'de yapılan Hittin Savaşı galibiyetinden sonra önce Akka fethedilmiş ardından da 2 Ekim 1187'de Kudüs teslim alınmıştır. Latin Krallığı neticede Akdeniz kenarında küçük bir kıyı şeridine dönüşmüştür ve Memlüklerin Akka'yı 1291'de almasıyla tarihe karışmıştır.

İlk kralı, Aşağı Lorraine Dükü Godfrey de Bouillon olan Kudüs Haçlı Krallığı, Lübnan'dan Sina Yarımadasına kadar; bütün Celile'yi ve Ürdün Irmağı'na kadar olan Yahudiye yaylasını da içine alan Kenan'da kuruldu. Askeri ve finansal destekten yoksun olan bu küçük krallığın, Batı Avrupa krallıklarıyla yakın ilişkileri bilinmektedir.

3.2.Suriye'deki Kantonların Genel Karakteristiği

Ağırlıklı olarak terör faaliyetlerini Türkiye içinde yoğunlaştırmış olan PKK (Partiya Karkerên Kurdistanê/Kürdistan İşçi Partisi) 2003 öncesinde Suriye Kürtleri üzerinde etkisini artırmaya başlamıştı. Türkiye ile Suriye arasındaki ilişkilerin olumlu yönde gelişmesini fırsata dönüştürmek isteyen PKK, Adana Mutabakatı ile birlikte yeni durumu değerlendirmiş ve

Suriye kolu olarak 2003 yılında Demokratik Birlik Partisi'ni (PYD: Partiya Yekîtiya Demokrat) kurmuştur. Her ne kadar bu yılda kurulduğu bilirse de aslında PKK'nın Suriye'deki faaliyetlerinin 1980'lerin ilk yıllarına kadar uzandığı da bilinmektedir. Kamışlı merkez olmak üzere 2011 yılı içinde Afrin, Aynü'l-Arab ve Haseke bölgelerinde etkin bir örgütlenme gerçekleştiren PYD, bu tarihten sonra Kuzey Suriye bölgesinin en etkili aktörlerinden biri haline gelmiştir. Aynı yıl Arap Baharı adıyla başlayan iç karışıklıklarda Esed rejiminin PKK yahut KCK (Koma Civakên Kurdistan/Kürdistan Topluluklar Birliği) örgütüne destek vermesiyle birlikte, bu terör örgütünün ülkenin kuzeyinde PYD adı altında hızla örgütlenmesine ve silahlı militan sayısını artırarak idari yapılar teşkil etmesine zemin hazırlamıştır.

Bu vasatta elde ettiği avantajı meşrulaştırmak ve uluslararası kamuoyunda kabul görmek amacıyla terör örgütü kimliğinden sıyrılma adımlarının atıldığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda 12 Kasım 2013 tarihinde öncelikli olarak üç kanton bölge ilan edilmiştir. Hemen akabinde 30 Ocak 2014'te Cezire, Aynü'l-Arab ve Afrin bölgelerinde özerklik ilan edilerek meclis seçimleri yapılmıştır. Bu bölgeler PYD'nin kontrolünde "toplumsal sözleşme" adı verilen bir çeşit anayasa metni esas alınarak yönetilmeye çaba gösterilmiştir. Yukarıda bahsi geçen bu kantonların yönetiminde kâğıt üzerinde Arap ve Süryaniler varsa da PYD'nin silahlı gücü olan YPG'nin varlığından dolayı PYD'li isimlerin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Kantonlardaki yönetim modeline bakıldığında, "demokratik öz yönetim sistemi" olarak adlandırdıkları ve Salih Müslim'in başkanlığını yürüttüğü TEV-DEM (Demokratik Toplum Hareketi/ Tevgera Civaka Demokratîk)'nin kontrol ettiği bir sistem olduğu anlaşılmaktadır. Ancak uygulandığı varsayılan bu sistemin ne derece demokratik olduğu hususu ise tartışmalı bir konudur. Nitekim TEV-DEM'i oluşturan PYD dışındaki diğer partilerin, yapay bir şekilde oluşturulmuş güdümlü ve toplumsal tabanı olmayan küçük seküler Kürt oluşumları olduğu anlaşılmaktadır.

Bölgede oluşturulmaya çalışılan kantonal yapılanmanın savunma ve güvenlik unsurlarının çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Ancak temelde iki silahlı gruptan oluşmaktadır. Bunlar; faaliyetlerine açıkça 2012 yılında başlayan YPG ile sadece kadınlardan oluşan YPJ (Yekîneyên Parastina Jin)'den oluşmaktadır. YPJ'yi YPG içinde değerlendirmek de

mümkündür. Bu tarihlerde 10 bini YPJ'li olmak üzere toplamda 30 bin civarında militanı bünyesinde tutan YPG/YPJ, örgüt tüzüğüne göre Kuzey Suriye'de ilan edilen Rojava kantonlarının güvenliğinden ve savunmasından sorumludur.

Savunma ve güvenlik alanında önemli bir destek birimi de "Rojava Aslanları" olarak isimlendirilen ve sadece bölge dışından gelen paralı asker, ajan ya da gönüllülerden oluşan birliktir. Yabancıların oluşturduğu bu terörist grubun kesin sayısı belli olmamakla birlikte, katkı ve destekleri ile etkileri de tartışma konusudur. Çoğunluğu ABD, Almanya, Avustralya ve İngiltere vatandaşları olan bu birlikteki yabancı teröristlerin arasında eski bir İsrail askerinin de yer almış olması, dikkat çeken bir husustur.

PYD, Öcalan'ın 2005'te kurduğu ve Kandil'deki PKK liderlerinin yönettiği KCK'nın bir uzantısıdır. Abdullah Öcalan tarafından Irak, İran, Suriye ve Türkiye'deki Kürtlerin yoğunluklu yaşadığı yerlerde federal bölge temelinde bağımsız konfederal Kürt bölgesi oluşturmak için çatı örgüt olarak KCK kurulmuştur.

PYD'nin silahlı gruplar aracılığıyla fiilen kontrol ettiği bölgelerdeki tüm faaliyetleri, Öcalan'ın (PKK) formüle ettiği 'demokratik özerklik' modelinin hayata geçirilmesinden başka bir şey değildir. Nitekim PYD'nin organize ettiği mitinglerde 1999'dan bu yana İmralı Cezaevi'ndeki Abdullah Öcalan'ın portreleri taşınarak 'önderliğe özgürlük' temasının işlendiği bilinmektedir. Diğer partilerden farklı olarak mütemadiyen Öcalan'ın idealize ettiği demokratik özerklik modeli gündemde tutulmuştur. Sözde Kürtlerin kendi kaderlerini tayin hakkı, sorunların Suriye'nin demokratikleşmesi temelinde çözülmesi ve anadilde eğitim gibi taleplere özel olarak vurgu yapılmıştır.

Suriye'nin kuzeyinde oluşturulmaya çalışılan bu kantonal sistemin dünyadaki mevcut uygulamalardan temel farkı, bunun Suriye ve bilhassa Suriye'nin kuzeyinde bulunan Leninist-Marksist ve sözde devrimci bir zihniyet mensupları tarafından denenmesidir. Bu bağlamda bölgedeki üç kantonu (Cezîre, Fırat/Kobani ve Afrin) ve deklere edilen toplum sözleşmesini, İsviçre modeli gibi dünyada mevcut kanton uygulamalarıyla kâğıt üzerinde kıyaslamak ne kadar anlamlıdır. Rojava'da, tıpkı Suriye'nin genelinde olduğu gibi, tüm siyasal ve sosyal kazanımlar oldukça kaygan bir zemin üzerinde durmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Rojava'daki

kanton pratiklerini dünya üzerindeki başka örneklerle kıyaslamının henüz erken olduğu söylenebilir.

PYD liderliğindeki Kürtlerin 2013 yılının Kasım ayında Suriye'de kontrolleri altındaki bölgelerde Kurucu Meclis ilan etmekle Öcalan'ın gerçekleştirmek istediği demokratik özerklik modelini hayata geçirmeye başladılar. Ardından 2014 yılının Ocak ayında sırasıyla Cezire, Kobani ve Afrin kantonları ilan edilmiştir.

3.2.1.Cezîre Kantonu (Kamışlı ve Haseke)

Kamışlı ve Haseke kantonal bölgelerinden oluşan Cezîre Kantonu'nun merkezi Kamışlı'dır. Güvenlik gerekçesiyle Amude'den kontrol edilen kantonu Ekrem Heso yönetmektedir. Siyasal haklar konusuna odaklanan Kürtlere, önceleri baskıların olduğu bilirse de bu kantonun oluşmasında Suriye rejimi ile YPG'nin koordinasyonunun etkili olduğu inkâr edilemez. Nitekim bu koordinasyon ve iş birliği sonucu Haseke, 1 Ağustos 2014'te tamamen YPG'nin eline geçmiş oldu. Esed rejimi ile YPG iş birliği Türkiye'yi oldukça rahatsız ettiği bilinmektedir. Aynı şekilde Irak Bölgesel Kürt Yönetimi ile Esed rejimi arasında da bu sebeple bazı gerginliklerin yaşandığı da söylenebilir.

Hızla gelişen olaylar neticesinde başta Amerika olmak üzere batılı devletlerin, DAİŞ (Devle Arabiyye İrâkiyye Şâmiyye/İrak Şam İslâm Devleti) bahanesiyle bölgede kurduğu üslere yerleştiğini görüyoruz. Bölge dışından gelen bu güçlere sırtını dayayan terör örgütünün, DAİŞ gerekçe gösterilerek legal hale getirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu fırsattan yararlanmak isteyen ve hızlı harekete geçen örgüt tarafından, önce 21 Ocak 2014'te sözde Yasama Meclisi belirlenmiş, daha sonra Cezire Kantonu Özerk Yönetimi oluşturulmuştur. Yürütme Meclisi Başkanlığı koltuğuna Kürt Ekrem Huso otururken, Süryani Elizabeth Gavriye ve Arap Hüseyin Azam da Başkan Yardımcı olarak seçilmişlerdir. Bir başkan, iki yardımcı ve 22 bakandan oluşan Cezire Kantonu Demokratik Özerk Yönetimi, 101 kişilik Yasama Meclisi'nden de onay olarak göreve başlamış oldu.

Derik (Malikiye), Girke Lege (Muabbede), Rimelan, Tirbespiye (Kahtaniye), Kamışlı, Amude, Dirbespiye, Haseke, Tel Temir ve Serekaniye'yi de içine alan Cezîre Kantonu, Suriye'nin yüzde 45'lik payıyla buğday ambarı kabul edilmektedir. Ayrıca Rimelan ve Tirbespiye'deki petrol yataklarıyla da ekonomik değeri yüksek bir bölge olduğu anlaşılmaktadır.

Cezîre Kantonu'nda 2015'te uygulamaya konulan ve tartışmaya neden olan zorunlu askerlik yasası, silahlı eleman temini bakımından son derece kritik bir karardır. Kürt partileri arasındaki tartışmaya rağmen

alınan karar doğrultusunda Kamışlı, Amude, Dirbesiye, Serekaniye, Tel Temir, Haseke ve Çel Aksa'da gençlerin silahlaltına alınması dikkat çeken bir gelişmedir.

Cezire Kantonu, 9 Ekim 2019'da başlatılan Barış Pınarı Harekâtından 13 gün sonra 22 Ekim 2019 tarihinde Soçi'de, Türkiye Cumhuriyeti ve Rusya Federasyonu arasında imzalanan 10 maddelik Mutabakat Muhtırası ile resmen sonlandırıldı.

3.2.2.Fırat Kantonu (Aynü'l-Arab/Kobani ve Tel Abyad)

Suriye'nin sınırdaki yerleşim bölgesi Aynü'l-Arab (Kobani), Şanlıurfa'nın Suruç ilçesinin tam karşısında bulunmaktadır. İki yerleşim yerini Türkiye ve Suriye arasındaki Mürşitpınar sınır kapısı ayırmaktadır. Stratejik konumu itibariyle Türkiye için olduğu kadar Kürt gruplar ve DAİŞ için de önem arz etmektedir. İlk özerklik ilan edilen şehir olmasa da Esed rejiminden kurtulan ilk şehir olması Kobani'ye başka bir anlam kazandırmıştır. Hemen akabinde Kürtlerin önemli kazanımlar elde ettiği anlaşılmaktadır. Üstelik Suriye'de kurulan üç kantonun tam ortasında yer alması bakımından da stratejik bir önemi haizdir. Daha önemlisi Abdullah Öcalan'ın hem yönetim ve siyasetle ilgili hem de diğer halklarla bir arada yaşamakla ilgili tezlerinin pratiğe dönüştürüldüğü yer olarak Kobani, sembol olmuştur. Küresel güçler açısından ise Kobani, Akdeniz'e ulaşan enerji koridorunu güvence altına almak anlamına gelmektedir.

Cezire Kantonu'nun oluşmasında olduğu gibi Esed rejimine bağlı güçler, Kürt bölgelerinden çekilerek bu bölgeleri PYD ve ona bağlı silahlı yapılanma olan YPG'ye bırakmıştır. Böylelikle 19 Temmuz 2012'de Aynü'l-Arab (Kobani) ve diğer bölgelerin kontrolünün, sırayla YPG'nin eline geçtiği görülmektedir.

27 Ocak 2014'te de Kobani Kantonu Özerk Yönetimi ilan edildi. Yürütme Meclisi Başkanı olarak Salih Müslim'in oğlu Enver Müslim seçildi. Nihad Ahmed ve Fevziye Ahmed de başkan yardımcılarını olarak seçildiler. Ayrıca 22 bakan görevlendirildi. Kürtlerin ezici çoğunluğu oluşturduğu Kobani, Şuyuh (Şexler) ve Sırrin kasabaları ve 440 köyden müteşekkil bu kantonun doğusunda Tel Abyad, batısında Cerablus yer almaktadır. Fırat'ın kıyısında yer alan Kobani, buğday-arpa, mercimek, nohut, pamuk, susam ve biber gibi tarımsal ürünleriyle öne çıkmaktadır.

Coğrafi konum itibariyle Şanlıurfa'nın Akçakale sınırının hemen karşısında bulunan Tel Abyad, önce Esed rejimi kontrolünde iken DAİŞ tarafından ele

geçirilmişti. Kobani ve Cezire kantonları arasında yer alan bu yerleşim merkezi, sonunda 16 Haziran 2015'te YPG'nin kontrolüne geçmiş oldu. Hemen ardından da yönetim olarak Kobani kantonuna bağlandı.

Fırat Kantonu da Cezire Kantonu gibi, 9 Ekim 2019'da başlatılan Barış Pınarı Harekâtından hemen sonra 22 Ekim 2019 tarihinde Soçi'de, Türkiye Cumhuriyeti ve Rusya Federasyonu Arasında imzalanan 10 maddelik Mutabakat Muhtırası ile resmen sonlandırıldı.

3.2.3.Afrin Kantonu (Afrin ve Şehba)

Kobani'de DAİŞ'e karşı elde edilen başarı ABD-YPG ortaklığı bakımından bir dönüm noktasıdır. Aynı şekilde Tel Abyad'ı ele geçirmek için yürütülen koordineli operasyonlar ve ikinci zafer ile ittifak pekişmiştir. ABD'nin, stratejik müttefik olan Türkiye'nin kabul edemeyeceği bir yaklaşımla YPG'nin kontrolünde bir tampon bölge oluşturmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Önce DAİŞ'in bölgeye yerleşmesine göz yumup sonra da DAİŞ'i kovmak bahanesiyle YPG'yi silahlandıran ABD yönetiminin, onun yerel ortak konumunu güçlendirmeyi amaçladığını da açıkça göstermektedir. ABD'nin, YPG'ye yapmak istediği yardımı meşru göstermek için DAİŞ'i kullandığını söylemek yanlış olmasa gerektir.

ABD'nin öncülüğünde küresel güçlerin operasyonları sürerken bir taraftan da Cezire ve Kobani'de yaşanan sürecin 29 Ocak 2014'te Afrin'de tekrarlandığı görülmektedir. Hevin Raşid'in başkanlığını yaptığı Yasama Meclisi toplantısında Alevi bir kadın olan Hevi İbrahim Mustafa, Yürütme Meclisi Başkanı olarak seçilmiştir. Daha sonra iki yardımcısı (Remzi Şehmus ve Abdülhamid Mustafa) ile birlikte 22 bakan belirlenerek Afrin Kantonu Demokratik Özerk Yönetimi oluşturulmuştur. Hatay'a komşu ve zeytin ağaçlarının bol olduğu bir bölge olan Afrin Kantonu, Kürt Dağı (Çiyaye Kurmenc) olarak da bilinen bölgede bulunmaktadır. Afrin şehir merkezinin dışında Şerawa, Cindirese, Mabata, Reco, Bilbile, Şiye ve Şera kasabaları ve 365 köyü bulunmaktadır. Afrin merkezinde Araçlar, Mabata'da Alevi Kürtler, Kastel Cindo ve Ezaze civarında da Ezidi Kürtlerin yaşadığı bilinmektedir.

Geçmişte Haçlılar tarafından oluşturulan Latin Krallığı benzeri bir federasyon ile Coğrafi kopukluk sorununun da çözülmesi planlanmış olmalıdır. Bunun gerçekleştirilmesine yönelik olarak; Kobani-Cezire kantonlarını birleştirmek için Telabyad, Kobani-Afrin kantonlarının birleştirmek için de Azez YPG için stratejik askeri hedefler olarak belirlenmiştir.

Bütün bu gelişmeler, bir Kürt kuşağı ya da Kürt koridoru oluşturulmaya çalışıldığı algısını güçlendirmiş ve fiili bir duruma dönüştürülmüş gibidir. Böyle bir vasatta Türkiye Cumhuriyeti Devleti yetkilileri, defaatle bölgede oldubittiyi kabul etmeyeceğini ve Güneydoğu sınırında bir terör devletine izin vermeyeceğini deklere etmiştir. Buna engel olmak için gerekli diplomasiyi sürdürmüş ve daha sonra da askeri hazırlıklarını tamamlayarak PYD'nin Afrin Kantonuna yönelik Zeytin Dalı Harekâtını, 20 Ocak 2018'de başlatmıştır. Nihayet Türk Silahlı Kuvvetleri ve Özgür Suriye Ordusu'nun 18 Mart 2018 tarihinde Afrin'e girmesiyle bu kanton yapılanması sonlandırılmıştır.

4.HAÇLI KONTLUKLARI İLE SURIYE KANTONLARINDAKİ BENZERLİKLER

Daha önce de belirtildiği üzere I. Haçlı Seferi sonunda Urfa Kontluğu, Antakya Prinkepsliği ve Kudüs Krallığı kurulmuştu. Daha sonra 1109'da ise Trablus Kontluğu'nun kurulduğu bilinmektedir.

İlk Haçlı seferinden yaklaşık sekiz asır sonra 1914-1918 tarihleri arasında gerçekleşen I. Dünya Savaşı sonunda İslâm dünyasının, tıpkı Haçlı Seferleri öncesinde olduğu gibi küçük devletlere bölünmesi başarılmıştır. Bu sonuç, batılıların takip ettiği stratejik planın birinci aşaması olarak görülmelidir.

I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden tam yüz yıl sonra 2014'lerde, batılı egemen güçler tarafından ikinci aşamaya geçmek ve yarım kalan işin tamamlanması amacıyla yönelik bir hamle daha yapılmak istendiği anlaşılmaktadır. Nitekim 1291'de Memlükler zamanında Akka'nın fethiyle bölgeden sökülüp atılan Haçlılar, Kontluk benzeri bir yapılanma olan kantonlar aracılığıyla geri getirilmeye çalışılmaktadır. Nitekim Arap Baharı sonrası Mısır başta olmak üzere Kuzey Afrika'da ve özellikle Suriye'nin kuzeyinde olmak üzere Ortadoğuda gelişen hadiselerle bakıldığında böyle bir çabanın olduğundan söz edilebilir. İşte Cezîre, Kobani (Aynü'l-Arab) ve Afrin kantonlarının kurulması bu çabanın somut neticelerinden biri olarak görülmelidir.

Kantonal oluşumları bahane ederek bölgeye yığınak yapan çok uluslu güçlerin asıl geliş amaçlarını iki nedene bağlamak mümkündür. Bunlardan birincisi ki, uzak neden olarak da değerlendirilebilir. Bölgenin enerji kaynaklarını ve önemli iki dinî merkez olan Kudüs ve Mekke'yi kontrol etmek. İkincisi ise yakın nedendir. Batı'nın kurgusu olarak sahneye sürülen DAİŞ'in bölgeden uzaklaştırılmasıdır. Ancak terör örgütü olarak büyütülmesine göz yumulan DAİŞ ile

mücadele edilirken; başka bir terör örgütü PKK ve KCK'nın farklı versiyonları; PYD ve YPG'nin uluslararası kamuoyunda legalleştirilmeye çalışıldığı da anlaşılmaktadır. Taşeron olarak kullanılan bahsi geçen örgütlerin, aslında bölgede bulunma gerekçesi ve Batı'nın stratejik müttefiki konumuna taşınmak istendiği değerlendirilmektedir.

Ortadoğu coğrafyasında 2000'lerden itibaren yaşananları ve gelişen olayları, bir yönüyle I. Haçlı Seferi sonrasında yaşanan tarihsel sürece benzetmek mümkündür. Nitekim 11 Eylül 2001'de Amerika'daki ikiz kulelere yönelik gerçekleştirilen ve henüz yeterince aydınlatılmamış olan saldırıdan tam beş gün sonra dönemin ABD başkanı George W. Bush şöyle demişti: "Terörizme karşı bu bir Haçlı Seferidir. Bu savaş zaman alacaktır. Amerikalılar sabırlı olmalıdır." Bu saldırıdan hemen sonra ABD Dışişleri bakanlarından Henry Kissinger'in de: "Bu savaş, Müslümanlarla Hristiyanların değil, Müslümanlarla Müslümanların savaşı olacaktır." sözünü birlikte analiz ettiğimizde; bir anlamda arka planda asıl gücün kendileri olduğunu ve planladıkları stratejiyi açık etmiş bulduklarını söylemek yanlış olmasa gerekir. İşte el-Kaide, DAİŞ ve Boko Haram gibi örgütlerin büyütülmesi ve dolaylı yollardan desteklenmesi bu amacı gerçekleştirmeye yönelik atılan somut adımlar olarak görülmelidir.

Referansları farklı ancak aynı amaca hizmet ettiğini değerlendirdiğimiz bu iki sözde model devletçiklerin benzeşen yönlerinden de kısaca bahsederek konunun daha iyi analiz edileceğini umuyoruz. Şimdi zikredeceğimiz benzerliklerle bu iki devletçik yapılanmasının karakteristik özelliklerine de değinmiş olacağız.

I. Haçlı Seferi sonunda Kudüs Krallığı ile birlikte üç kontluğun kurulduğunu daha önce de söylemiştik. Bölgeye iyice yerleşen Haçlılar, daha sonra Sayda, Askalân, Sûr, Beyrût ve Akka gibi korunaklı yerleşim bölgelerini de ele geçirerek; kıyım, yağma, haraç kesme, el koyma ve yok etme gibi terör faaliyetlerine devam etmişlerdir. I. Dünya Savaşı'ndan tam yüz yıl sonra benzer bir şekilde önce üç kantonda özerklik ilan eden PYD, daha sonra kontrol edebilecekleri yerleşim birimlerini de ele geçirmek için çaba gösterdiklerini görüyoruz.

Önceleri bağımsız olan fakat daha sonra Latin Krallığı olarak birleştirilen Haçlı Kontluklarına Cenevizliler ve Venedikliler tarafından, gemi ve donanmaları aracılığıyla mütemediyen yardım ulaştırılmaktaydı. Günümüzde de ABD, İngiltere, Rusya, Almanya ve

Fransa gibi ülkeler, özellikle hava yoluyla olmak üzere çeşitli yollardan PYD'ye silah ve lojistik malzeme yardımında bulunmaktadır.

Kontlukların çok uzun ömürlü olmadığı, ancak 40-100 yıl arasında bölgede varlık gösterebildikleri bilinmektedir. Kantonların ömürlerinin de çok kısa süreceği anlaşılmaktadır. Nitekim Afrin Kantonu, kurulduktan birkaç yıl sonra Türk Silahlı Kuvvetleri'nin, Özgür Suriye Ordusu ile ortaklaşa yürüttükleri bir operasyon sonucunda sonlandırılmıştır. Cezire Kantonu ve Fırat (Anü'l-Arab/Kobani) Kantonu da kurulduktan 6 yıl sonra; 9 Ekim 2019'da başlatılan Barış Pınarı Harekâtı akabinde 22 Ekim 2019 tarihinde Soçi'de, Türkiye Cumhuriyeti ve Rusya Federasyonu Arasında imzalanan 10 maddelik Mutabakat Muhtırası ile resmen sonlandırılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan ve Rusya Federasyonu Devlet Başkanı Vladimir Putin tarafından imzalanan bu mutabakatta Suriye masada olmasa da Rusya'nın Esed rejimi ile mutabık kaldıktan sonra bu muhtıraya imza attığını söylemek yanlış olmaz. Bu gelişmeyle, çok uluslu güçlerin bölgede bulunma gerekçelerinden biri olan PKK ve PYD'nin Rojava adıyla gerçekleştirmek istediği kantonal bölge hayali, ilanından beş yıl sonra sona ermiş oldu. Ayrıca bu mutabakatla Tel Rıfat ve Münbiç'in PKK'dan boşaltılacak olması, daha önce yapılan Fırat Kalkanı ve Zeytin Dalı operasyonları bölgesinin güvenliği açısından, Türkiye Cumhuriyeti Devletinin diplomasi başarısı olarak görülmelidir.

Bölgede kurulan kontlukların stratejik amacı, Avrupa'dan yapılacak yeni seferlere zemin hazırlamaktır. Kantonların stratejik amaçları arasında da benzer bir durum söz konusu olduğu söylenebilir. Bölge üzerinde birtakım planları olan batılı devletlerin kurmak istedikleri üslerin zeminini hazırlamak işini PYD'ye ihale edilmiş olması olasıdır. Bu vesileyle meşruiyet kazandırmaya çalıştıkları terör örgütüyle eylemsel iş birliğinin de önünün açılmak istendiği anlaşılmaktadır.

Sonuçlarından sadece biri, Kontlukların kurulması olan Haçlı Seferleri'ne öncülük eden Papa, bir vaazında: "Müslümanlar kardeşlerinizi boğazlıyor!" diyerek bu seferlere katılımı teşvik ederken; kantonların kurulmasına öncülük edenlerin de: "DAİŞ, insanların kafasını kesiyor!" videolarını yayınlamalarını, Suriye topraklarına askeri yığınak yapmanın meşruiyet zemininin psikolojik altyapısını oluşturmak şeklinde yorumlamak mümkündür.

I. Dünya Savaşı'ndan 30 yıl sonra kurulan İsrail, Kudüs Haçlı Kontluğu'nun çağdaş versiyonudur. II. Dünya Savaşı sonrası Fransızların desteklediği BAAS (Hizb el-Ba's el-Arabî el-İştirâkî/Arap Sosyalist Baas Partisi)'çi zihniyete kurulan Suriye Devleti de Antakya ve Trablus kontluklarının günümüz versiyonu olarak değerlendirilmelidir. Şayet 15 Temmuz 2016 öncesi Türkiye'nin güneydoğusundaki bazı ilçelerde ilan edilen sözde özyönetim çağrısı başarıya ulaşıyorsa, bugün bölgede farklı bir tablo ile karşılaşmamız muhtemeldi. Ancak Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin operasyonları ile bu kalkışma akamete uğratılmıştır. Türkiye'de başarıya ulaşma şansları olmadığını görenler, bu defa Şanlıurfa'nın yaklaşık elli kilometre güneyinde bulunan sınır ötesindeki Rojava kantonal bölgesinin ilanı ile yeni bir hamlede bulunmuş olmaları muhtemeldir.

I. Haçlı Seferi sonunda Müslümanların yönetimindeki kaleler, Haçlıların eline geçerken; hem Hasan Sabbâh'ın Haşşâşî adlı fedailerinin hem de Fatimî Devleti yöneticilerinin üzüntü duymadıkları bilinmektedir. Bugün de Batılı devletlerin Suriye'de attığı adımlar ve öncülük ettiği olumsuz gelişmelerden, bazı Arap ülkelerinin yöneticilerinin memnun göründükleri anlaşılmaktadır. Yine Fransa, Rusya, İran ve bazı AB ülkelerinin, Esed rejimine gizlice veya açıktan destek verdikleri de bilinmektedir. Asırlar önce Marunî benzeri Hristiyan bazı grupları bahane ederek bölgeye akınlar düzenleyenlere karşılık bugün ise, Nusayrî Esed rejimini bahane ederek bir taraftan bölgeye yığınak yapan Rusya; diğer taraftan DAİŞ gerekçesiyle elliden fazla üssüyle bölgeye yerleşen ABD ve diğer batılı ülkelerinin bulunduğu gerçeğiyle yüz yüzeyiz. Buna bir de Şii mezhepsel yakınlığı gerekçesiyle Rusya'nın gölgesinde İran'ın Esed rejimine olan desteği de eklenecek olursa durumun ne kadar karmaşık hale geldiği bir kere daha belirtilmelidir.

5.SONUÇ

Ortadoğu denildiğinde çatışma, çekişme, terör ve istikrarsızlığın akla geldiği bilinen ve çeşitli platformlarda sıklıkla dile getirilen bir husustur. Böyle bir algının neden ve nasıl oluştuğu ayrıca tartışılabilir. Ancak en büyük risk, oluşan ya da oluşturulan bu algının gittikçe kültürel bir olguya dönüşmesidir. Bunun bir yafta veya yakıştırma olma ihtimali değerlendirilmemekle birlikte, tarihsel gerçeklikten hareketle temelde iki nedene dayandırılması mümkündür.

Bunlardan birincisi; bölge dışından gelen çok uluslu güçlerin, çeşitli nedenlerle bölgede gerçekleştirdikleri saldırılar ve birtakım operasyonlardır. İkincisi ise; kişisel hesaplar, iktidar hırsı, ihanet ya da inanç, mezhep ve etnik temele dayalı sebeplerle bölge insanının birbirleriyle çatışmasıdır.

Bundan yaklaşık dokuz asır önce coğrafya dışından gelen bazı bileşenlerin içerdeki etnik ve inanç gruplarının da desteğini alarak oluşturdukları kontlukların, Latin Krallığına dönüştürülmesi ile birlikte bölge insanının ne tür bir tehdit ile karşı karşıya kaldığını ve travma olarak nitelendirilebilecek hangi hadiselerin yaşandığı pek çok haçlı kronikleri, biyografiler ve ansiklopedik çalışmalarla ortaya konulmuştur. Ancak aradan dokuz asır geçmiş olmasına rağmen etnik temele dayalı Leninist-Marksist çizgideki ideolojik bir grubun ön ayak olduğu ve Abdullah Öcalan'ın, İsviçre modelinin örnek alınarak kurulmasını yandaşlarına telkin ettiği kantonal terör yapılanmasının; göçler, bombalamalar, el koyma ve yerinden yurdundan etmelerle, bölge insanına benzer travmatik hadiseleri tekrar yaşattığı söylenebilir. Ayrıca bu kantonların birleştirilerek Latin Krallığı benzeri bir yapılanmaya dönüştürülebileceği kurgusu, yakın bir tehlike veya bir risk olarak hep hatırdta tutulmalıdır. Bu anlamda yeni kurgunun arkasındaki asıl güçler ile Haçlı kontluklarını koruyan, kollayan, destekleyen ve besleyen güçlerin, gerçekte aynı merkeze bağlı olduklarını söylemek yanlış olmasa gerektir.

Yukarıda bahsedilen kontluklar ile kantonların oluşturulduğu ya da oluşturulmaya çalışıldığı Suriye bölgesi; etnik yapıların çeşitliliği yanında çok hukuklu, çok mezhepli ve çok kültürlü bir coğrafya olarak bilinen Ortadoğu'nun en kozmopolit yerlerinden biri olarak değerlendirilmelidir. Gerek on asır önce gerekse günümüzde bölge halkı açısından bu sosyo-kültürel yapının pozitif etkileşim ve zenginlik getirdiği düşünülse de pratikte sonuçlarına bakıldığında yüzyıllar sürecekt tartışmaların, sürtüşmelerin ve savaşların nedeni olarak da gösterilebilir. Zira geçmişte yaşanan sıkıntılar ve karşılaşılan problemler, bugün bile bölge halkı için -dinî, mezhebî, siyasî, kültürel, etnik, sosyal ve ekonomik- ciddi sorunların temel nedenlerinden biri olarak karşımızda durmaktadır. Bölge halkının makûs kaderinin değiştirilmesi, barış, huzur ve güven ortamının sağlanması hususlarında; insan onuru, yaşama hakkı, inanç hürriyeti ve özgürlükler gibi evrensel değerler önceliğinde bir çaba gösterilmediği ve onarma

çalışması yapılmadığı takdirde, sorunların asla çözülemeyeceği gerçeğinin de göz ardı edilmemesi gerektiği belirtilmelidir.

KAYNAKÇA

- [1] ACUN, Can-KESKİN, Bünyamin, PKK'nın Suriye Örgütlenmesi: PYD-YPG, Rapor, SETA Yay., İstanbul 2016.
- [2] ALNIAÇIK, Şükrü, "Yeni Haçlı Kontlukları", <http://www.ortadogugazetesi.net/makale.php?id=23425> (16.12.2016 tarihli Ortadoğu Gazetesi).
- [3] _____ <http://www.hasulkuhaber.com/yazaruyeyazi/Yeni-Haclı-Kontluklari/6730> 02.12.2016 Erişim Tarihi: 16.10.2019.
- [4] APAK, Âdem, Anahatlarıyla İslâm Tarihi-4 Abbâsiler Dönemi, Ensar Neş., İstanbul 2011.
- [5] BAYKAL, Zana, "Ortadoğuda Kürtler 2015", Ortadoğu Yıllığı 2015, Açılım Kitap, İstanbul 2016, 415-435.
- [6] BREND, Barbara, "Doğu'dan Gelen Yenileşme Hareketi Selçuklular'ın İran ve Anadolu'ya Girişi", çev. Ayşe Üstün, DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1995, IX, 391-410.
- [7] el-CÜVEYNÎ, Alaeddin Ata Melik (681/1283), Tarih-i Cihan Güşa, çev. Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2013.
- [8] DEMİRKENT, Işın, Urfa Haçlı Kontluğu (I-II), Türk Tarih Kurumu, Ankara I. Cilt: 1990, II. Cilt: 2004.
- [9] _____ "Haçlılar", DİA, İstanbul 1996, XIV, 525-546.
- [10] EKEN, İhsan, "Küreselleşme Bağlamında Kobani Olaylarının CNN International ve CNNTürk'de İncelenmesi", Intermedia International e-Journal, 2016, III-1, 196-212.
- [11] HOLT, Peter M., Haçlı Devletleri ve Komşuları, çev. Tanju Akad, Kitap Yay., İstanbul 2007.
- [12] HİTTİ, Philip, Syria: A Short History, New York 1959.
- [13] _____ Islam A Way of Life, Toronto 1971.
- [14] KAFESOĞLU, İbrahim, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, Osmanlı Yalçın Matbaası, İstanbul 1953.
- [15] KARA, Adnan, Bir Memlüklü Aydın, Bürokrat ve Tarihçi İbn Kesîr (701-774/1301-1373), İlâhiyat, Ankara 2017.

- [16] KIZILCA, Mükremin, <http://rasyonelhaber.com/makale/1712/13-hacliseferi-basladi>
- [17] KÖYMEN, Mehmet Altay, Selçuklu Devri Türk Tarihi, Ankara 2013.
- [18] KÜÇÜKSİPAHİOĞLU, Birsal, Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi, Arkeoloji Sanat Yayınları, İstanbul 2007.
- [19] LAPIDUS, İra M. İslâm Toplulukları Tarihi Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla, çev. Yasin Aktay, İletişim Yay., İstanbul 2005.
- [20] LEWIS, Bernard, The Arabs in History, Oxford University Press, New York 1993.
- [21] MAALOUF, Amin, Arapların Gözünden Haçlı Seferleri, çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2006.
- [22] MORRİSSON, Cécile, Haçlılar, çev. Nermin Acar, Dost Kitabevi, Ankara 2005.
- [23] OCAK, Ahmet, "Nizâmiye Medreseleri ve Büyük Selçuklularda Eğitim", Türkler, ed. H. Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, V, 721-727.
- [24] _____ "Selçuklu İlim ve Tefekkür Hayatında Kadınların Yeri", Ortaçağda Kadın, ed. Altan Çetin, Lotus Yay., Ankara 2011, 420-458.
- [25] ORHAN, Oytun, "Suriye'de Kürt Kuşağı Mümkün mü?", Orsam Bölgesel Gelişmeler Değerlendirmesi No.28, Haziran 2015, 1-14.
- [26] ORTAYLI, İlber, Türkiye İdare Tarihine Giriş, Turhan Kitabevi, Ankara 1996.
- [27] SABAZ, Hasan, "Hedef, İslâm Dünyasında İç Savaş", [https:// dogruhaber.com.tr/yazar/hasan-sabaz/8556-hedef-islam-dunyasinda-ic-savas/25.07.2017](https://dogruhaber.com.tr/yazar/hasan-sabaz/8556-hedef-islam-dunyasinda-ic-savas/25.07.2017) Erişim Tarihi: 06.10.2019.
- [28] SAUNDERS, John Joseph, A History of Medieval Islam, Taylor&Francis e Library 2002.
- [29] ŞAHİN, Muhammet, Türk Tarihi ve Kültürü, Okutman Yay., Ankara 2010.
- [30] TAŞTEKİN, Fehim, Rojava Kürtlerin Zamanı, İletişim Yay., İstanbul 2016.
- [31] TURAN, Osman, Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, Turan Neşriyat, İstanbul 1989.
- [32] TÜRKER, Özgür-ÜKTEN, S. Serkan, "Haçlılar, Moğollar ve Ortadoğu'da Haçlı-Moğol Münasebetleri", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 2014, LIV-1, 319-344.
- [33] UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, TTK Yay., Ankara 1988.
- [34] YAZILITAŞ, Nihat, Fâtımî Devleti'nde Türkler, TTK Yay., Ankara 2009.
- [35] https://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/06/150630_isid_kadinlar Erişim Tarihi: 29.10.2019.
- [36] <https://www.dailymotion.com/video/x3kwzwn> Erişim Tarihi:29.10.2019.
- [37] <https://www.demokrathaber.org/siyaset/rojave-dunyada-kanton-sistemi-h35290.html> Erişim Tarihi: 02.10.2019.
- [38] <https://www.facebook.com/cumhuriyetgzt/posts/870343632990560/> Erişim Tarihi: 29.10.2019.
- [39] <http://www.hurriyet.com.tr/dunya/bushtan-hacliseferi-yakistirmasi-16285> Erişim Tarihi: 02.11.2019.
- [40] "Rusya'dan PYD'ye 5 Ton Silah", NTV, 02.12.2015.

**Memlûk Müfessiri Kurtubî'nin
Yaratılış Ve Irk Kavramına Yaklaşımı
(Nisâ Sûresi 1. Ve Rûm Sûresi 22. Âyet Bağlamında)**

Ali Soylu

Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Zonguldak, Türkiye

alisoylu@msn.com

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 10.09.2019

Kabul Tarihi: 03.11.2019

Öz

Tarih boyunca yaratılış ve ırkların varlığı konusunda birçok teori ve görüş insanlığın düşünce ve inanç dünyasını meşgul etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de yaratma bir iman konusudur. Yaratma fiili Kur'an'a göre sadece Allah'a aittir. Ehl-i kitap ile Müslümanlar arasında, çeşitli mezhep ve yorumlarında farklılıklar olmakla birlikte, evrenin ve insanın yaratılışıyla ilgili konularda ortak görüş mevcuttur.

Kur'an, ırkları değil, ırkçılığı reddetmektedir. Irkların varlığı bir âyet olması itibarıyla yaratılış programının bir parçası durumundadır. Nitekim insanlar, Kur'an'a göre aynı kaynaktan yaratılmışlar, aralarında fizyolojik ya da biyolojik bir üstünlük yoktur. Üstünlüğün tek ölçüsü ise takvadır/sorumluluk bilincidir.

Memlûkler devri, İslâmî ilimlerdeki gelişme bakımından İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden biridir. Bu dönemde kıraat, tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında önemli âlimler yetişmiştir. Bu dönemde rivayet, dirâyet ve ahkâm tefsirlerinin en güzel örnekleri yazılmıştır. Bu dönemin en meşhur müfessirlerinden birisi de Endülüslü Kurtubî'dir.

Kurtubî, "el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kur'an" adlı eserinde Hz. Âdem ve eşi Hz. Havva'nın yaratılışı ve ırklarla ilgili âyetleri, Kur'an çerçevesinde ve rivayetlere dayanarak ele almış ve yorumlamıştır. Buna göre Allah, insanları tek bir nefisten yaratmıştır. Bu nefisten maksat da Hz. Âdem'dir. Hz. Havva, Hz. Âdem'i teskin etmek/yatıştırmak için Hz. Âdem'in alt kaburga kemiğinden yaratılmıştır. İnsanlar, yeryüzüne Hz. Âdem ile Hz. Havva'dan çoğalarak yayılmışlardır.

Yine Kurtubî'ye göre, Kur'an'ın ortaya koyduğu ilkeler bakımından insanlar arasında ırk, renk, cinsiyet ve coğrafya farklılığı gibi fiziksel sebeplere bağlı bir değer hiyerarşisinden söz edilemez. Ancak takvaya bağlı olarak ruhlar arasında derece farkından söz edilebilir. Toplulukların varlığı sadece tanışmak, bilmek için değildir; asla üstünlük için değildir. Bütün bunlar, her şeyi tedbir eden/yöneten yaratıcının (varlığının) en açık bir kanıtıdır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Yaratılış, Irklar, Memlûkler, Kurtubî

**The Approach Of The Mamluk Interpreter Kurtubî
To The Concept Of Creation And Race
(In The Context Of Surah An-Nisa 1. And Surah Rûm 22)**

Ali Soylu

Dr., Zonguldak Bülent Ecevit University Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey

alisoylu@msn.com

Research Article

Arrival Date: 10.09.2019

Acceptance Date: 03.11.2019

Abstract

Throughout history, many theories, hypotheses and views about creation and the existence of races have occupied the world of thought and belief of humanity. In Koran, creating from nothing is a matter of faith. According to the Koran, the act of creation belongs only to Allah. Although there are differences between the Ahl-i Kitab and Muslims in various denominations and interpretations, there is the same consensus in these very important claims about the creation of the universe and man.

Koran denies racism, not races. The existence of races is a verse and is part of the creation program. As a matter of fact, human beings are created from the same source according to Koran, there is no physiological or biological superiority among them. The only measures of superiority are taqwa and responsibility awareness.

The Mamluk period was one of the brightest periods of Islamic history in terms of development in Islamic sciences. In this period, important scholars were raised in the fields of reading, tafsir, hadith and canon law. One of the most famous commentators of this period, in which beautiful examples of narrative, acumen and provisions commentaries are written, is Kurtubi of Andalusian origin.

Kurtubi, in his book "*el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*" he considered and interpreted the revelations about Adam and his wife Eve's creation and races within the framework of the Kur'an and narrations. According to this, Allah created people from a single essence. The purpose of this essence is Adam. Eve was created from the lower rib of Adam to soothe Adam. People have spread to the earth by multiplying from Adam and Eve.

Again, according to Kurtubi, there is no hierarchy of value related to physical reasons such as race, color, gender and geography differences among people in terms of the principles put forward by Koran. However, depending on the taqwa, there can be mention of the degree difference between the souls. The existence of communities is only for acquaintance; it is never for superiority. All this is the clearest proof of the creator who controls everything.

Keywords: Koran, Creation, Races, Mamluk, Kurtubi

GİRİŞ

İnsanlık tarihinin en merak uyandıran konularından birisi, kuşkusuz varlığın nasıl meydana geldiği ve bu meydana insanın yaratılışıdır. Bir diğeri ise, insanın yaratılışına bağlı olarak ırkların varlığıdır. Maddeyi ezeli kabul eden ve Tanrı'nın varlığının bilinmesine şüpheyle yaklaşan görüşler ile Tanrı'nın varlığını ve maddenin yaratılmış olduğunu, günü gelince de tüm evrenin sonunun geleceğini kabul eden İslam arasında sürekli bir mücadele olmuştur.¹ Tarih boyunca yaratılış ve ırkların teşekkülü konusunda birçok düşünce ekolü, kendi fikrini ispatlamak, davasında haklı çıkmak için büyük çaba harcamıştır. Elbette ki Kur'an, insanı meşgul eden bu konuya kayıtsız kalamazdı ve kalmadı da. O, kendi metodolojisi ve felsefesi içerisinde gereken cevabı, gerektiği ölçüde vermiştir. Yaratılışın amacına, niçin ve nasılına, ayrıca ırkların varlığına yönelik insanın düşünce dünyasını tatmin edecek ve özellikle ufkunu açacak ölçüde bilgiler sunmuştur. Kur'an'ın teşviki ve yönlendirmesiyle İslam âlimleri, dinin birinci kurucu unsuru olan Kur'an'ın bu konularla alakalı ayetlerini ve Hz. Peygamber'in hadislerini yorumlama/anlama noktasında gayret göstermişlerdir.² Nitekim bir kısım Müslüman ilim adamı yaratılışın ilk evresi ile ırkların varoluşu ve ortaya çıkışıyla ilgili bilgilere, vahyin aydınlatmasından uzaklaşmadan, ancak aklın sınırlarını da zorlayarak ve tecrübelerini ortaya koyarak bir sonuca varmayı denemiştir.

Tarih boyunca, yaratılış ve ırkların varlığı konusunda birçok teori ve görüş insanlığın düşünce ve inanç

dünyasını sarıp sarmalamıştır. Batı, düşüncenin önüne çeşitli engeller getirdiği dönemlerde Kur'an, düşüncenin önüne hiçbir engel koymamıştır.³ Ancak bununla birlikte insana bahşedilen aklın doğru ve faydalı bir şekilde kullanılmasına, yani fonksiyonel/işlevsel akla dikkatleri çekmiştir.⁴ İşte bu noktada İslam âlimleri, özellikle gaybî bilgilere ulaşmada akıl ile nakli (vahyi) birlikte değerlendirmişler ve sonlu akıl imkânıyla sonsuz ilmi hakikatleri buluşturmak için mesailer sarf etmişlerdir.⁵ Bundan dolayı İslam âlimleri, kâinatın yaratılması, hayat ve ırkların teşekkülü hususunda ilahî (vahyî) bir bilgi kaynağını ve özellikle de gaybî bilgilere ulaşmada referans olarak her zaman kullanmışlardır. Bunun temel nedeni ise; insanoğlunun başlangıçta yaratılışa şahit ol(a)mamasıdır.⁶

Kur'an'da Yaratılış Gerçeği

Kur'an'a göre, hiçbir şey yokken sadece Allah vardı. İlk O'dur; son da O'dur.⁷ Yaratma fiilini Kur'an, sadece Allah'a hasretmektedir.⁸ O, yarattığı hiçbir şeye benzememektedir.⁹ Buna göre Allah, dilediği her şeyi yoktan yaratandır.¹⁰ Vakti ve saati geldiğinde, Allah'tan başka her şey yok olacaktır.¹¹ Kâinat (yer ve gökler), Allah'ın takdiri gereği belli bir süre (altı gün) içinde yaratılmıştır.¹² Kur'an, yaratmanın bir plan ve program dâhilinde gerçekleştiğini, yaratılanlar arasında ise bir düzen ve ahenk bulunduğunu haber

¹ Burada İslâm'dan kastedilen, Hz. Âdem'den itibaren gelen bütün peygamberlerin Allah'tan getirdikleri dinin ortak adıdır.

² Bk., Âl-i İmrân 3/7; el-Ankebût 29/20,43; ez-Zümer 39/9.

³ Bk., Yunus 10/100.

⁴ Bk., er-Ra'd 13/4; en-Nahl 16/12.

⁵ Bk., er-Ra'd 13/8; Lokman 31/34; el-Hucurât 49/18.

⁶ Bk., el-Kehf 18/51; ez-Zuhuf 43/19.

⁷ Bk., el-Hadîd 57/3.

⁸ Bk., el-Fâtır 35/3.

⁹ Bk., eş-Şûrâ 42/11.

¹⁰ Bk., Âl-i İmrân 3/47; el-En'am 6/43,101-102; el-Haşr 59/24.

¹¹ Bk., el-A'raf 7/187; el-Kasas 28/88; el-'Ankebût 29/57; el-Ahkâf 46/3.

¹² Bk., A'raf 7/54.

vermektedir.¹³ Ayrıca yaratma eylemi olmuş bitmiş de değildir; sürekli bir şekilde devam etmektedir.¹⁴ Bilindiği gibi bütün bunlar, İslam'ın temel kabullerindedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "yaratma" kavramı bir iman konusu olarak ortaya çıkmaktadır. Zira bu kavram, Allah'ın Kur'an'da geçen ve yaratma fiilini karşılayan isimlerinden çıkmaktadır.¹⁵

Yaratma kavramı; halk, inşâ, fatr gibi Kur'anî kavramların lügat (etimolojik) anlamlarından çıkmaktadır. Mesela "halk" kelimesi; doğru dürüst planlama, bir şeyi aslı ve örneği olmaksızın yaratma anlamındadır. Aşağıdaki âyet-i kerime evrenin yaratılışının bir özetini bize vermektedir:

"İnkâr edenler, göklerle yer bitişik bir halde iken bizim, onları birbirinden kopardığımızı ve her canlı şeyi sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi? Yine de inanmazlar mı?¹⁶

Bitişik bir halde bulunan göklerle yerin Allah tarafından birbirinden ayrılması hükmü, bir kısım bilim adamına göre "Büyük Patlama/Big Bang" teorisine işaret etmesi muhtemel görülmüştür. Ayrıca çoğul olarak gelen "gökler/semâvât" tabiri, yeryüzünün dışında bulunan yıldız ve gezegenler sistemini de ifade etmektedir. Âyette dünya seması (gök) ise tekil gelmektedir.¹⁷ Big Bang olayından sonra gökler ve yer oluşumunu tamamlamış, hayat için hazır hale geldikten sonra da canlılar yaratılmıştır. Âyet-i Kerime'de geçen "her canlı şeyin sudan yaratılması" ifadesi ise, suyun varlığın ilk maddesi değil, canlılığın temel ögesi/unsuru olduğunu göstermektedir.

Kur'anî verilere göre insan, biyolojik bir varlık olarak bu dünyanın bir parçasıdır ve bu âlemin maddesinden (topraktan) yaratılmıştır. Bu dinî ve ilmî bir gerçektir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

"Sizi ondan (topraktan) yarattık; yine sizi oraya döndüreceğiz ve bir kez daha sizi ondan çıkaracağız."¹⁸

Kur'an, insanın yaratılması ve menşei/kaynağı hakkında bize bilgiler vermektedir. O herhangi bir varlık değilken, varlık alanına çıkıncaya ve yaratılışı tamamlanıp bir insan hüviyetine bürününceye kadar onun üzerinden bir zaman aralığının geçtiğini Kur'an bizlere şöyle haber vermektedir:

"İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi? Gerçek şu ki, biz insanı katışık bir nutfeden (erkek ve kadının döllenmiş yumurtasından) yarattık; onu imtihan edelim diye, kendisini iştirir ve görür kıldık."¹⁹

Kur'an'da ilk insan Hz. Âdem'in topraktan aşama aşama yaratıldığı, süreç sonunda insan şeklini aldığı da kendisine ruh üflendiği bildirilmektedir. Bütün bu serüvenle ilgili Kur'an'ın bilgilendirmesi, duruma göre ve değişik sûrelerde yaratmanın farklı zamanlarına (aşamalarına) atıflar yaparak yer almaktadır.²⁰

Kur'an'da yapılan bu anlatımlarla, insanın ilk defa topraktan yaratılmasından insan şekline varıncaya, daha sonra ana rahminden dünyaya gelişine kadar yeryüzündeki bütün serüveni özlü bir şekilde dile getirilmektedir. Topraktan yaratma evreleriyle ana rahmi evreleri arasında enteresan bir paralellik göze çarpmaktadır. Süreçler tamamlandığında gerek topraktan yaratmada ve gerekse ana rahminde insan teşekkül etmektedir. Yani insan için iki aşamalı bir yaratmadan bahsedilmektedir: Hayat, tekrarı olmayan birinci aşamadan sonra ikinci aşama ile devam etmektedir. Yani insan, yaratılmadan önce yeryüzünde topraktır. Topraktan yaratmayla ilgili bütün aşamalardan sonra ilk aşama tamamlanmakta ve ilk insan (Hz. Âdem) yaratılmaktadır. İkinci aşamada ise insan, babasının sulbünde bir sperm ve ana rahminde bir yumurtadır. Daha sonra ana rahminde bir embriyo haline gelmekte, ruh üflendikten sonra da insan hüviyetine kavuşmaktadır.²¹ İşte bu ilâhî lütuf, insanın kâinattaki yerini ve önemini belirtmekte ve kendisine üflenen bu ilahi unsur (ruh), ona melekler tarafından secde edilmesine vesile olmaktadır. Kur'an'da bu hususta şöyle buyrulur:

"Rabbin meleklere demişti ki: Ben muhakkak çamurdan bir insan yaratacağım. Onu tamamlayıp, içine de ruhumdan üfürdüğüm zaman, derhal ona secdeye kapanın! Bütün melekler toptan secde ettiler. Yalnız İblis secde etmedi. O büyüklük tasladı ve kâfirlerden oldu."²²

Allah'ın yaratma fiili sadece bilinenlerden ibaret değildir. Hz. İsa'nın yaratılması da bu cümledendir.²³ İlk insanı topraktan, anasız ve babasız yaratan Allah,

¹³ Bk., el-Enbiyâ 21/22; er-Rahmân 55/7; ez-Zâriyât 51/47; el-Mülk 67/3-4.

¹⁴ Bk., er-Rahmân 55/29.

¹⁵ Bk., el-En'am 6/101; Yûnus 10/34; er-Rahmân 55/26-27; el-Hadîd 57/3; el-Haşr 59/24.

¹⁶ el-Enbiyâ 21/30

¹⁷ Bk., el-Hicr 15/16; el-Mülk 67/5.

¹⁸ Tâhâ 20/55.

¹⁹ el-İnsan 76/1-2.

²⁰ Bk., el-Hicr 15/28-29; er-Rahmân 55/14; el-Hacc 22/5; el-Mü'minûn 23/12-14.

²¹ Bk., el-İsrâ 17/85.

²² es-Sâd 38/ 71-74.

²³ Bk., Â-li İmrân 3/59.

Hız. İsa'yı da babasız yaratmıştır. Ayrıca bilmediğimiz daha birçok yaratma fiilinin varlığına Kur'an işaret etmektedir.²⁴

İnsanın yaratılmasının hikmetini elbette Allah bilir. Zira insanı en iyi bilen ve ona en yakın olan onu yaratandır.²⁵ Bunun için Kur'an'da, insandan istenen ve beklenen eylemler ile insanoğlunun yeryüzü serüveninin amacı hakkında açıklayıcı bilgiler verilmektedir. Genel olarak bakıldığında; insandan Allah'a kulluk yapması, O'nun için faydalı ve en güzel eylemlerde bulunması, dua etmesi, hamd (şükür) etmesi, yeryüzünü imar etmesi gibi görevler beklenmektedir.²⁶ Bunlar insanın yeryüzündeki sınavıdır; yaratılışına uygun olarak emredilen ve kendisinden yapması beklenen şeylerdir.²⁷ Çünkü Allah boş ve faydasız/anlamsız bir şey yaratmaz ve emretmez. Bütün işleri ve emirleri hikmetlidir.²⁸ İnsanın bu sınavda başarılı olup olmaması ise, ona verilen akıl nimeti ve ilahî vahyin/bilgilendirmenin desteğiyle Allah'ın emrine uygun yaşamasına, nefesine ve İblis'e karşı vereceği mücadeleye bağlıdır.

Kur'an'ın Irkların Varlığına Yaklaşımı

İrk kavramı Arapçada; "a-r-ق/عرق" kökünden gelen bir kelime olup kök, bitkinin gövdesi, yaprağın sapı, damar, asıl, sülâle, nesep, menşe gibi anlamlara gelmektedir.²⁹

Bir başka ifadeyle; "aralarında kan bağı bulunan, aynı soydan gelen büyük insan toplulukları ırk kelimesiyle ifade edilmekle beraber aynı anlamda veya daha az içerikte olmak üzere nesil, nesep, zürriyet, soy, sülâle gibi başka kelimeler de bulunmaktadır. Sosyal grupların kalıtımla geçen bazı özellikleri sebebiyle farklılaştığını, bu farklılıkların onlar arasında statü ve değer farklarına da yol açtığını ileri süren akımlara ırkçılık denmektedir."³⁰

"İrk kelimesinin karşılığı olarak Batı dillerinde Latince asıllı race, rasse, ırkçılık teriminin karşılığında ise racisme, racialisme, racism veya rassismus gibi kelimeler kullanılmaktadır. Batı dillerinde bu terimler ırkın, insanın özelliklerinin ve kapasitesinin temel belirleyicisi olduğu ve ırkî özelliklerin, bir ırkın

diğerine üstünlüğünü doğurduğu inancını ifade etmektedir."³¹

"Modern disiplinlerde ırk kavramı başlıca şu anlamları içermektedir: 1. İnsan türünün alt sınıfları (beyaz, siyah, sarı ırk gibi). 2. Etnik grup (Cermen ırkı gibi). 3. Belli bir sosyokültürel grup. Bu son tanımlama nesnel ölçülere dayanmaz. Meselâ Kuzey Amerikalılara göre siyah ırk mensupları Brezilya'da beyaz olarak tanımlanmaktadır. Modern Batı'da ırkçı teoriler de üç farklı iddia sebebiyle birbirinden ayrılmaktadır. Bir iddiaya göre insan türü biyolojik olarak farklı gruplardan oluşmaktadır; irsiyet, tevarüs edilmiş yetenek ve eğilimlerin açıklanmasını mümkün kılan bir faktördür. İkinci görüşte grup özelliklerinin kanla geçtiği ileri sürülürken son görüş ırkçılığın teorisyenlerince ortaya atılmış olup bazı insan gruplarının diğerlerinden fizikî, zihni ve mânevî açıdan üstün olduğunu iddia eder."³²

İrkçilik, ırk ayrımcılığının konusu olan özellikleri (bir gruba sadece toplumsal düzeyde belirli bir ırka ait fiziksel veya diğer özelliklere sahip olduğu için eşit olmayan muamele yapılması), olumsuz değer biçilen toplumsal, psikolojik ya da fiziksel özelliklerle ilişkilendirerek ırk ayrımcılığını destekleyen, deterministik bir inanç sistemidir.³³

Bir başka ifadeyle; "aralarında kan bağı bulunan, aynı soydan gelen büyük insan toplulukları ırk kelimesiyle ifade edilmekle beraber aynı anlamda veya daha az içerikte olmak üzere nesil, nesep, zürriyet, soy, sülâle gibi başka kelimeler de bulunmaktadır. Sosyal grupların kalıtımla geçen bazı özellikleri sebebiyle farklılaştığını, bu farklılıkların onlar arasında statü ve değer farklarına da yol açtığını ileri süren akımlara ırkçılık denmektedir."³⁴

Kur'an-ı Kerîm ise ırkları değil, ırkçılığı reddetmektedir. İrkların varlığı bir âyet olması itibarıyla yaratılış programının bir parçası durumundadır.³⁵ İnsanların, kabileler halinde yaşamaları, bir erkek ve bir dişiden yaratılmaları da yine ilahi programın gereğidir. Ayrıca Kur'an, kan bağı ve akrabalık ilişkilerinin önemini inkâr etmemekte, bunları kabul ederek bağların güçlendirilmesini ve ilişkilerin geliştirilmesini yine ilahi program gereği

²⁴ Bk., Yâsîn 36/78-79.

²⁵ Bk., Kâf 50/16.

²⁶ Bk., el-Fâtîha 1/2; en-Nisâ 4/147; Hûd 11/61; el-Kehf 18/110; el-Furkan 25/77; el-Mülk 67/2.

²⁷ Bk., el-Ankebût 29/2.

²⁸ Bk., A'râf 7/28; el-Hicr 15/85; el-Mü'minûn 23/115.

²⁹ Rûhî Baalbakî, "İrk", *al-Mawrid Kamûs Arabî-İnkilizî*, 7. Baskı, (Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâ'în, 1995), 758.

³⁰ Recep Şentürk ve Kadir Canatan, "İrkçilik", *TDVİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/124.

³¹ Şentürk-Canatan, "İrkçilik", 19/124.

³² Şentürk-Canatan, "İrkçilik", 19/125.

³³ Gordon Marshall, "İrk", *Sosyoloji Sözlüğü*. Ter: O. Akinhay, D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, 311.

³⁴ Şentürk-Canatan, "İrkçilik", 19/124.

³⁵ Bk., er-Rûm 30/22.

istemektedir.³⁶ Bunlar arızı durumlar değildir. Bu sebeple Kur'an, kan bağı ve akrabalık ilişkilerinin, giderek toplumu belirleyecek ve ilişkileri düzenleyecek başlıca ilke sayılmasına müsaade etmez.³⁷ Kur'an'a göre toplumun oluşmasında, bireysel ve toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde tek belirleyici ilke; imana dayalı kardeşlik ve ona bağlı olarak salih amel, yüksek ahlak ve takva bilincidir.³⁸ Eğer insanlar arasında kişisel farklılıklar aranacaksa bu, fizikî farklılıklarda değil, estetik anlayış/idrâk, ahlâkî hisler, irade kuvveti gibi yüksek rûhî olaylarda aranmalıdır.³⁹

İnsanlar arasında üstünlüğün tespiti hususunda Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır:

"Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yolunda en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır."⁴⁰

Âyet-i kerimeye göre yeryüzünde çeşitli renk ve dilde cemiyetler oluşturan insanların, bu özelliklerinden dolayı birbirleriyle üstünlük yarışına girmemeleri gerekmektedir. Nitekim insanlar, Kur'an'a göre aynı kaynaktan yaratılmışlardır.⁴¹ Aralarında fizyolojik ya da biyolojik bir üstünlük yoktur. Ayrıca hangi rengin (ırkın) üstün olduğuna kim ve ne hakla karar verecektir? Farklı renklerde ve dillerde kadın ve erkek olarak insanların yaratılması; birbirlerini tanımaları, kaynaşmaları iyilik ve takva yolunda yarışmaları içindir. Üstünlük aranacaksa, o da takvada, yani Allah'tan hakkıyla korkmada ve Allah'ı dikkate alarak hayatı yaşamakta aranacaktır.

Hz. Peygamber, İslam kardeşliğinin ve tevhit anlayışının tam karşısında duran ırkçılıkla ilgili şöyle buyurmaktadır:

"ليس منّا من دعا إلى عصبية، وليس منّا من قاتل على عصبية، وليس منّا من مات على عصبية"

"İrkçılığa davet eden bizden değildir. İrkçilik üzerine savaşan bizden değildir. İrkçilik üzerine ölen de bizden değildir."⁴²

"من نصر قومه على غير الحق فهو كالبعير الذي ردى فهو يُنزع بذنبه"

"Kim haksız yere kendi kavmine yardım ederse, (bir çukura) yuvarlanıp kuyruğundan tutulup çekilerek (kurtarılmaya çalışılan) deveye benzer."⁴³

Hz. peygamber, ırkçılığın ne olduğunu kendisine soran birine şu cevabı vermiştir:

"Kendi kavmine (yaptıkları ve yapacakları) zulümde yardım etmemdir."⁴⁴

Çalışmamızın bundan sonrasında, Memluk müfessirlerinden Kurtubî'nin kıymetli eseri "*el-Câmi' u li ahkâmi'l-Kur'an*"ında, insanın yaratılışını en-Nisâ Sûresi 1. âyet ve ırkların varlığını ise er-Rûm Sûresi 22. âyet bağlamında nasıl yorumladığı hususu ele alınacaktır. Önce Müfessirimiz ve yaşadığı dönem ile ilgili kısaca bilgi verelim.

1. KURTUBÎ'NİN HAYATI, YAŞADIĞI DÖNEM VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

"Asıl adı Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'dir. Kurtuba'da (Cordoba) dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi VI. (XII.) yüzyılın sonları veya VII. (XIII.) yüzyılın başları olarak tahmin edilmiştir... Tahsilinin ilk yıllarını Kurtuba'da geçirmiştir... Kurtuba'nın, 633 (1236) yılında Kastilya-Leon Kralı III. Fernando kuvvetleri tarafından ele geçirilmesinden sonra şehri terk ederek İskenderiye'ye geçmişti...Kahire'de bir müddet kalan Kurtubî, Saîd bölgesinde Münyetü Benî Hasîb'e yerleşti ve hayatının sonuna kadar burada yaşadı. Mütevazı kişiliği ve sade yaşayışıyla tanınan, zühd hayatına önem veren Kurtubî 9 Şevval 671'de (29 Nisan 1273) Münyetü Benî Hâsîb'de vefat etti ve burada defnedildi... Tefsir, Hadis, Kıraat, Fıkıh gibi alanlarda çok iyi yetişmiş olduğunu eserleriyle ortaya koyan Kurtubî'yi Zehebî, 'ilimde derya' olarak nitelendirmiş, diğer müellifler de hakkında benzer ifadeler kullanmıştır. Kurtubî eserlerinde Ehl-i Sünneti savunmuş, başta Mu'tezile olmak üzere İmâmiyye, Râfiziyye, Kerrâmiyye gibi fırkaları eleştirmiştir. Mâlikî olmakla birlikte mezhep taassubuna karşı çıkmış ve taklitçiliği bir metot olarak benimsemediğini dile getirmiştir. Kitap ve Sünnet yolunu tutan tasavvuf ehline karşı çıkmamışsa da telakkileri cehalet ve hurafe temeline dayanan sûfiler hakkındaki olumsuz tutumunu açıkça ortaya koymuştur. Bu arada devlet adamlarını çekinmeden eleştirmiş, zamanın idarecilerinin rüşvet aldığını ifade etmiş, onların hukuk dışı davrandıklarını, menfaat karşılığında hükmettiklerini ileri sürmüştür."⁴⁵

³⁶ Bk., el-Bakara 2/215; en-Nisâ 4/1, 36; en-Nahl 16/90.

³⁷ Bk., et-Tevbe 9/23-24.

³⁸ Bk., el-Haşr 59/9-10; Tâhâ 20/112.

³⁹ Muzaffer Şerif Başoğlu, "Farklar Psikolojisine Giriş", *AÜDTCF Dergisi* 1/2 (Şubat 1943): 78-79.

⁴⁰ el-Hucurât 49/13.

⁴¹ Bk., en-Nisâ 4/1; el-En'am 6/2, 98.

⁴² Ebû Dâvûd, "Edeb", 121.

⁴³ Ebû Dâvûd, "Edeb", 121.

⁴⁴ İbn Mâce, "Fiten", 7.

⁴⁵ Tayyar Altıkulaç, "*Kurtubî*", *TDVİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/455; Harun Savut, *Memlük Müfessirleri*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016): 43-44.

“Kurtubî, Endülüs’te bulunduğu yıllarda Muhammed b. Tûmert’in kurmuş olduğu Muvahhidler devletinin yönetim başında olduğu görülür. Bilindiği gibi Muvahhidler, (524-667/1130-1269) yılları arasında varlığını sürdürmüş bir devlettir. Buna göre Kurtubî ‘nin hayatının bir kısmı Endülüs’te Muvahhidler döneminde, bir kısmı da Mısır’da Memlükler döneminde (647/1249) geçmiştir. Dolayısıyla vefatının da Bahri Memlükler diye bilinen Memlüklü sultanı el-Melik ez-Zâhir Rûknüddin Baybars (659-676/1260-1277) dönemine rastlamıştır.”⁴⁶ “Memlükler devri, İslâmî ilimlerdeki gelişme bakımından İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden biridir. Doğu İslâm dünyasının Moğol, Endülüs’ün ise Haçlı istilâsına uğradığı bir sırada kurulan Memlük Devleti, ülkelerini terk etmek zorunda kalan pek çok âlimin sığındığı yer oldu; Kahire ve Dımaşk, İslâm dünyasının en önemli iki ilim merkezi haline geldi. İlmî çalışmaları destekleyen devlet adamları, ülkede Zengîler ve Eyyûbîler zamanından kalan medreselerin sayısını daha da çoğalttılar. Dımaşk’ta yüz altmış, Kahire’de yetmiş beş civarında medresenin bulunması bunun açık bir delilidir. Medreselerin çoğu Sünnî dört mezhep üzerine öğretim veren fıkıh medresesi hüviyetini taşıyor, bazılarında tek, bazılarında ise birkaç mezhebin fıkıh okutuluyordu. Dâru’l-Kur’ân ve Dâru’l-Hadisler de mevcuttu. Fıkıh ilmiyle birlikte diğer dinî ilimlerle dil ilimlerinin okutulduğu bu medreseler zengin kütüphanelere sahipti. Ayrıca pek çoğunun bünyesinde yetim ve yoksul çocuklar için ilkokullar yapılmıştı. Yine ilköğretimin yürütüldüğü özel mektepler bulunuyordu. Medreselerin baş müderrisleri sultan tarafından tayin edilirdi. Hocalar ve talebeler devletin himayesindeydi ve medreselerin her biri için bânileri tarafından zengin vakıflar tahsis edilmişti. Camiler ve tarikatlara ait tekke ve zâviyeler de birer okul vazifesi görüyor, zengin kütüphanelerin bulunduğu büyük camiler zamanın önemli ilim merkezleri arasında yer alıyordu.”⁴⁷

“Memlükler devrinde kıraat, tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında önemli âlimler yetişmiştir. İbnü’l-Cezerî, Cerâidî, Ca’berî ve Burhâneddin el-Kerekî kıraat ilminin en meşhur temsilcileridir. Rivayet, dirâyet ve ahkâm tefsirlerinin güzel örneklerinin yazıldığı bu

dönemin en meşhur müfessirlerinden birisi Endülüs menşeli Muhammed b. Ahmed el- Kurtubî’dir. Yine onun gibi Endülüs’ten gelen Ebû Hayyân el-Endelüsî, tefsiriyle büyük şöhret kazanan Ebû’l-Fidâ İbn Kesîr, Celâleyn tefsiri müellifleri Celâleddin el-Mahallî ve Celâleddin es-Süyûtî, İbnü’l-Müneyyir, Dîrînî, elli tefsiri bir araya getirmeye çalışan İbnü’n-Nakîb el-Makdisî, İbnü’l-Bârizî ve Bika’î’dir. Süyûtî müfessirlerin hal tercümelerine dair ilk eseri yazmış, bu geleneği talebesi Dâvûdî devam ettirmiştir.”⁴⁸ Makalemizde konumuzla ilgili inceleme yapacağımız, makbul rey tefsiriyle me’sûr (rivayete dayanan) tefsirin birlikte ele alınmasının güzel örneklerinden biri olan “el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân”, Kurtubî’nin en önemli eseri olup geniş hacmine rağmen ilim çevrelerinde büyük ilgi görmüş ve çeşitli baskıları yapılmış bir tefsirdir. Bu eserin Türkçeye tercümesi M. Beşir Eryarsoy tarafından gerçekleştirilmiş ve 20 cilt halinde yayımlanmıştır. Eryarsoy, bu tefsirle ilgili olarak; “İmam Kurtubî Hayatı, Eserleri, Tefsiri ve Tesiri” isimli yazısında şöyle demiştir:

“Gördük ki müfessirimiz, tefsir yaparken yeri geldikçe âyetlerden, hadisten, sahabe ve tabiin sözlerinden, ilim adamlarının açıklayıcı görüşlerinden, şiirden, lügattan, sarf ve nahivden, kıraatlerden, siret ve tarihten ve daha pek çok ilimden mükemmel bir şekilde istifade etmiştir. Neticede zamanına kadar, Kur’ân’a dair yapılmış önemli çalışmanın adeta “bir özeti”ni ortaya koymuştur.”⁴⁹

Kurtubî, yaratılış ve ırklarla ilgili görüşlerini inceleyeceğimiz tefsirinin mukaddimesinde reye dayanarak Kur’ân’ın nasıl tefsir edileceğine dair açılan başlıkta kabul edilemeyecek türden rey’e dayalı tefsirleri örneklendirirken hem ilmî bakımdan konuya nasıl yaklaştığını hem de neyin doğru, neyin yanlış olduğunu tespit etmeye azami gayret göstermiştir. Tefsirinde herhangi bir konuda kanaatini belirtirken, yaptığı tercihi bir delile istinaden yapmıştır. Muhtemel görüşler içerisinde ise tercih ettiği, her zaman Kur’ân’ın desteklediği olmuştur.⁵⁰

2. KURTUBÎ’NİN YARATILIŞ VE IRK KAVRAMINA YAKLAŞIMI

2.1. Nisâ Sûresi 1. Âyet Bağlamında İnsanın Yaratılışı

⁴⁶ M. Beşir Eryarsoy, “İmam Kurtubî Hayatı Eserleri Tefsiri ve Tesiri,” *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, (İstanbul: Buruc Yayınları, 1997), 1/16.

⁴⁷ İsmail Yiğit, “Memlükler”. *TDVİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/94-95; Tahsin Kazan, Memlükler’in Hadis İlimine Katkıları, *Akademik Platform İslâm Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Ağustos 2019): 148-150.

⁴⁸ Yiğit, “Memlükler”, 29/95.

⁴⁹ Eryarsoy, “İmam Kurtubî Hayatı Eserleri Tefsiri ve Tesiri,” 1/170; Savut, *Memlük Müfessirleri*, 44-49.

⁵⁰ el- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Hişam Semîr el-Buhârî, (Riyâd: Dâru ‘Âlimi’l-Kütüb, 2003), 1/31-37; 7/168.

Yüce Allah, bütün insanları “bir tek nefisten/nefs-i vâhideden” yarattığını, Hz. Âdem’in eşini de o bir tek nefisten yarattığını şöyle bildirmektedir.⁵¹

يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا.

“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üretilen yayan Rabbinizden sakının. Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.”⁵²

İslam âlimleri arasında “nefs-i vâhide”nin ne veya kim olduğu konusu ihtilafli bir konudur. Hz. Âdem olduğu konusunda kadim müfessirler arasında büyük oranda icma bulunmaktadır. Hz. Havva’nın nasıl ve nereden yaratıldığı konusunda ise ayrıntılı bir bilgiye sahip değiliz. Müfessirler, bilinen yorumlarla Hz. Havva’nın, Hz. Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade etmektedirler.⁵³ Ehl-i kitabın kaynaklarında da benzer ifadeler rastlanmaktadır.⁵⁴ Hz. Peygamber’in bu konuda varid olan ve kaynaklarımızda kayıt altına alınmış hadîs-i şerifleri mevcuttur.⁵⁵ Kur’an, vahiyle verilen bilginin dışında ayrıntılı bilgi vermemekte, bu konuda sükût etmektedir. Ancak özellikle son yıllarda yapılan tefsir çalışmalarında konuyla ilgili şu yorumlar dikkat çekmektedir.

“Âyette önce ‘sizi bir tek nefisten yaratan’ denilmiş, sonra ‘ondan da eşini yaratan’ buyurulmuştur. İnsanlardan her birinin babası ve anası bulunduğu, her birey üreme kanunları çerçevesinde meydana geldiğine göre burada ‘nefisten, ondan yaratan’ sözünü ‘onun bir parçasından’ (meselâ kaburgasından) şeklinde değil, ‘onun özünden, ona benzer (misli) olan asıldan ve kökten (buradaki ifadeye göre nefisten) yaratan’ şeklinde anlamak gerekir. Nitekim ‘Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden (nefislerinizden) eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O’nun kanıtlarındandır’ meâlindeki âyette de bu kelime aynı mânâda kullanılmıştır.⁵⁶ Nahl 16 /72 ve Şûrâ 42/11 sûrelerinde de benzer ifadeler vardır. Bütün bu

âyetlerde ‘nefsinden yaratmak’, ‘vücudunun bir parçasından yaratmak’ mânâsında değildir. Buna göre meâlî ve numaraları verilen âyetler, Hz. Havva’nın aslının, Hz. Âdem’in kaburgası olduğu şeklindeki yaygın inancın delili olamaz. Hz. Havva’nın veya kadınların eğri kaburgadan yaratıldığını ifade eden hadisler, kadınla erkeğin tabii (fitrî) olan ve değişmemesi gereken farklılıklarını ve özelliklerini anlatmak üzere yapılmış bir benzetmedir, mecazî bir anlatımdır. Nitekim bazı rivayetlerde açıkça ‘kadın kaburga gibidir’ buyurulmuştur.⁵⁷ Hadislere göre kadınları erkeklere benzetmeye, tabii özelliklerini yok etmeye kalkışmak, eğimli yaratılmış kaburga kemiğini düz hale getirmeye uğraşmak gibidir. Kaburga ancak kavisli olduğunda uygun, sağlam ve kâmindir, fonksiyonunu yerine getirir; düz olsaydı akciğerin şekline uymaz ve onu koruyamazdı. Şu halde onu düzeltmeye çalışmak bozmaya ve kırmaya çalışmak demektir.”⁵⁸

“Kur’an’da nefis (çoğulu enfüs), ‘insan, insanın veya başka bir şeyin kendisi, insanın hayatta iken insan olmasını sağlayan (insanın onun sayesinde, ona sahip olduğu için insan olduğu), ölünce de ebedî varlığını devam ettiren unsuru’ mânâlarında kullanılmıştır.”⁵⁹ Bu açıklamalardan sonra müfessirimiz Kurtubî’nin eNisâ Sûresi 1. âyetin tefsirindeki yorumlarına dönebiliriz. Şöyle diyor:

“Vâhide (واحدة) kelimesinin müennes ‘te’si ile gelmesi, ‘nefs’ (نفس) kelimesinin müennesliği/dişliliği dolayısıyladır. Nefs kelimesi müzekker/eril anlamına gelse de müennes/dişil gelir. Bununla birlikte günlük konuşmada ‘tek bir nefisten’ (من نفس واحد) şeklinde gelmesi de mümkündür. O zaman anlam bu şekilde kastedilerek (müenneslik “te”si olmaksızın) söylenmiş olur. Bunun bu şekilde gelmesi, nefis kelimesi ile Âdem (a.s)’in kast edilmiş olmasındandır. Bunu Mücahid ve Katade söylemiştir. Aynı şekilde bu kelime, İbn Ebî Able tarafından müenneslik ‘te’si olmadan okunmuştur. ‘Besse’ (بث) nin anlamı ise yeryüzünde dağıtıp yayan demektir. ‘(Orada)

⁵¹ Bk., en-Nahl 16/72; er-Rûm 30/21; eş-Şûrâ 42/11.

⁵² en-Nisâ 4/1.

⁵³ et-Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-beyân an te’vil-i âyi’l-Kur’ân*, thk. A. Muhammed Şakir, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 7/514-516; Ebussu’ûd el-’Îmâdî, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyy, t.y), 2/138; Mehmet Vehbi, *Hulâsatü’l-beyân fi tefsîri’l-Kur’ân*, 4. Baskı, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, t.y), 2/825-827; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, (b.y: Eser Neşriyat ve Dağıtım, t.y), 2/1271-1276; Ö.

Nasûhî Bilmen, *Kur’an’ı Kerîm’in Türkçe Meâlî Âlîsi ve Tefsiri*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y), 2/540.

⁵⁴ Bkz., Tekvîn 2/18-20.

⁵⁵ es-Süyûtî, Celâlü’l-Dîn, *ed-Dürri’l-mensûr fi’l-efsîri bi’l-me’sûr*, (Beyrût Dâru’l-Fikr, 1993), 2/423.

⁵⁶ er-Rûm 30 /21.

⁵⁷ Buhârî, “Nikâh”, 79, 80.

⁵⁸ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 2/11.

⁵⁹ Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 5/10.

serilmiş/saçılmış/yayılmış hahılar/yaygılar vardır;⁶⁰ ayetinde kullanılan kelime de aynı köktendir. "Her ikisinden/منهما" (yaydı) ifadesinden Hz. Âdem ile Hz. Havva kastedilmektedir. Mücâhid şöyle dedi: Hz. Havva Hz. Âdem'in en alttaki kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Hadis-i şerifte de 'Kadın eğri bir kaburga kemiğinden yaratılmıştır,' buyurulmaktadır. 'Birçok erkek ve kadını' (رجالاً كثيراً ونساءً) yani onların soyundan gelenleri yalnızca iki tür olarak yaratmıştır. Bu durum, hüsnânın müstakil bir tür olmamasını gerektirmektedir.⁶¹ Ancak onun gerçek bir kimliği vardır, o kimlik de hüsnâyı bu iki türe ait kılmaktadır. Bu da onun Hz. Âdem'in soyundan gelmesidir."⁶²

Kurtubî, "Andolsun sizi yarattık, sonra size şekil verdik, sonra da meleklerle, Âdem'e secde edin diye emrettik,"⁶³ âyet-i kerimesini tefsir ederken buradaki yaratma ve şekil vermenin hangisinin Hz. Âdem, hangisinin soyundan gelenler için söz konusu olduğuna dair görüşleri naklettikten sonra şu ifadelerde bulunmaktadır:

"Derim ki; bütün bu görüşler ihtimal dâhilindedir. İçlerinde doğru olan görüş, Allah'ın indirdiği Kur'ân-ı Kerîm'in desteklediği görüştür...Buna göre Âdem çamurdan yaratıldıktan sonra ona suret verildi ve ona secde edilmesi ile şerefli kılındı. Onun nesli ise, rahimlerde ve babaların sulbünde yaratıldıktan sonra annelerin rahminde şekillendirilmişlerdir...Burada yüce Allah: 'Sizi yarattık, sonra da size şekil verdik' diye buyurduğu gibi, el-Haşr sûresi'nin son âyetinde de 'O, yaratan, var eden, şekil veren Allah'tır...'⁶⁴ diye buyurmakta ve suret/şekil vermeyi yaratmaktan sonra zikretmektedir. 'Andolsun ki, sizi yarattık' âyetinin; önce ruhları yarattık, sonra da bedenlere şekil verdik anlamında olduğu da ifade edilmiştir."⁶⁵

Kurtubî'nin bu açıklamalarından aşağıdaki sonuçlar çıkarılabilir:

a) Allah, insanları tek bir nefisten yaratmıştır. Bu nefisten maksat da Hz. Âdem'dir. Gramer olarak müennes bir kelime olan 'nefs' kelimesinin müzekker (eril) ya da müennes (dişil) gelmesi sonucu değiştirmez. Nitekim müzekker olarak da kıraat edenler olmuştur.

b) Allah, Hz. Havva'yı Hz. Âdem'den, onun alt kaburga kemiğinden yaratmıştır.

c) Allah, Hz. Havva'yı Hz. Âdem'i teskin etmek/dindirmek için yaratmıştır.

d) İnsanlar, yeryüzüne Hz. Âdem ile Hz. Havva'dan çoğalarak yayılmışlardır.

e) Hüsnâ, müstakil bir tür değildir. Duruma göre müzekker ya da müennes kabul edilir.

2.2. Rûm Sûresi 22. Âyet Bağlamında Irkların Meydana Gelmesi:

"Kur'ân'ın ortaya koyduğu ilkeler bakımından insanlar arasında renk, cinsiyet ve coğrafya farklılığı gibi fiziksel sebeplere bağlı bir değer hiyerarşisinden söz edilemez. Sadece takvaya bağlı olarak ruhlar arasında derece farkı olabilir. Ancak bu türden bir fazilet de sosyo-ekonomik ilişkilerde üstünlük getirmez. Takvanın mükâfatı ise ahirettedir. İnsanlar arasındaki soy ve cinsiyet farklılıklarını alay konusu yapmak ve insanları aşağılamak, Allah'ın onları yaratmadaki hikmetini görmemek anlamına gelir. Hucurât sûresinin 11-12. ayetleri, müslümanlar arasında her türlü bölücü ve aşağılayıcı tavrı fasıklık olarak nitelemekte, bu cümleden olarak ırkçılığı da yasaklamaktadır."⁶⁶

Kur'ân-ı Kerîm, ırk konusuna bütün bu mülâhazalardan ayrı olarak, Allah'ın rahmetinin eseri olan bir nimet ve O'nun ilim ve kudretini ortaya koyan bir âyet olarak bakmaktadır. Rûm Sûresi ilgili âyette şöyle buyrulur:

ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين.

"O'nun delillerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin değişik olmasıdır. Şüphesiz bunda bilenler için (alınacak) dersler vardır."⁶⁷

Kurtubî âyet-i kerîmeyi şöyle tefsir etmiştir:

"Müşrikler, yaratıcının Allah olduğunu itiraf ediyorlardı. 'Lisanlarınızın ve renklerinizin değişik olması (da O'nun delillerindedir).' Dil ağızdadır. Arapça, Acemce, Türkçe ve Rumca gibi çeşitli diller ağızdadır. Renklerin farklılığı ise beyaz, siyah ve kırmızı şekillerdedir/suretlerdedir. Hemen hemen gördüğün herhangi bir kişi ile diğeri arasında bir fark olduğunu görürsün. Bunlar ne nutfenin/spermanın, ne de anne babanın yaptığı şeylerdir. Elbette bir yapan

⁶⁰ el-Ğaşiye 88/16.

⁶¹ Sözlükte; "kınılmak, kırılıp bükülmek" manasına gelen hanes kökünden "kadınınsı davranışlar gösteren erkek" anlamında bir sıfat olup İslam hukukunda, doğuştan hem erkeklik hem de dişilik organına sahip bulunan veya erkek mi kadın mı olduğu tespit edilemeyen kişiyi ifade eder. (Çeker, Orhan, "Hüsnâ". TDVİA, İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/491.

⁶² Kurtubî, *el-Câmi' u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/301.

⁶³ el-A'raf 7/11.

⁶⁴ el-Haşr 59/24.

⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi' u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/168.

⁶⁶ Şentürk-Canatan, "İrkçılık", 19/125.

⁶⁷ er-Rûm 30/22.

vardır. Bilinmeli ki, O fail de Yüce Allah'tır. İşte bu, her şeyi tedbir eden/yöneten yaratıcının (varlığının) en açık bir kanıtıdır/delilidir. "Şüphesiz bunda bilenler için (alınacak) dersler vardır."⁶⁸

"Câhiliye döneminde modern anlamdakine benzer bir ırkçılık düşüncesi ve bunu ifade eden kavramlar bulunmamakla birlikte genellikle asabiyet kelimesiyle ifade edilen güçlü bir kabilecilik ruhu hâkimdi. Bu dönemde aralarında baba tarafından kan bağı bulunan topluluğa 'Asabe', bu topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan topluluk arasındaki dayanışma duygusuna da 'Asabiyyet' denilmekteydi."⁶⁹

"Asabiyyet, modern sosyolojinin temel kavramlarından olan ve ırk birliğini aşarak vatan, tarih, kültür, gelenek ve görenek gibi müştereklere dayanan milliyet fikrinden çok, yalnızca ırk birliğinden kaynaklanan kavmiyete benzemekte, ancak bugün anlaşıldığı manadaki ırkçılığa göre daha dar çerçeveli ve kabilevî bir karakter arz etmektedir."⁷⁰ Kur'an-ı Kerim'de kelime olarak "Asabiyye" geçmemektedir. Ancak ona yakın manaya gelen "hamiyye" kelimesi bulunmaktadır. Hamiyye; kuvve-i gazabiyenin/öfke gücünün coşma ve çoğalması hali anlamına gelmektedir.⁷¹ Bu ifade Fetih sûresinde şöyle geçmektedir:

إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا.

"İnkâra sapsmış olanlar o zaman kalplerini o gurura, câhiliye dönemine ait büyülenme duygusuna kaptırmışlardı, Allah da Resûlünün ve mü'minlerin gönüllerine huzur ve güven duygusu verdi, onları takvâ sözüne bağlı kıldı. Zaten onlar bu sözü hak etmişlerdi, onlar buna lâyıktı. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir."⁷²

"Müşrikler, Kâbe'yi ziyarete gelenleri engellemek şöyle dursun onlara hizmet vermek şeklinde yerleşmiş bulunan geleneklerine aykırı olmasına rağmen, Câhiliye psikolojisinin, büyüklük kompleksinin, müslümanlara karşı kalplerinde besledikleri kin ve düşmanlık duygusunun etkisinde kalarak Medine'den gelen müminlerin Mescid-i Haram'ı ziyaretlerini engellemişler ve yanlarında getirdikleri yetmiş kadar kurbanlık devenin kesim yerine ulaştırılıp kurban

edilmesine de mâni olmuşlardı."⁷³

Kurtubî bu âyetin tefsirinde şöyle demektedir:

"Hamiyyet kelimesi; fe'ilet ölçüsünde/vezninde kibir anlamına gelmektedir. Bir işten utandığında, böyle bir işi yapmayı gururuna yediremediğinde; 'bu işi gururuma yediremiyorum' denilir. Mütelemmis'in şu sözü de bu anlamdadır: 'Filvaki, gerçekten ben onlardanım, benim onur ve şerefim onların onur ve şerefidir. Burnunu kökten koparılmaya karşı koruyan bir kimse gibiyim.' Zührî der ki: 'Onların hamiyyeti; Peygamber (sav)'ın risâletini ikrar etmeyi ve besmele ile başlamayı kabul etmemeleri ve müslümanların Mekke'ye girmelerine engel olmalarıdır.' 'Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla' ve 'Muhammed Allah'ın Rasûlüdür' ibarelerinin yazılmasını kabul etmeyen kişi Süheyl b. Amr idi. İbn Bahr dedi ki: 'Onların hamiyyetleri; Yüce Allah'tan başka ilahlarına taassubla ibadet etmeleri ve ilahlarından başkalarına ibadet etmeyi gurur ve kibir yapıp kabul etmemeleridir.'⁷⁴ Kur'an'a göre ırkların ve dillerin, cinsiyetlerin (erkeklığın ve dişiliğin) ve toplulukların varlığı Allah'ın âyetlerindedir. Ancak bu farklılıkların Kur'an açısından bir anlamı olmalıdır. Bu konuda da Kur'an şöyle der:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.

"Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır."⁷⁵

Kurtubî, insanlar arasında üstünlüğün ve değerinin ne ile belirleneceğini anlatmak için yukarıdaki âyetin sebab-i nüzûli ile ilgili tefsirinde birkaç rivayeti nakleder ve şöyle der:

1. "Âyet-i kerîme Ebû Hind hakkında nâzil olmuştur. Bu konuyu Ebû Dâvûd 'el-Merâsîl' de bahsetmektedir. Bize Amr b. Osmân ile Kesîr b. Ubeyd söyledi ve dediler ki: Bize Bakiyye b. el-Velîd söyledi ve dedi ki: Bana Zührî söyledi ve dedi ki: 'Rasûlullah (sav) Beyazaoğullarına, Ebû Hind ile kendilerinden bir hanımı evlendirmelerini istedi. Onlar da Rasûlullah (sav)'e dediler ki: Biz kölelerimizi kızlarımızla mı evlendirelim? Bunun üzerine Yüce Allah şu âyeti

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi' u li ahkâmi'l-Kur'an*, 14/17-18.

⁶⁹ Şentürk-Canatan, "İrkçılık", 19/125.

⁷⁰ Mustafa Çağrıncı, "Asabiyet", *TDVİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/453.

⁷¹ el-İsfehânî, Ebu'l- Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil A'ytânî, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1998), 140.

⁷² el-Fetih 48/26.

⁷³ Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 5/78.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi' u li ahkâmi'l-Kur'an*, 16/288-289.

⁷⁵ el-Hucurât 49/13.

indirdi: 'Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dışiden yarattık ve sizi kabilelere ayırdık.' Zühri dedi ki: 'Âyet husûsî olarak Ebû Hind hakkında nâzil olmuştur.'

2. Ayet-i Kerîme, Sâbit b. Kays b. Şemmâs'ın, kendisine yer açmayan kişiye: 'Filan kadının oğlu' demesi üzerine indiği söylenmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) Sâbit'e: 'Filan hanımı zikreden kimdi' diye sordu. Sâbit: Ben ey Allah'ın Rasûlü, dedi. Bu defa Hz. Peygamber (sav): 'Topluluğa bir bak' dedi. O da baktı. 'Ne gördün?' 'Beyaz, siyah ve kırmızı (tenlileri) gördüm' demesi üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: 'Sen takva dışında onlara üstün olamazsın.' Bunun üzerine Sâbit hakkında bu âyet nâzil olmuştur. Ona yer açmayan kişi hakkında ise: 'Ey iman edenler! Size 'meclislerde yer açın'⁷⁶ âyeti inmiştir.

3. İbn Abbas dedi ki: Mekke'nin fethi gününde Hz. Peygamber (sav) Hz. Bilâl'e Kâbe'nin damına çıkıp ezan okumasını emretti. Bunun üzerine Attâb b. Esîd b. Ebî'l-'Iys şöyle dedi: 'Bugünü görmeden babamın ruhunu alan Allah'a hamdolsun.' el-Hâris b. Hişam da 'Muhammed müezzîn olarak şu siyah kargadan başkasını bulamadı mı?' dedi. Süheyl b. Amr ise 'Allah bir şeyi diledi mi onu değiştirir,' dedi. Ebu Süfyân da şöyle söyledi: 'Ben hiçbir şey demiyorum. Çünkü semânın Rabbinin söylediğini haber vermesinden korkarım.' Bunun üzerine Cebrâil (as) Hz. Peygamber (sav)'e gelerek neler söylediklerini ona haber verdi. Onları çağırdı ve neler söylediklerini sordu, onlar da söylediklerini kabul ettiler. Bunun üzerine yüce Allah bu âyet-i kerîmeyi indirmek suretiyle soylarla ve mal çokluğuyla öğünmeyi, fakirleri aşağılamayı yasaklamıştır. Gerçekten üzerinde durulması gereken konu takvadır. Yani herkes Âdem ile Havva'dandır; üstünlük ancak takva iledir."⁷⁷

Kurtubî'nin, yukarıda zikredilen Rûm Sûresi 22. âyet, Fetih Sûresi 26. âyet ve Hucurât Sûresi 13. âyetin yorumlarından şu sonuçlar çıkarılabilir:

1. Renklerin farklılığı şekillerdedir/suretlere göre. Bunların ruh dünyasıyla ve şahsiyetle bir ilgisi bulunmamaktadır
2. Herhangi bir kişi ile diğeri arasında bir fark olduğu ilk bakışta dikkat çeker. Bu farklar, ne nutfeden/spermadan, ne de anne babadan kaynaklanmaktadır. Bunu yapan Allah'tır.
3. Müşriklerin hamiyeti; tarafgirlik, taassup, kibir ve gurur şeklinde tezahür etmiştir.
4. Irkların farklılığı asla bir üstünlük sebebi değildir. Üstünlüğün ölçüsü takvadır; Allah'ı dikkate alarak

yaşamaktır. Irkların varlığında herkes için alınacak dersler vardır.

5. Toplulukların/kavimlerin varlığı sadece te'âruf/tanışmak, bilişmek içindir; üstünlük için değildir.

6. Bütün bunlar, her şeyi tedbir eden/yöneten yaratıcının (varlığının) en açık bir kanıtıdır.

SONUÇ

Tarih boyunca yaratılış ve ırkların varlığı konusu, insanları hep meşgul etmiştir. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerîm'de yaratma konusu, imanî bir mesele olarak ele alınmış ve her şeyi dilediği şekilde yaratma yetkisinin de Allah'a ait olduğu sürekli olarak vurgulanmıştır.

Kitab-ı Mukaddeste de Kur'ân-ı Kerîm'e benzer bir şekilde yaratılışa ait ifadeler kullanılmış ve her şeyin yaratıcısı tanrıdır denilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm, ilk insan olan Hz. Âdem'in topraktan aşama aşama yaratılıp, insan şeklini aldıktan sonra kendisine ruh üflendiği bildirilmektedir. Daha sonra da onlardan teselsülen türeyiş şekli olan biyolojik yaratılış ve evrelerinden bahsedilmiştir. Dolayısıyla bir asıldan gelen bu varlıklar arasında, yapılacak olan ırkçılığı da şiddetle reddetmektedir. Zira ırkların varlığı, Allah'ın varlığının delillerinden bir alamet olarak beyan edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm, akrabalık ilişkilerinin önemle vurgulamakla beraber, aynı kaynaktan gelen çeşitli renk ve dillerdeki kişilerin birbirine karşı bir üstünlük yarışına girmelerini de asla hoş karşılamamıştır.

İslam âlimleri, ilk insan ve eşinin yaratıldığı şey olan "nefs-i vahide"nin ne olduğu hususunda birçok şeyler söylemişlerdir. Kadim müfessirler arasında, bu konuda büyük oranda icma bulunmaktadır. Hz. Havva'nın nasıl ve nereden yaratıldığı konusunda ise ayrıntılı bir bilgiye sahip değiliz. Müfessirler, bilinen yorumlarla Hz. Havva'nın, Hz. Âdem'in (nefs-i vahide) kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade etmektedirler. Ehl-i kitâb'ın kaynaklarında da benzer ifadeler rastlanmaktadır. Hz. Peygamber'in bu konuda varid olan ve kaynaklarımızda kayıt altına alınmış Hadîs-i Şerifleri mevcuttur. Kur'an, vahiyle verilen mevcut bilginin dışında ayrıntılı bilgi vermemekte, bu konuda sükût etmektedir. Ancak özellikle son yıllarda konuyla ilgili yapılan tefsir çalışmalarında şu yorumlar dikkat çekmektedir: Âyette önce "sizi bir tek nefisten yaratan" denilmiş, sonra "ondan da eşini yaratan" buyurulmuştur. İnsanlardan her birinin babası ve anası bulunduğu,

⁷⁶ el-Mücâdele 58/11.

⁷⁷ el-Kurtubî, *el-Câmi' u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/340-341.

her birey üreme kanunları çerçevesinde meydana geldiğine göre burada “nefisten, ondan yaratan” sözünü “onun bir parçasından” (meselâ kaburgasından) şeklinde değil, “onun özünden, ona benzer (misli) olan asıldan ve kökten (buradaki ifadeye göre nefisten) yaratan” şeklinde anlamak gerekir.

Çalışmamızda zamansal olarak ele aldığımız Memlûkler devri, İslâmî ilimlerdeki gelişme bakımından İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden biri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Doğu İslâm dünyasının Moğol, Endülüs’ün ise Haçlı istilâsına uğradığı bir sırada kurulan Memlûk Devleti ülkelerini terketmek zorunda kalan pek çok âlimin sığındığı yer olmuştur. Bu dönemde Kıraat, tefsîr, hadîs ve fıkıh alanlarında önemli âlimler yetişmiştir. İbnü’l-Cezerî, Cerâidî, Ca’berî ve Burhâneddin el-Kerekî Kıraat ilminin en meşhur temsilcileridir. Rivayet, dirâyet ve ahkâm tefsirlerinin güzel örneklerinin yazıldığı bu dönemin en meşhur müfessirlerinden Endülüs menşeli Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî’yi, yine onun gibi Endülüs’ten gelen Ebû Hayyân el-Endelûsî’yi, tefsiriyle büyük şöhret kazanan İbn Kesîr’i ve Celâleyn tefsiri müellifleri Celâleddin el-Mahallî ve Celâleddin es-Süyûtî’yi zikredebiliriz.

el-Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmî’l-Kur’ân* adlı eserinde, çalışmamızın konusu olan Hz. Âdem ve eşi Hz. Havva’nın yaratılışı ve ırklarla ilgili âyetleri, Kur’ânî çerçevede ve rivayetlere dayanarak ele almış ve yorumlamıştır. Kurtubî’nin yaptığı yorumlar, genel olarak mütekaddimin ve müteahhirin müfessirlerin yaptıkları yorumlarla benzerlik göstermektedir.

Buna göre Allah, insanları tek bir nefisten yaratmıştır. Bu nefisten maksat da Hz. Âdem’dir. Gramer olarak müennes bir kelime olan nefis kelimesinin müzekker (eril) ya da müennes (dişil) gelmesi sonucu değiştirmemektedir. Nitekim müzekker olarak da kıraat edenler olmuştur. Zira Hz. Havva, Hz. Âdem’i teskin etmek/dindirmek için Hz. Âdem’den, onun alt kaburga kemiğinden yaratılmıştır. İnsanlar, yeryüzüne Hz. Âdem ile Hz. Havva’dan çoğalarak yayılmışlardır. Bu arada hüsnânın, müstakil bir tür olmadığını, duruma göre müzekker ya da müennes kabul edilmesini gerektiğini söylemiştir.

Yine Kurtubî’ye göre Kur’ân’ın ortaya koyduğu ilkeler bakımından insanlar arasında renk, cinsiyet ve coğrafya farklılığı gibi fiziksel sebeplere bağlı bir değer hiyerarşisinden söz edilemez. Sadece takvaya bağlı olarak ruhlar arasında derece farkından söz edilebilir. Ancak bu türden bir fazilet de sosyoekonomik ilişkilerde üstünlük getirmez. Takvanın mükâfatı ise

ahirettedir. Bununla birlikte renklerin farklılığı şekillerdedir/suretlerdedir. Bunların ruh dünyasıyla bir ilgisi bulunmamaktadır. Herhangi bir kişi ile diğeri arasında bir fark olduğunda ilk bakışta anlaşılabilir. Bu farklar ne nutfeden/spermadan ne de anne babadan kaynaklanmaktadır. Bütün bunların yaratıcısı Allah’tır.

Kurtubî, vahyin geldiği dönemdeki müşriklerin hamiyetinin tarafgirlik, taassup, kibir ve gurur şeklinde tezahür ettiğini ifade etmiştir. Netice olarak Kur’ân’a göre ırkların farklılığı asla bir üstünlük sebebi değildir. Üstünlüğün ölçüsü takvadır; Allah’ı dikkate alarak yaşamaktır. Ayrıca ırkların varlığında herkes için alınacak dersler de vardır. Nitekim toplulukların/kavimlerin varlığı sadece te’âruf/tanışmak, bilişmek içindir; asla üstünlük için değildir. Bütün bunlar, her şeyi tedbir eden/yöneten yaratıcının (varlığının) en açık bir kanıtıdır.

KAYNAKÇA

- [1] Altıkulaç, Tayyar. “Kurtubî”. *TDVİA*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- [2] Baalbakî, Rûhî. “İrk”. *al-Mawrid Kamûs Arabî-İnkilîzî*. 7. Baskı. Beyrût: Dâru’l-İlmi’l-Melâyîn, 1995.
- [3] Başoğlu, Muzaffer Şerif, “Farklar Psikolojisine Giriş”. *AÜDTCF Dergisi* 1/2 (Şubat 1943).
- [4] Bilmen, Ö. Nasûhî. *Kur’ân’ı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, (t.y).
- [5] el-Buhârî, Ebû ‘Abdillâh b. Muhammed b. İsmâ‘îl (ö. 256/870). *Sahîhu’l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- [6] Çağrı, Mustafa. “Asabiyet”. *TDVİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- [7] Çeker, Orhan, “Hüsnâ”. *TDVİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- [8] Ebû Dâvûd, Süleyman İbnü’l-Eş’aş İbn İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- [9] Ebussu‘ûd el-‘İmâdî. *İrşâdü’l-Aklî’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-kerîm*. Beyrût: Dâru İhyâi’l-Türâsî’l-Arabiyy, t.y.
- [10] Eryarsoy, M. Beşir. “İmam Kurtubî Hayatı Eserleri Tefsiri ve Tesiri”. *el-Câmi’u li-ahkâmî’l-Kur’ân*. İstanbul: Buruç Yayınları, 1997.
- [11] el-İsfehânî, Ebu’l- Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*. Thk. Muhammed Halil A’yâtânî. Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1998.
- [12] İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- [13] Karaman, Hayrettin - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümü, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2008.
- [14] Kazan, Tahsin. "Memlükler'in Hadis İlmine Katkıları". *Akademik Platform İslam Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Ağustos 2019).
- [15] el- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân* Thk. Hişam Semîr el-Buhârî. Riyâd: Dâru 'Âlimi'l-Kütüb, 2003.
- [16] Marshall, Gordon, "İrk", *Sosyoloji Sözlüğü*. Ter. O. Akınhay, D. Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- [17] es-Süyûtî, Celâlü'd-Dîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1993.
- [18] Savut, Harun. *Memlük Müfessirleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- [19] Şentürk, Recep ve Canatan, Kadir. "İrkçilik", *TDVİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- [20] et- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ul-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. Thk. A. Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- [21] Vehbi, Mehmet. *Hulâsatü'l-beyân fi'tefsîri'l-Kur'ân*. 4. Baskı. İstanbul: Üçdal Neşriyât, t.y.
- [22] Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Eser Neşriyat ve Dağıtım. b.y. t.y.
- [24] Yiğit, İsmail. "Memlükler". *TDVİA*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.



Memluk Müfessiri Hâzin'in "Lübâbü't-Te'vîl Fî Me'âni't-Tenzîl"inde Dillerin Menşesine Bakışı (Rûm Sûresi 22. Âyet Bağlamında)

Şemsettin Işık

Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Zonguldak, Türkiye

semsettinisik@gmail.com

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 10.09.2019

Kabul Tarihi: 05.11.2019

Öz

Hz. Âdem, insanların atası ve yeryüzünün halifesi olması münasebetiyle kendisine has birtakım özelliklere sahip olarak yaratılmıştır. Akabinde hazırlık kampı mesabesinde olan cennet hayatına tabi tutulmuş ve burada, daha sonraki hayatına dair gerekli görülen hususlarda yoğun bir eğitim ve öğretime alınmıştır. Gerekli görülen bütün yüklemeler yapıldıktan sonra, bir müddet daha burada kalmış ve daha sonra esas uygulama alanı olan dünyaya gönderilmiştir. Yeni hayata başlaması ile birlikte, kendisinde yer alan kodlar da uygun şartlarda açılmak üzere otomatik olarak faaliyete geçmiştir. Bunun neticesinde, bir tohum mesabesinde olan Hz. Âdem'den zamanla büyük bir insanlık ağacı ve ona bağlı olarak büyük bir dil deryası hâsıl olmuştur. Yine benzeri bir durum, Hz. Nuh ve gemisine binen kişiler yoluyla bir kez daha tekrarlanmıştır. Bu çalışmada, Memluk müfessiri Hâzin'in meşhur tefsiri "Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl" de dillerin menşei konusunu nasıl ele aldığı etraflıca incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Âdem, Hz. Nuh, Esmâ, Beyan, Diller,

"The view of Mamluk interpreter Husin to the origin of the languages in the "Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl" (In the context of 22nd verse of Surah Rum) "

Şemsettin Işık

Dr., Zonguldak Bülent Ecevit University Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey

semsettinisik@gmail.com

Research Article

Arrival Date: 10.09.2019

Acceptance Date: 05.11.2019

Abstract

Adam was the ancestor of the people and the caliph of the earth, he has been made possessing certain characteristics. Subsequently, he was subjected to the life of paradise in preparation camp, where he underwent intensive training and education on matters relating to his later life. After these necessary installations were made, he stayed here for a while and then sent to the world, which is the main application area. With the start of a new life here, the jeans in it have automatically started to be opened in favorable conditions. As a result of this, Hz. In time, a great tree of humanity and a large language of language has emerged from Adam. Again, a similar situation, Hz. It was repeated once more through Noah and his boarders. In this study; the famous commentary of the Mamluk Interpreter Hâzin "Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl" is examined in detail how he deals with the issue of the origin of languages.

Keywords: Adam, Noah, Asmâ' (all the names), Declaration, Languages,

GİRİŞ

Yüce Allah, Hz. Âdem'i yeryüzünde halife olarak görevlendirmeden önce adeta onu bir hazırlık kampına almış ve dünya sahnesinde karşılaşacağı durumlara dair gerekli beceri ve bilgilerle donatıp, duygu ve düşüncelerini açıklamaya vesile olacak dil gibi bir iletişim vasıtasıyla mücehhez kılarak eşsiz hâlde getirmiştir. O da bu sayede ilahî ve beşerî verileri, yazılı veya sözlü olarak paylaşma imkânı elde etmiştir. Böylesi bir donanımına sahip olan Hz. Âdem ve zürriyeti, zamanla üzerinde yaşadığı coğrafyadan başka yerlere yayıldıkça adeta bir tohumdan neşet eden ağaç gibi zaman içerisinde farklı dil ve guruplara doğru bir açılım göstermiştir. Bunun neticesinde aynı asıldan gövde, dal, yaprak ve meyve gibi farklı renk ve biçimlerde insanlık ağacı zuhur etmiştir. Bu da vahdetten doğan bir kesret olarak, milletler ve medeniyetler arasında fitrat kanunu çerçevesinde bir yarış meydana getirmiştir.

Tarihi seyir içerisinde insan misali ecelleri dolmak suretiyle bu yarıştan kopan milletler ve diller olduğu gibi ilahî hitabı taşımaya mazhar görünenler de olmuştur. Bunlar arasında günümüze kadar değişerek ve gelişerek varlığını sürdüren de bulunmaktadır.

Bugün bu dil gruplarından bazıları arasında bir takım ortak kelimelerin bulunması, aynı asıldan neşet ettiklerine işaret olabileceği gibi daha sonraki dönemlerde birbiriyle olan etkileşimlerinden kaynaklanması da mümkündür. Bu hususun çok yönlü ve hassas bir tahlili yapılırsa, o zaman dillerdeki ve renklerdeki farklılığı daha net bir şekilde anlamak mümkün olacaktır.

Hal-i hazırda elimizdeki naslar, Hz. Âdem'i ilk; Hz. Nuh'u da insanlığın ikinci atası olarak göstermektedir. Bu hususa tetebbu ric'ı (geriye doğru yürüterek araştırma) metodu eşliğinde bakılırsa, ayrı noktalardan hareket etmenin bile aynı yere gelmeye engel olmadığı ve bunların her birisinin, Allah'ın varlığına birer delil teşkil ettiği görülecektir.

Araştırmanın konusu; bu hususun odak noktasını Rûm Sûresi 22. âyet teşkil etmek üzere, Kur'an-ı Kerim'in bütünlüğünü esas alan bir anlayışla Memluk

müfessiri olan Hâzin'in¹ yorumları çerçevesinde ana ve ara başlıklar altında incelenecektir.

A- Hz. Âdem'in Yarattılması ve Bazı Hususiyetlerin Kazandırılması

Yüce Allah yeryüzünde bir halife yaratmayı murat etmiş ve bundan da karşılıklı konuşma tarzında ruhanî varlıkları haberdar etmiştir. Onlar da yaratılacak olan varlığa dair kanaatlerinin aleyhte olduğunu ve yaratılmasına taraf olmadıklarını beyan etmişlerdir. Bunun akabinde Allah, Hz. Âdem'i yaratmış ve onu bir takım hususiyetlerle donatıp, ruhanî varlıklarla bir müsabakaya tabi tutmuştur.² Yapılan bu mülakatta Hz. Âdem kendisine daha önce esmanın öğretilmesi gibi bir takım özellikler sayesinde başarılı olmuş ve bunun üzerine, şeytandan başka bütün ruhanî varlıklar secde ederek üstünlüğünü kabul ettiklerini ifade etmişlerdir.³

Bundan sonra Hz. Âdem ve eşi, bir nevi kamp hayatı sayılan cennet hayatına tabi tutulmuşlardır.⁴ Burada maruz kaldıkları şeytanî telkinlerin etkisi ile kendilerine verilen talimatlardan birisini ihlal ettikleri için esas görev alanları olan yeryüzüne gönderilmişlerdir.

Hemen akabinde yaptıkları hatalı davranıştan dolayı pişman olup af dilemişler⁵ ve bunun üzerine kendilerine gönderilen hidayete tabi olmak suretiyle⁶ denenme süreci olan dünya hayatına adım atmışlardır.

1- Hz. Âdem'e Esmâ'nın Öğretilmesi

Yüce Allah, ayetlerde Hz. Âdem'i yeryüzünde halifelik faaliyetlerini yürütmek için yarattığını, onu bir süreliğine cennette ikamete tabi tuttuğunu, bu sırada ileriki hayatında lazım olacak olan her şeyin öğretilmiş olduğunu ve daha sonra da dünyaya gönderilmiş olduğunu⁷ haber vermektedir.

Müfessir Hâzin, bu ayetleri açıklarken, Hz. Âdem'in dünya hayatına başlamazdan önce çanakdan çömleğe, süt sağma kabından ihtiyaç duyacağı çeşitli araç-gereçlere varıncaya kadar her şeyin isim ve müsemmasının (cisimlerinin) tek tek öğretilmiş olduğunu söylemiş, hatta bu esnada dünyaya gelecek olan neslinin isimlerine varıncaya kadar her şeyin bu kapsam dâhilinde olduğunu ifade etmiştir.⁸

¹ Bkz. Hâzin hakkında geniş bilgi Savut, Harun, *Memlük Müfessirleri*, İlahiyat Yay., Ankara, 2016, s. 146.

² Bkz. Bakara: 2/30-33.

³ Bkz. Bakara: 2/30-33.

⁴ Bkz. Bakara: 2/31, 35.

⁵ A'raf: 7/23.

⁶ Bkz. Bakara: 2/36-38.

⁷ Bkz. Bakara: 2/30-33.

⁸ Bkz. el-Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lubabu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979, 1/47.

Anahtar konumunda bulunan 'Âdem'e bütün isimleri öğretti' ibaresi (cümlesi), çeşitli yorumlara sebep olmuştur. Bu meyanda yapılan açıklamaların bir kısmı, müfessir Hâzin'in beyanlarıyla örtüşürken,⁹ bir kısmı da farklı düşmüştür.¹⁰ Hatta bunlar arasında bir hayli detaya girenler de olmuştur.¹¹

İsimlerin öğretilmesine dair yapılan yorumlar, her ne kadar birbirinden kısmi farklılıklar göstermekteyse de temelde Yüce Allah'ın ilim ve kelâm sıfatından Hz. Âdem'e ikramda bulunmak suretiyle ona dil ve beyan kabiliyeti verdiğinde ve bu özelliklerin hilâfet makamıyla yakından ilişkisi olduğunda ve bunların günümüze kadar ulaşan çeşitli gelişmelerde temel teşkil ettiği hususunda hem fikir durumundadır.

2- Hz. Âdem'e Beyan ve Yazma Kabiliyetinin Verilmesi

Yüce Allah, mükemmel bir şekilde yarattığı insana¹² beyan¹³ ve yazma¹⁴ kabiliyetini de vermek suretiyle daha donanımlı bir hâle getirmiş ve onu yeryüzünde hilâfet makamına layık görmüştür.¹⁵

Müfessir Hâzin, 'insanı yarattı'¹⁶ ayetinde yer alan 'insan' kelimesinin cins isim olduğunu ve bunun başta Hz. Âdem olmak üzere, bütün neslini kapsadığını beyan etmiştir. Yine söz konusu ayetin akabinde yer alan 'beyanı öğretti' ibaresinden de ona yazmanın, anlamanın, anlatmanın yanında bütün dillerin öğretilmiş olduğunu ve hiçbir şeyin eksik bırakılmadığının anlaşıldığını söylemiştir.¹⁷

Aynı şekilde bazı müfessirler, 'beyan' lafzından insana duygu ve düşüncesini açıklama kabiliyetinin verilmiş olduğu anlaşılmaktadır demişlerdir.¹⁸ Bu noktadan hareket edildiğinde, 'isimleri öğretmenin' ne demek olduğunu ve neleri kapsadığı anlamak daha da kolaylaşmaktadır.

Bir bütün olarak Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında, insana kazandırılan hususiyetler arasında yaratılmayı takiben eğitim-öğretime tabi tutma¹⁹ ve kalem ile yazmanın yer aldığı görülmektedir. Bu bağlamda müfessir Hazin, 'insanı yarattı' ayetinden Hz. Âdem, 'insan' kelimesinin kullanılmasından da onun diğer varlıklar arasındaki üstün yeri anlaşılmaktadır demiş ve akabinde gelen 'kalemle yazmayı öğretti' ibaresinden de ona yazıp çizmenin öğretilmiş ve bu sayede ilmin kaydedilerek büyük menfaatler sağlanmasına vesile olduğunu belirtmiştir. Bu cümleden olarak kalemin lisana (dile) niyabet (vekâlet) ettiğine, lisanın ise kaleme niyabet etmediği hususuna dikkat çekmiştir.²⁰

B- Hz. Âdem'in İnsanların İlk Atası Olması

Kur'an-ı Kerim'de "Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan eşini de yaratıp, her ikisinden birçok erkek ve kadın üretilen Rabbinizden sakının"²¹ denilmek suretiyle bütün insanların ilk atasının Hz. Âdem ve eşi olduğu ve bütün insanların da teselsülen (zincirleme olarak) onlardan türediği haber verilmiştir.

Müfessir Hazin söz konusu ayete dair yaptığı yorumda, Hz. Âdem'in 'ebu'l-beşer' (yani insanların atası) olduğu ve bütün insanların zincirleme bir şekilde ondan türediğini ifade etmiştir.²²

Peygamber (s.a.v) de aynı ana ve babadan türeyen Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın çocukları arasında ortaya çıkan renk (ırk) farklılıklarını şöyle izah etmiştir:

"Allah, Âdem (a.s)'i yeryüzünün her tarafından alınan topraktan yarattı. Bundan dolayı kendilerinde bulunan toprak türüne göre kimi kırmızı, kimi beyaz, kimi siyah, kimi de bunlar arasında bir renktedir. Tabiatları itibarıyla kimileri yumuşak, kimileri sert, kimileri kötü ve kimileri de iyidir."²³

⁹ Bkz. Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yay., İzmir, 1986, 1/153; Karaman, Hayreddin ve Ark., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB. Yay., Ankara, 2006, 1/105; Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, (Ter: Ahmed Asrar), Bengisu Yay., İstanbul, 1997, 1/77.

¹⁰ Bkz. et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an*, (Muh: A. Muhammed Şakir), Müessesetü'r-Risale, Mısır, 2000, 1/481-489; Kutub, Seyyid, *Fî Zilali'l-Kur'an*, (Ter: S. Uçan ve V. İnce), Dünya Yay., İstanbul, 1991, 1/80.

¹¹ Bkz. er-Râzi, Ebu Abdullah Fahrudin, *et-Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Tahran, 1978, 2/175-178.

¹² Bkz. Tîn: 95/4.

¹³ Bkz. Rahman: 55/4.

¹⁴ Bkz. Alak: 97/4.

¹⁵ Bkz. Bakara: 2/30.

¹⁶ Rahman: 55/3.

¹⁷ Bkz. el-Hâzin, *Lubabu't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl*, 7/2.

¹⁸ Bkz. er-Râzi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 29/85-86.

¹⁹ Bkz. Bakara: 2/30-31; Alak: 96/2-5.

²⁰ Bkz. el-Hâzin, *Lubabu't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl*, 7/269.

²¹ Nisa: 4/1.

²² Bkz. el-Hâzin, *Lubabu't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl*, 1/473-473.

²³ Ebu Davud, es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Davud*, Dâru'l-Fikr, (I. Basım), Suriye, (ty), Sünnet, 16; et-Tirmizî, *Muhammed b. İsa, Sünenü't-Tirmizî*, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, (I. Basım), Beyrut, (ty), Tefsir, 1,3; İbn Hanbel, Ahmed, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, (I. Basım), Beyrut, (ty), 4/400, 406.

Diğer taraftan 'her ikisinden birçok erkek ve kadın üretip yaydı'²⁴ ibaresinden de peyderpey nesillerin birbirinden üreyerek çoğaldıkları ve kök itibariyle Hz. Âdem ve Hz. Havva'ya dayanıp, onların torunları mesabesinde oldukları açıkça belirtilmiş bulunmaktadır.

1- Hz. Âdem'den Bütün İnsanların Peyderpey Üreyip Yayılması

Bir tek nefisten yaratılıp çoğalma²⁵ ile ilgili husus "Ey insanlar, biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık"²⁶ ayetiyle hem vurgulanmış hem de işin arka planı hakkında bilgi verilmiştir.

Müfessir Hâzin, bu ayete dair yaptığı yorumda, üstünlüğün ırk ve renklerde olmadığını ve gerçek mânâdaki rüchaniyetin din ve takvada olduğunu vurgulamıştır.²⁷ Dolayısıyla bütün insanların aynı kökten geldiklerini, dış görünüşlerine itibar ederek değerlendirmeye tabi tutulmaması gerektiğini ve hâliyle dillerin de aynı kaynaktan doğup gelişmiş olduğunu zımnen ifade etmiş olmaktadır. Nitekim kabile ve milletlere ayrılma hadisesi, dillerin de aynı kaynaktan doğup geliştiğinin bir karinesi olmaktadır. Bu durum adeta bir tohumdan neşet eden bir incir ağacı gibi kendisine has bir gelişim süreci izlemek suretiyle kemal mertebeye ulaşmıştır. Onun nihaî durumuna bakarak kök, dal, budak, yaprak ve meyve gibi unsurlarının küçük bir çekirdekten doğup geliştiğini kabul etmemeye kalkışmakla bütün ırk ve dillerin Hz. Âdem'den geldiğini inkâr etmekle aynı kapağa çıkmaktadır.

Bu hususta böylesi bir yanlıya düşmemek için Peygamber (s.a.v) şu uyarıda bulunmuştur: "Hepiniz Hz. Âdem'in çocuklarıdır. O da topraktan yaratılmıştır. İnsanlar, ataları ile övünmeyi bırakırlar. Aksi hâlde Allah katında pislik böceğinden daha aşağı hale gelirler."²⁸

Başka bir rivayette de Peygamber (sav), tanışma ve medeniyette yarışmayı bırakıp hasımlaşma peşinde olunmamasını istemiş ve şu uyarıda bulunmuştur: "Soylara ayrılmanız, birisine sövüp saymak için değildir. Hepiniz Âdem'in çocuklarıdır. Ölçek eksik kaldı onu

dolduramadınız. (Dolayısıyla herkesin bir kusuru vardır). Bir kimsenin diğerine üstünlüğü, sadece dindarlık ya da salih amel yönüyledir. Kişinin hayâsız, adi, cimri ve korkak olması, ona aşağılık olarak yeter."²⁹

2- Hz. Âdem'den Bütün Dillerin Doğup Gelişmesi

Dünya hayatına başlamazdan önce, Hz. Âdem'e isim ve müsemma sadedinde gerekli görülen bütün donanımların yüklenip, hiçbir şeyin eksik kalmadığı, hatta kendisinden müteselsilen sadır olacak nesli ve onların konuşacağı dillere varıncaya kadar her şeyin öğretildiği haber verilmiştir.³⁰

Müfessir Hâzin bu husustaki yorumunu, 'beyanı öğretti' ibaresini tefsirinde tekrarlamış ve Hz. Âdem'in yedi yüz kadar dili de konuşuyor olduğu bilgisini vermiştir.³¹

Bu hususta detaylı bilgi veren başka müfessirler de olmuştur. Söz gelişi bunlardan birisi de Fahrettin Râzî'dir. Dillerin tevkifi (ilahi menşei) mi yoksa ıstılahı mı olduğu noktasında tartışmaya girmiş ve bu sadette bir hayli malumat vermiştir.³²

C- Hz. Nuh'un İnsanların İkinci Atası Olması

Hz. Âdem'den itibaren devam eden tevhit akidesi üzere yaşama çağrısı, Hz. Nuh'un toplumunda gerekli cevabı bulmamış ve pek az bir grup iman etmiştir. Yapılan bu davet, arzulanan karşılığı bulamayınca, Hz. Nuh'a ilahî talimatlar doğrultusunda bir gemi yapması ve buna inananlarla birlikte her canlıdan birer çiftin bindirilmesi talimatı verilmiştir. Gemi yapımı tamamlandıktan sonra, gökten sağanak halinde yağmur yağmış, yeryüzünden de sular fıskırmıştır. Bunun üzerine dalgalar dağlar gibi yükselmiş ve gemi de yüzmeye başlamıştır. Tufan nihayete ulaşınca da yer suyunu yutmuş, gök de yağmurunu kesmiştir. Akabinde Allah'ın adıyla su üzerinde seyreden gemi, Cudi dağına oturmuş ve gemiden çıkanlar da yeryüzünde yeni bir hayata başlamışlardır.³³

Hz. Nuh, ilahî davete kulak tıkayıp gemiye binmeyenler için yeryüzünde kâfirlerden hiç kimseyi bırakma, eğer bırakırsan yine kullarını saptırırlar diye münacâta bulunmuş ve bunun üzerine günahları yüzünden helak olmuşlardır.³⁴

²⁴ Nisa: 4/1.

²⁵ Bkz. Nisa: 4/1.

²⁶ Bkz. Nisa: 4/1.

²⁷ Bkz. Hazin, *Lubabu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, 6/230.

²⁸ el-Med'û, Muhammed, *Feydu'l-Kadîr Şerhu Câmi's-Sağîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, (Hadis No: 6368), 5/37.

²⁹ Bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, 22/313.

³⁰ Bkz. el-Hâzin, *Lubabu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, 1/47.

³¹ Bkz. el-Hâzin, *Lubabu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, 7/2.

³² Bkz. er-Râzi, *Fahruddin, Tefsir-i Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, 2/175-176, 29/86.

³³ Bkz. Hud: 11/36-46.

³⁴ Nuh: 71/25-27.

İman ettikleri için gemiye binip boğulmaktan kurtulanlar, Hz. Nuh'un üç oğlu da dâhil olmak üzere yetmiş seksen kişilik bir grubun ötesine geçmemiştir.³⁵ İşte bu yüzden Hz. Nuh, Âdem-i sâni (ikinci Âdem) sayılmış ve ikinci kez insanların türeyip çoğalmasında önemli bir yere sahip olmuştur.

Dillerin birbirinden uzaklaşması ve gelişmesi de aynen Hz. Âdem'deki işleyiş gibi zamanla vücut bulmuştur. Bu hususta ilk defa Cebrail (a.s)'ın Arapça konuştuğu daha sonra onu Hz. Nuh'a, onun da oğlu Sam'a öğrettiği³⁶ hususunda nakiller yapılmıştır.

1- İnsanların Yeniden Çoğalması (Kabile ve Kavimlere Ayrılması)

Hz. Nuh'un peygamberliğine ve davetine inanan grup içinde Ham, Sam ve Yafes isimli oğulları da yer almış³⁷ ve bunlardan hangi milletlerin türediğine dair rivayetler yapılmıştır.³⁸

Tufanından sonra, aynen Hz. Âdem örneğinde olduğu gibi Hz. Nuh ve beraberindekilerden yeniden bir çoğalma ve buna bağlı olarak çeşitli gerekçelerle yeryüzüne yayılma baş göstermiştir. Bunun akabinde ilahî kanunun işleyişi çerçevesinde farklı zaman ve mekânlarda aynı asıldan türeyen kabile ve milletler meydana gelmiş ve bunlardan tanışıp kaynaşmaları istenmiştir.³⁹

Çeşitli bölgelere yapılan göç ve yerleşmeler, zamanla renk, şekil, dil ve yaşayış tarzları üzerinde çeşitlenmelere yol açmış; birbirine yakın yerlerde yaşayanlar arasında benzer özellikler olurken, uzak coğrafyalarda yaşayanlar arasında geçen yüzyılların da etkisiyle bir kopma meydana gelmiştir. Bu husus, aynı zamanda insanların yeryüzüne nasıl yayıldıklarına da bir nevi ışık tutmaktadır.

2- Dillerin Birbirinden Uzaklaşması ve Yeni Dillerin Meydana gelmesi

Çeşitli dilleri konuşma özelliğine sahip bulunan Hz. Âdem ve nesli, daha sonraki nesillerden olan Hz. Nuh'un kavmini oluşturmuştur. Onlar da hayata dair olan kazanımlarını daha da geliştirerek yaşadıkları zamana taşımıştır.⁴⁰

Bu bağlamda müfessir Hâzin, Hz. Nuh'un oğullarının isimlerini vermekle yetinirken,⁴¹ bazı müfessirler hangi oğlunun hangi milletlerin atası olduğunu ve hangi dili konuştuğunu konu edinip ele almaktan geri kalmamıştır.⁴² Ka'b el-Ahbar da Cebrail (a.s)'ın Arapçayı Nuh (a.s)'a öğrettiğini⁴³ nakletmiştir.

D- Bugün Dillerde Yer Alan Kelimelerin Yorumlanması

Bugün yeryüzünde kullanımda olan ve olmayan bütün dillere derinlemesine bakıldığında, her ne kadar kısmî fonetik farkları olsa da aralarında ortak kelimelerin ve ifade biçimlerinin olduğu görülmektedir. Bu hususu, en basit şekilde iki şekilde izah etmek mümkün görünmektedir:

Birincisi, çeşitli şekillerde kavim ve kabileler arasında başlayıp daha sonra da milletler düzeyinde devam eden ticarî ve turistik ilişkilerin ortaya koyduğu çok yönlü etkileşimden kaynaklanan dilsel ortaklıktır.

İkincisi de Hz. Âdem'e yüklenen kotların, adeta bir tohumun bitkileşmesi gibi uygun zaman ve zeminin ortaya çıkmasıyla yeni yeni ırk ve dillerin hâsıl olmasıdır. Bu durum, gerek Hz. Âdem ve gerekse Hz. Nuh ile ilgili olarak ayetlerde yer alan hususlara ve onlar üzerinde yapılan yorumlara daha da uymaktadır. Nitekim müfessir Hâzin de ilgili ayetlerin tefsirine dair yapmış olduğu yorum ve nakilleri bu alanda teksif etmiştir.

E- Dil ve Irklardaki Çeşitliliğin Allah'ın Varlığının Delillerinden Olması

Yüce Allah, ırk ve dillerdeki farklılığı varlığının delilleri arasında göstermiştir (Rum: 30/22). Bunda düşünen ve teslim olmak isteyen kişilere ibretler vardır diye de vurgulanmıştır. Söz gelişi bütün insanların bir asıldan yaratılması ile birçok ana babadan yaratması arasındaki farkı düşünmek bile başlı başına büyük bir hadisedir. Zira aynı ailenin ürünü olma ile ayrı ayrı ailelerin ürünü olma, en azından kardeşlik ve akrabalık duygularının yok olmasına sebep olacaktır. Bu da hayatı anlamlı kılma ve yaşamaktan haz duyma unsurlarından mahrum kalma demektir.

³⁵ Bkz. el-Hâzin, *Lubabu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, 7/156.

³⁶ Bkz. Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'ân*, Dârü Âlimu'l-Kütüb, Riyad, 2003, 1/283.

³⁷ Bkz. el-Hâzin, *Lubabu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, 3/232.

³⁸ Bkz. et Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, 17/353; İbn Kesîr, Ebu'l-Feda İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Muh: Sami b. Muhammed Selâme), Dârü Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad, 1999, 7/23; er-Râzi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 20/299; 26/345.

³⁹ Bkz. Hucurât: 49/13.

⁴⁰ Bkz. er-Râzi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 2/176.

⁴¹ Bkz. el-Hâzin, *Lubabu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, 3/232.

⁴² Bkz. Arslan, Ali, *Büyük Kur'an Tefsiri (Hulasatu't-Tefasir)*, Arslan Yay., İstanbul, 1995. 8/27-30.

⁴³ Bkz. Kurtubî, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'ân*, 1/283.

Dil ve ırk farklılıklarının Allah'ın varlığının delilleri arasında gösterilmesinin bir yönü de milyarlarca kişinin yüzleri, renkleri, şekilleri, tabiatları, mizaçları, duygu ve karakterlerinin farklılığı yanında, Hz. Âdem'den itibaren bütün neslinin aynı insanî özelliklere sahip olduğu⁴⁴ hususuna gözler önüne sermek ve üzerinde düşünülmesini sağlamaktır.

Bir diğer husus da beyaz, siyah, kızıl, esmer, güzel, çirkin, uzun ve kısa gibi insan tiplerinin tek bir insandan müteselsilen tezahür etmesi ve fiziki yapılarında yeknesaklığın (tekdüzeliliğin) yer almadığını idraklere sunulması ve Allah'ın kudretinin ne kadar mükemmel ve ne derece büyük olduğunun farkına varılmasıdır.

İşte bütün bu bahisler, Allah "sizi tek bir nefisten yarattı"⁴⁵ ve "Onun varlığının delillerinden birisi de gökleri, yeri, dillerinizi ve renklerinizi farklı yarattı"⁴⁶ şeklindeki ayetlerde açıkça ifade edilmiştir.

Sonuç

Yüce Allah, yeryüzüne halife olsun diye yarattığı Hz. Âdem'i bütün insanların atası olma gibi bir şerefe mazhar kılmış ve onu adeta bir hazırlık kampına almak suretiyle gerekli hususlarda eğitim ve öğretime tabi tutulmuştur. Akabinde cennet hayatı sona ermiş ve kendisine verilen ilâhî talimatlar doğrultusunda esas itibarıyla yaratılmış olduğu mekânda yaşamaya başlamıştır.

Burada, Hz. Âdem'de mündemiç bulunan genetik ve iletişim kotları, filizlenmek için uygun zaman ve zemini bekleyen bir tohum gibi hayat bulacağı anı beklemeye başlamıştır. Gelişmesine mütenasip şartlar oluştuğunda farklı tür ve biçimlerde insanlık ağacı bitmiş ve bunlardan da ilahî program çerçevesinde vahdetten kesrete doğru bir açılım eşliğinde kabile ve milletler teşekkül etmiştir.

Durum böyle olmasına rağmen, dil ve ırkları naslarda belirtilen mecrasından çıkartıp, farklı yorumlar yapma ve bunu bazılarını ötekileştirerek iftihar vesilesi etme, Allah'ın mülkündeki tasarruf hakkını görmezlikten gelme ve tesis edilmek istenen milletler arası tanışma ve medeniyet yarışını engelleme demektir. Bu da ırklar ve diller arasında bitip tükenmeyen büyük bir didişmenin kapısının kapanmamak üzere açmaya sebep olmakta ve kişilerin iradesi dışında kalan hususlar, istismara açık hâle getirilmiş olmaktadır. Hâlbuki ilahî iradenin işleyişi gereği hiç kimse

doğacağı yeri, anne-babasını, ırkını, dilini, cinsiyetini ve buna benzer bir takım hususiyetleri belirleme hakkına sahip değildir. Dolayısıyla hepimiz aynı ana ve babanın çocuklarıyız. Aynı dil ve renge sahip olmamız, kardeş olmadığımız anlamına gelmemektedir.

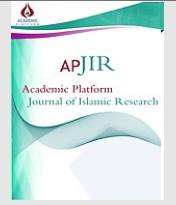
Kaynakça

- [1] Arslan, Ali, *Büyük Kur'an Tefsiri (Hulasatu't-Tefasir)*, Arslan Yay., İstanbul, 1995.
- [2] Ebu Dâvud, es-Sicistanî, *Sünenü Ebî Dâvud, Dâru'l-Fikr, (I. Basım), Suriye, (t.y).*
- [3] Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lubabu't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979.*
- [4] İbn Hanbel, Ahmed, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, (I. Basım), Beyrut, (ty).*
- [5] İbn Kesîr, Ebu'l-Feda İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, (Muh: Sami b. Muhammed Selâmeh), Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad, 1999.*
- [6] Karaman, Hayreddin ve Ark., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, DİB. Yay., Ankara, 2006.*
- [7] Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'ân, Dâru Âlimu'l-Kütüb, Riyad, 2003.*
- [8] Kutub, Seyyid, *Fî Zilali'l-Kur'ân, (Ter: S. Uçan ve V. İnce), Dünya Yay., İstanbul, 1991.*
- [9] Med'û, Muhammed, *Feydu'l-Kadîr Şerhu Câmiu's-Sağîr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, (ty).*
- [10] Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an, (Ter: Ahmed Asrar), Bengisu Yay., İstanbul, 1997.*
- [11] Râzi, Ebu Abdullah Fahrudin, *et-Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Tahran, 1978.*
- [12] Savut, Harun, *Memlük Müfessirleri, İlahiyat Yay., Ankara, 2016.*
- [13] Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân, (Muh: A. Muhammed Şakir), Müessesetü'r-Risale, Mısır, 2000.*
- [14] Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, (I. Basım), Beyrut, (ty).*
- [15] Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri, Anadolu Yay., İzmir, 1986.*

⁴⁴ Bkz. Kutub, Seyyid, *Fî Zilali'l-Kur'ân, 8/195-196.*

⁴⁵ Nisa: 4/1.

⁴⁶ Rum: 30/22.



Bir Usûl Âlimi Olarak Bedreddin Zerkeşî (794/1391)

Bilal Deliser

Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Sivas, Türkiye
bilaldeliser@cumhuriyet.edu.tr

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 16.08.2019

Kabul Tarihi: 04.11.2019

Öz

Bedreddin Zerkeşî, 745/1344 – 794/1391 yılları arasında Memlûklar döneminde yaşamış velût bir âlimdir. Fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, Kur'an ve tefsir ilimleri, Arap dili ve edebiyatı alanlarında ciddi eserler ortaya koymuştur. Yaşadığı dönemin bir geleneği olarak ricâl/biyografi kitabı yazmaktan da geri kalmamıştır. Bütün bunların yanında bize göre onun en önemli yanı, el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh¹ ve el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an² adlı eserlerde görülebileceği gibi usûlcü kimliğidir. Yaşadığımız dünyada İslâm'ın bilimsel geleceğini yeniden oluşturmada en önemli meselelerden birisi, metodoloji sorunudur. Hatta en başta gelenlerden birisidir. Bilimsel kaynaklardan istifade ederek yeni bilgiler üretmek, bütün bilim dallarında olduğu gibi tefsir alanında da söz konusudur. Bunun için ciddi araştırma ve inceleme yapma hususunda ilmî araştırma usullerinin bilinmesine azami derecede ihtiyaç vardır. Bu çalışmada Zerkeşî'nin yaşadığı dönem, siyasi ve sosyal şartlar, bulunduğu ilmî ve kültürel ortam, hayatı, ilmî kişiliği ile Kur'an ilimlerine dair yaklaşımları, getirdiği yenilik ve usûl/yöntembilim konusundaki öncülüğü üzerinde durulmuştur.

Anahtar kelimeler: Zerkeşî, Kur'an ilimleri, Usûl, Yöntembilim, Tarih, Dil.

Bedreddin Zerkeshî (794/1391): As A Procedural Scholar

Bilal Deliser

Assoc. Prof. Dr. Cumhuriyet University, Theology Faculty, Basic Islamic Sciences, Sivas, Turkey
bilaldeliser@cumhuriyet.edu.tr

Research Article

Arrival Date: 16.08.2019

Acceptance Date: 04.11.2019

Abstract

Bedreddin Zerkeshi, is a wise scholar who lived in the Mamluk period between the years of 745/1344 – 794/1391. He has produced serious works in the fields of fiqh, method of fiqh, hadith, Kur'an and tafsir, Arabic language and literature. As a tradition of his time, he also wrote a book of request / biography. In addition to all of these, his most important aspect is his procedural identity as can be seen in al-Bahru'l-Muhît f Usûli'l-Fıkh and al-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an. One of the most important issues in reconstructing the scientific future of Islam in the world we live in is perhaps the procedural problem that comes first. Scientific research methods need to be known in order to produce new information by making use of scientific sources and to conduct serious research and analysis in the field of exegesis as in all disciplines. In this study, Zerkesh's period, political and social conditions, his scientific and cultural environment, his life, his scientific personality and his approaches to Qur'anic sciences, his pioneering in innovation and methodology were emphasized.

Key Words: Zerkeshî, Kur'anic learnings, Method, Methodology, History, Language.

¹ Fıkıh usûlüne ait eşsiz bir eserdir. Dört Sünnî mezheple Zâhirî, Mu'tezilî ve Şîî âlimlerine ait 200'ü aşkın eserden yararlanılarak telif edilen ansiklopedik bir eserdir. Pek çok temel kaynaktan yaptığı derlemelerle dikkat çekmektedir. Zerkeşî'nin, müteahhirîn usulcülerinin kendilerinden iktibasta buldukları eserleri görmeden nakilde bulunmaları sebebiyle çok kere hataya düştüklerini, kendisinin ise nakilde bulunduğu eserleri gördüğünü, şifahî ve aracı vasıtasıyla görüş nakletmediğini ifade etmesi onun ilmî titizliğini göstermektedir. Müellif, kitabının içeriğini daha zengin hale getirmek için usul eserlerinin yanı sıra tefsir, kelâm, hadis şerhleri ve lügat kitaplarına da sıkça atıfta bulunmakta ve terimlerin tanımına geniş yer vermektedir. Konuları işlerken İmam Şâfiî'nin görüşlerine öncelik vermekle birlikte gerek farklı düşünen Şâfiî usulcülerinin gerekse diğer mezhep mensubu muhalif usulcülerin görüşlerini de gerekleriyle birlikte vermekte, eleştirel bir bakış açısıyla bunlara ilişkin değerlendirmelerde bulunmaktadır. Vezarâtu'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye tarafından 1988 ve 1992 yıllarında Kuveyt'te basımı gerçekleştirilmiştir.

² Bu eserin değişik baskıları bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: Daru'l-Ma'rife Beyrut, 1972, 1990, 1994; Daru't-Turâs, t.siz; Daru İhyâi'l-Kütüp, tah.Muhammed Fazl b.İbrahim, Mısır, 1957; Daru'l-Hayat, Halep 1957; Daru'l-Fikr, tah.Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut 1980.

GİRİŞ

Günümüzde tarihi zenginliğimizin ana unsurları olan isimleri ve bu isimlerin meydana getirdikleri eserleri ve geliştirdikleri yöntemleri yeni kuşaklar tarafından yeterince tanındığını söyleyemeyiz. Geçmişle geleceğimiz arasında köprü görevi üstlenen bu şahsiyetleri yeni nesillere tanıtmak kültürel bir görevdir. Bizler ancak tarihimizden bize bir şeyler tevarüs ettiğini fark ettiğimiz zaman, bugün bulunduğumuz yeri sağlıklı bir şekilde tanımlayabiliriz. Çünkü insanlar ait oldukları din, millet, kültür ve medeniyete nispetle kendilerini sağlıklı bir şekilde tanımlayabilirler. İşte bu açıdan bakıldığında Zerkeşî'nin yönetimi altında yaşadığı Memlûklar, tarihin çok kritik bir döneminde ortaya çıkmış ve güçlü bir İslâm medeniyeti kurarak önemli görevler üstlenmiş bir Türk devletidir. Memlûklar'ın ilmî zihniyetinin etkileri sonraki asırlarda devam etmiş hatta Osmanlılara kadar ulaşmıştır. Vücuda getirdikleri kültürel mirasın pek çoğu Cumhuriyet Türkiye'sine intikal etmiştir. Bu sayede Zerkeşî'nin bir çok eseri ülkemizin değişik kütüphanelerinde kayıtlı bulunmaktadır.

Zerkeşî (794/1391), Sahabe fetihleriyle başlayan ve Memûklara kadar uzanan süreç içerisinde Mısır ve Suriye'de oluşan İslam medeniyetinin birikiminden istifade etmiş ve bu birikime katkıda bulunmuş ender âlimlerimizden biridir. Zerkeşî'nin ortaya koyduğu eserlere bakmak bu durumu yakından görmek için yeterli olacaktır. Zerkeşî'ye nispet edilen lakaplardan biri de, Türk olduğu için "et-Türki" dir. Zerkeşî'nin doğduğu dönemde Kahire, cami, medrese, kütüphane ve çok sayıda âlim, fazıl ve edebiyatçıya ev sahipliği yapan çok önemli bir ilim ve kültür merkezi durumundaydı. Zerkeşî'nin ders aldığı hocalarının pek çoğunun arkasında, Takiyyüddin es-Subkî (756/1355), Celaleddin Hatîp el-Kazvîni(739/1338), Ebu Hayyan el-Endelûsî (745/1345) gibi zamanın şöhretleri

vardır. Zerkeşî sahasında otorite olan her bir âlimden ders alarak İslâmî ilimlerdeki eksikliğini tamamlamış çok engin ve derin bir bilgi birikimine sahip olmuştur. Bulkînî'den fıkıh, fıkıh usulü, kıraat ve nahiv dersleri alırken, İsnevî'den Arap dili ve Edebiyatı ile ilgili eksiklerini tamamlamış, İbn Kesir'den hadis ilminin inceliklerini öğrenmiş ve tarih okumuştur. Elde ettiği bu formasyonla, değişik bilim dallarına ait onlarca eser yazmıştır.³

A. Yaşadığı Dönemin Siyasi ve Sosyal Şartları, İlmi ve Kültürel Ortamı

Zerkeşî, 745/1344 – 794/1391 yılları arasında yaşamıştır. Bu dönemde Mısır ve Suriye bölgelerine Türk Memlûkları⁴ hâkimdi. Memlûklar, tarihte hükümler olmuş güçlü Türk devletlerinden birisidir. Bu devlet, İslâm dünyasının büyük bölümünü tahrir eden Moğol istilasının bütün hızıyla devam ettiği bir sırada, Abbasi hilâfetinin merkezi olan Bağdat'ın düşmesinden 6 yıl önce 1250 yılında Mısır'da kurulmuş, hâkimiyetini 1517 yılına kadar devam ettirmiştir.

Zerkeşî gibi âlimleri yetiştiren bu devletin tarihi, sultanların menşesine göre ikiye ayrılarak incelenmektedir. 1250-1382 yılları arasında devam eden birinci döneme "Bahrî Memlûklar" veya "Türk Memlûkları"⁵ 1382-1517 yılları arasındaki ikinci döneme ise "Burcî Memlûklar" veya "Çerkes Memlûkları" adları verilmiştir.⁶ Kuruluşundan 10 yıl sonra kazandıkları Aynı Câlût⁷ zaferiyle Moğol istilasını durdurarak Mısır ve batısında kalan İslâm dünyasını hatta bazı tarihçilerin haklı olarak belirttiği gibi insanlık medeniyetini, her şeyi tahrir eden Moğallardan kurtarıp Ortadoğu'yu bölgedeki haçlılardan temizleyerek tarihte çok önemli bir yer tutmuşlardır.⁸ Verilen tarihlerden anlaşılacağı üzere, Zerkeşî, Memlûklar'ın her iki döneminin siyasi olaylarına da şahit olmuş Mısırlı bir âlimdir. Gençlik ve olgunluk yılları Memlûk sultanlarından Nâsır Muhammed'in oğulları ile (1341-1361) Melik Nâsır

³ Zerkeşî'nin tüm eserlerini bir arada görmek için bkz. Bilal Deliser, "Bedreddin Zerkeşî Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2011, c. 5, sayı 9.

⁴ Memlûk kelimesinin sözlük ve ıstılah anlamları, Memlûk sisteminin ortaya çıkışı, Memlûk Devletinin kuruluşu, genişlemesi ve yıkılışı ve bu dönemlere ait geniş bilgi için örneğin bkz. M. Kazım Yaşar Koprman ve Kültür Bakanlığı Yayınları arasından çıkan "*Mısır Memlûkları Tarihi*" adlı kitabı, ayrıca bkz. M. Sobernheim, "*Memlûklar*" *İA*, MEB Yay, 1970, VII. 689-691.

⁵ Memlûk Devletinin "Türk Devleti diye adlandırılması ve Memlûklarda Türk Kültür Öğeleri için bkz. Samira Kortantamer, "*Memlûklarda Türk Kültürü*", *Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı*, İzmir 1999, s. 173-190; Selami Karacan, *Ebu Hayyana göre Memlûklar Devri Mısır Türklerinin Sosyal ve Kültürel Durumu*, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara 1985.

⁶ İsmail Yiğit, "Aynı'yi Yetiştiren Memlûklar Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış", *Marmara Ü.İ. Fak. Dergisi* sayı 11-12, İstanbul 1997, s. 27.

⁷ Aynı Calut savaşı için bkz., Süleyman Özbek "Yakın Doğu Türk-İslâm Tarihinin Akışını Değiştiren Bir Meydan Savaşı: Aynı Calut", *Türkler*, Yeni Türkiye Yay, Ankara 2002, V. 127-133.

⁸ Yiğit, "Aynı'yi Yetiştiren Memlûklar Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış", s. 27-28.

Muhammed'in torunları devrinde geçmiştir. Tarihi kaynaklara göre ez-Zerkeşî'nin Memlûklerin en istikrarsız döneminde yaşadığını söyleyebiliriz. Nâsır Muhammed'in oğulları saltanatında (1341-1361), yirmi yılda sekiz hükümdarın değiştiği göz önünde bulundurulursa bu istikrarsızlığın boyutları daha iyi anlaşılacaktır.⁹ Melik Nâsır Muhammed'in torunlarının devri de tıpkı oğullarınunki gibi istikrarsız bir dönem olmuştur.¹⁰

Nâsır Muhammed'in oğulları devrinde ortaya çıkan ve binlerce kişinin ölümüne neden olan, sosyal, kültürel, ticarî pek çok alanı etkileyen tâun hastalığından dönemle ilgilenen tüm tarihçiler bahsetmiştir.¹¹ ez-Zerkeşî'nin veba ve tâun hastalığı ile ilgili bir risale yazması, dönemin siyasî, sosyal, kültürel olaylarına karşı duyarlı bir âlim olduğunun göstergesidir.

Memlûklar, haçlılardan geride kalan son Hristiyan kuvvetlerini de Suriye'den temizleyerek, Moğollar ile onların hedefi olan dünya hakimiyeti arasına girip bu hedefe varmalarını engellemişlerdir. Zaferleri izleyen devrenin sonuna yaklaştığında ortaya çıkan, askerî oligarşi hâkim sınıf arasında görülen hizip ve klikler, paranın değerini kaybetmesi, yüksek vergiler, can ve mal emniyetinin ortadan kalkması zaman zaman ortaya çıkan bulaşıcı hastalıklar, kıtlık ve sık sık görülen isyan hareketleri, iç savaşlar yüzünden Mısır ve ona bağlı bir ülke olan Suriye'den oluşan Memlûklar ülkesi, virane halline gelmiştir.¹² Sekizinci asırdan itibaren entelektüel hayatı ele geçiren İslâm milletleri topluluğu bunu on üçüncü asrın başlarından sonra elinden kaçırmaya başlamıştır.¹³

Her kemalin bir zevali olduğu gibi Memlûk devletinin de elbette zevali olacaktı ve öyle de olmuştur. Memlûklar devleti tarihte oynadığı rol, tuttuğu yer ve kurdukları medeniyet açısından hem doğulu hem de batılı araştırmacıların ilgi odağı olmuştur.¹⁴ Bu ilginin bir nedeni de Türk devletleri içerisinde kurdukları "Memlûk" sistemiyle Türk devlet geleneğinden ayrı bir yapıya sahip olmasından¹⁵ ileri geldiği düşünülebilir.

Memlûk toplumunda emirler ve askerler hâkim ve imtiyazlı bir sınıftı. Ülkenin tüm toprakları hâkim sınıf olan askeri sınıf arasında paylaşılmıştı. Esnaf ve sanatkâr ile orta halli tüccar orta tabakayı oluşturuyordu. Çiftçiler ve hiçbir şeye sahip olmayan fakir ve yoksullar ise toplumda en alt tabakayı oluşturuyordu. Memlûklar döneminde nüfusun büyük bir çoğunluğu şehirlerde yaşıyordu. Köyler ise genellikle çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşan köylülerden oluşuyordu. Göçebeler ise bu dönemde daha çok sınır boylarında bulunuyor ve hayvancılıkla uğraşıyordu.¹⁶ Memlûklar döneminde büyük esnaf ve orta ölçekli tüm sanayici kesimi "en-Nizamü'n-Nikabât" adı altında bir teşkilat kurarak aynı çatı altında bir araya gelmişlerdi. Bu teşkilat Selçuklular dönemindeki Âhi teşkilatına çok benzemektedir. Teşkilatın bir iç denetimi, her meslek grubunun bir şeyhi, reisi vardır. Teşkilatta yükselme çırak-kalfa usta şeklindedir.¹⁷

Memlûkların güçlü bir idarî ve malî yapı kurduklarını yine kaynakların bize verdiği bilgilerden anlıyoruz.¹⁸ Memlûklar döneminde harp sanayi dışı bağımlı iken,

⁹ M. Kazım Yaşar Koprman, "Mısır Memlûkleri" *Türkler*, Yeni Türkiye Yay, Ankara 2002, V. 3.

¹⁰ Yaşar, "Mısır Memlûkleri", s. 3.

¹¹ Yaşar, "Mısır Memlûkleri", s. 3.

¹² Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yay, İstanbul 1981, IV.1105.

¹³ Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, IV.1106.

¹⁴ Memlûklar döneminin anılan açılardan incelendiği eserler hakkında örneğin bkz. Şehabeddin Tekindağ, "Memlûk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış", *Tarih Dergisi*, İstanbul 1971, XXV.1-38; Yüksel Arslantaş, *Memlûklar Devrinde Suriye*, Fırat Üniversitesi Sos.Bil.Enstitüsünde hazırlanmış ve yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Elazığ 1996; Samira Kortantamer, "Bahrî Memlûklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler", Ege Üniversitesi Ed. Fak. Yay, İzmir 1993; Thomas Philip-Ulrich Haarman, *The Mamluks In Egyptian Politics And Society*, Cambridge University Press, 1998; Ali Aktan, "Memlûk-Haçlı Münasebetleri" *Türk Dünyası Araştırmaları* sayı 106, İstanbul 1997, s.149-178; Ali Aktan, "Memlûklerde Saltanat Değişikliği Usulü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. Der. sayı 9*, Erzurum 1990, s.270-279; David Ayalan, "The End of The Mamluks Sultanate" *Studia Islâmica*, LXV, Paris 1987, s. 125-148; Said Abdulfettah Aşûr, *Mısır ve Şam fi Asri'l-Eyyubi ve'l-Memalik*, Beyrut 1991; İbrahim Zaur, *el-Hayatü'l-İçtimaiyye fi Bilâdi's-Şam fi Asrayn el-*

Eyyubi ve'l-Memlûkî, Dimeşk 1993; C. Warren Schultz, "Mamluks Monetary History", *Mamluk Studies Review* sayı III, Chicago 1999, s. 183-205; Donald, P.Little "History and Historiography of the Mamluks", London 1986, s. 165-181; Oleg Grabar, "Reflection on Mamluk Art", *Muqarnas*, London 1984, II.1-12; Jonathan M.Bloom, "Mamluk Art and Architectural History", *Mamluk Studies Review*, Chicago 1999, III.31-58; Esin Atl, "Mamluk Painting in the late Fifteenth Century", *Muqarnas*, London 1984, II.159-171; Mahmud b. Muhammed en-Necîdî, "en-Nizamü'n-Nakdî el-Memlûkî", Riyad 1993; Ahmed Fevzi el-Heyb, *el-Hareketü's-Şi'riyye Zemeni'l-Memâlik*, Beyrut 1986; Bekri Şeyh Emin, *Mutalaât fi's-Şi'ri'l-Memlûkî ve'l-Osmânî*, Daru'l-İlim, Beyrut, tarihsiz.

¹⁵ Bahattin Keleş, *Bahrî Memlûklar'de İktisadi ve Ticari Hayat*, Erciyes Üniv. Sos. Bil. Enst., Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri 1998, s.1.

¹⁶ Keleş, *Bahrî Memlûklar'de İktisadi ve Ticari Hayat*, s. 290; ez-Zerkeşî'nin yaşadığı dönemde sosyal hayat ve toplumsal sınıflar için bkz., Zerkeşî, *Selasilü'z-Zehab*, Tah. Muhammed Muhtar b. Muhammed el-Emin eş-Şenkâtî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire t.siz, s.18.

¹⁷ Keleş, *Bahrî Memlûklar'de İktisadi ve Ticari Hayat*, s. 289.

¹⁸ Geniş bilgi için bkz. Bahattin Keleş, *Bahrî Memlûklar'de İktisadi ve Ticari Hayat*, s. 290; Mehmet Üner Orhan, *Memlûklar'da Dini ve Adli*

denizlerde de fazla bir üstünlük sağlayamamıştır.¹⁹ Bu dönemde çarşı pazarda her çeşit mal satılırken halkın alım gücünün zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Memlûklar döneminde çarşı pazar çok iyi denetleniyordu. İşyeri açan esnaf ve sanatkâr kendi isteğine göre fiyat belirleyemiyordu.²⁰ Memlûklar döneminde her çeşit mal ayrı ayrı çarşı ve pazarlarda satıldığından bu çarşılar genellikle satıldığı eşyanın ismiyle biliniyordu.²¹

Memlûklar'ın 2,5 asır süren zamanı, parlak bir ilmi harekete sahne olmuştur. Bu ilmi hareket başta Memlûk sultanları olmak üzere, devlet ricalinin tamamından büyük destek görmüştür. Sultanlar ve emirler adeta birbirleriyle yarışarak çok sayıda medrese yaptırmışlar; bu medreselerde görev yapacak müderrisler, okuyacak talebeler ve görevlilerin tüm ihtiyaçlarını karşılayacak geniş vakıflar tesis etmişlerdir.²² Onların yaptırmış olduğu bu müesseselerden bir kısmı, günümüze kadar ulaşmış bulunmaktadır. Bilhassa Memlûk devletinin başkenti Kahire ve Suriye'nin merkezi Dımeşk'te ayakta kalan bu eserler Memlûk ilmi hareketinin hâlâ yaşayan şahitleri durumundadır.²³

Memlûklar dönemini inceleyen her araştırmacının dikkatinden kaçmayacak olan, bu dönemde çok köklü ve güçlü bir İslâmî ilimler geleneğinin olduğudur. Zerkeşî'nin şahsında bu döneme bakarken bu görüşümüz daha da kuvvetlendi. Suriye ve Mısır, Hz. Peygamberin sahabeleri tarafından fethedilmiştir.²⁴ Hz. Ömer, Halid b. Velid ve Amr b. As'ın gayretleriyle fethedilen bu bölgelere sahabeden bazıları yerleşmiş ve fahri olarak çeşitli bölgelerde halka dini bilgiler öğretmeye başlamışlardır. Halkın ilk dini öğretmenleri sahabeler olmuş ve bu ilim halkaları çevresinde medreselerin oluşmasını da ilk bu sahabeler sağlamıştır.²⁵ Asrî Çubukçu eserinde Suriye ve Mısır'daki sahabe ve tabiinlerin isimlerini teker teker vermiştir. Bu bölgelerde ilmi gelenek özellikle Kur'an

ve hadis bunlara bağlı olarak, kıraat, fıkıh ve tefsir tabiin ve tebeut-tabiiine intikal ederek devam edegelmiştir. İşte bu bölgede oluşan köklü bir İslâmî ilimler geleneğinin temelinde sahabenin ve tabiinin Kur'an ve sünnet merkezli ilim zihniyetinin izleri vardır.

Hulefa-i Raşidin döneminden itibaren önemli ilim merkezleri arasına giren Kahire ve Dımeşk şehirleri yaklaşık iki buçuk asır süren Memlûklar zamanında, sadece bu devletin değil bütün İslâm dünyasının en önemli ilim merkezlerinden olmuştur. Zira devletlerini İslâm dünyasının Moğol istilası altında, tarihin en önemli krizinin yaşandığı bir sırada kuran Memlûk sultanları, himayelerine sığınan Müslüman mültecilerin tamamına kucak açmışlardır. Bu mülteciler arasında, şüphesiz ki Moğolların tahribine maruz kalan Doğu İslâm dünyasının en mümtaz âlimleri de bulunuyordu. Bu âlimlerin de katılmasıyla Memlûk devletinin başşehri, kütüphaneleri yakılıp yıkılan İslâm dünyasının en önemli kültür merkezi Bağdat'ın yerini aldı. Moğollar tarafından yıkılmış olan Bağdat Abbasi hilafetinin Memlûkların himayesinde Kahire'de yeniden kurulması da, Memlûk başkentini aynı zamanda İslâm dünyasının en önemli siyasi merkez haline getirmiştir.²⁶ Bu gelişme ülkeye gelen âlimlerin sayısını arttırdı. Diğer taraftan Mısır ve Suriye'ye âlim akışı, sadece Doğu İslâm dünyasından değildi. O sırada Endülüs ve Kuzey Afrika İslâm ülkeleri de, büyük bir kriz dönemi yaşıyordu. Endülüs'te Müvahhid devletinin Hristiyan devletler tarafından yıkılması ve Müslümanlara ait merkezlerinin çoğunun istila edilmesi üzerine Haçlılardan kaçan Müslümanların bir kısmı, zamanın tek istikrarlı ülkesine sığınmıştı. Bu esnada Endülüs ve Kuzey Afrika'da yetişmiş pek çok âlim Mısır'a geldi.²⁷ Bu bakımdan Memlûklar'ın başkenti Kahire, âlimlerin toplanma noktası olmuş Doğu ve Batı İslâm dünyasının ilim yıldızlarını bünyesinde toplamıştı. Bu

Kurumlar, İslâmî İlimler Fak. Yayınlanmamış doçentlik tezi, Erzurum 1978.

¹⁹ Keleş, *Bahrî Memlûklar'de İktisadi ve Ticari Hayat*, s. 288.

²⁰ Keleş, *Bahrî Memlûklar'de İktisadi ve Ticari Hayat*, s. 289.

²¹ Keleş, *Bahrî Memlûklar'de İktisadi ve Ticari Hayat*, s. 290.

²² Memlûk sultanlarının ilme katkıları ve bu alanda yaptıkları faaliyetler için bkz. Cengiz Tomar, "Kılıçtan Kaleme; Memlûklar ve Entelektüel Hayat" *Türklük Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2002, sayı 12, s. 249-259.

²³ Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûklar Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", s. 28; ayrıca Memlûklar döneminde faaliyet gösteren medreseler, ribat, hangâh, zaviye, camiler ve mescitler, kütüphaneler ve hastanelere dair geniş bilgi için bkz. Asrî Çubukçu, *Türk Memlûkları (Bahrî Memlûklar) Devletinde İlmî Kuruluşlar ve*

Âlimler, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fak. Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Erzurum 1982.; Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, (çev. İsmail Yiğit), Kayıhan Yay, İstanbul 1991, VII. 245-252.

²⁴ Geniş bilgi için bkz. H. Leman, "Suriye" *İA*, MEB Yay, İstanbul 1970, XI.51-66; J. H. Kramers, "Mısır" *İA*, MEB, İstanbul 1971, VIII. 217-268.

²⁵ Çubukçu, *Türk Memlûkları (Bahrî Memlûklar) Devletinde İlmî Kuruluşlar ve Âlimler*, s. 6.

²⁶ Mısır Abbasi hilafetinin, Kuruluş ve Mahiyeti Hilafetin Osmanlı'ya geçişi ile ilgili tartışmalar için bkz. Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, VII.159, 161; 171-177.

²⁷ Mısır ve Suriye'de eser sahibi âlimlerin listesi için bkz. A. Çubukçu, *Türk Memlûkları*, s.19-22; 72-82.

gelişmeler, Memlûk ilmî hareketinin, sağlam ve zengin temel üzerine oturmasını sağlamış oldu. Memlûk sultanlarının desteği sayesinde büyük gelişme gösteren ilmî hareket İslâm kültür tarihine çok şey kazandırdı.²⁸

Memlûklerin her iki dönemine de şahitlik eden ez-Zerkeşî'nin içinde yaşadığı ilmi ve kültürel ortamı ve tarihsel arka planın genel bir değerlendirmesinden sonra dönemin ilmî hareketinin genel özelliklerine de kısaca temas etmenin faydalı olacağını mülhaza ediyoruz.

Memlûklar devleti ilmi hareketi, İslâmî ilimlerin bütün şubeleri (tefsir, hadis, fıkıh, kıraat, tasavvuf) lugat ilimleri ve tarih sahasında yetiştirmiş olduğu âlimleri ve bu âlimler tarafından yazılmış eserlerin çokluğu bakımından diğer dönemlerle mukayese edilemeyecek ölçüde zengindir. Tarihimizin hiçbir döneminde, bu kadar âlimin yetişmediğini ve yine bu dönemde yazılanlar ölçüsünde çok ve mufassal eserler yazılmadığını söylemek mümkündür. Zerkeşî'den yaklaşık bir asır sonra yaşayan Suyûtî'nin sadece hadis hocalarının 150 civarında olduğunu hatırlamak âlimlerin sayısı; aynı âlimin 600 civarında eser yazmış olduğunu hatırlamak da eserlerin sayısı hakkında bir kanaat edinmeye yetecektir. İslâm kültürünün en kıymetli ürünleri arasında yer alan tercüme-i hal/biyografi ve tabakat kitaplarıyla mufassal ansiklopedik eserlerin pek çoğu bu dönemde yazılmıştır.²⁹ Kurtubî (671/1273), İbni Hallikân(681/1282), İbni Manzûr(711/1311), Nuveyrî (732/1332), Ebu Hayyan (745/1345), Zehebî (748/1374), İbn Kayyım (751/1350), Safedî (764/1363), Kalkaşândî (821/1418), Makrizî (845/1442), İbni Hacer (852/1449), Aynî (855/1451), İbni Tagriberdî (874/1469), Sehâvî (905/1499), Suyûtî (911/1515) ve gibi şöhretler bu sahanın bütün tarihimiz boyunca yetişmiş en meşhur yıldızları arasındadır.³⁰ Burada şunu hemen belirtmeliyiz ki; dönemin ilmi faaliyetlerini ve âlimlerini çalışan araştırmacılar Zerkeşî'yi gözardı etmişlerdir. Zerkeşî'nin göz ardı edilmesi, içinde bulunan tarihsel ortamın eksik değerlendirilmesinin bir sonucu olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Zerkeşî

yukarıda adı geçen ilim dallarının tamamında eserler yazmış velût bir âlimdir. Suyûtî'nin birçok eserinin ilham kaynağı olduğu halde öne çıkarılmamış olması büyük bir eksiklik olmuştur. Değişik ilim dallarıyla ilgili yazdığı onlarca eser başta Süleymaniye olmak üzere diğer kütüphanelerde okuyucu ile buluşacağı günleri özlemle beklemektedir.

Âlimleri ve eserlerinin çokluğu ile şöhret kazanan Memlûklar dönemi ilmi hareketine taklit ruhunun hâkim olduğu görülmektedir. Bu dönem âlimlerinin çoğunluğu, önceki asırlarda yaşamış âlimlerin eserlerini şerh etmek veya onlara ta'likler yapmak farklı şeyleri bir arada toplamak ya da uzun metinleri ihtisar etmekle meşgul olmuşlardır. İslami ilimler tarihinde bu dönem bilhassa büyük şarihler ve ansiklopedistleri ile temayüz etmiştir.³¹

Bu dönem ilmi hareketinin bizim için önemli bir yönü de, idareci sınıfın çoğunlukla Türk olduğu bu ülkede, Türk diline verilen önemin bir neticesi olarak başta tarih olmak üzere çeşitli ilim dallarında Türkçe eserlerin yazılmış olmasıdır. Aynı şekilde pek çok eser Türkçe'ye çevrilmiş hatta Araplara Türkçe öğretmek maksadıyla eserler telif edilmiştir.³² Bunlardan en meşhuru, büyük dil âlimi ve müfessir Ebu Hayyan'ın "Kitabu'l-İdrak li Lisâni'l-Etrâk" adını taşıyan eseridir.³³

Dönemin âlimlerinin karakteristik bir özelliği de Türk olan idareci sınıf ile temsil edilen ve çoğunluğu Arap olan halk tabakası arasında bir vasıta rolü üstlenmiş olmalarıdır. İbn ed-Devâdârî gibi hem Arap hem de Türk kültürünü bilenler ise bu köprü vazifesinde daha etkin olmuşlardır.³⁴ Âlimlerin bu konumu onların ilmi ve medeni bir cesaret sergilemelerini beraberinde getirmiştir. Memlûk dönemi âlimleri ilmi ve medeni cesaretleriyle de temayüz etmişlerdir. Onlardan bazıları sultanların haksız icraatlarına cesaretle karşı çıkmışlar, her ne pahasına olursa olsun bildiklerini söylemek ve sultanları uyarmaktan çekinmemişlerdir. Bunların başında, savaş hazırlıkları için halktan para ve mal toplamak isteyen Seyfettin Kutuz'a "Sultan, emirler veya askerlerin elinde halkın elindekinden fazla mal ve para bulunduğu müddetçe bu helâl

²⁸ Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûklar Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış", s. 28.

²⁹ İslâmî ilimler (kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, nahiv ve lugat) ve Akli ilimler (tarih, coğrafya, tb) ve bu alanın dönemin temsilcileri için bkz. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, IV.1106, 1114; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûklar Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış", s. 38-44; Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, VII. 254-365.

³⁰ Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûklar Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış", s. 36.

³¹ Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûklar Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış", s. 37.

³² Bu konuda meydana getirilen Türkçe eserler için bkz. Samira Kortantamer, *Memlûklarda Türk Kültürü*, Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı, s. 178-181.

³³ Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûklar Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış", s.37.

³⁴ Bkz. Samira Kortantamer, "Memlûklarda Türk Kültürü", Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı, s. 181.

değildir..." fetvasını veren, İzzeddin b. Abdüsselam(660/1260), Baybars'a yazdığı meşhur mektuplarıyla âlim olmanın sorumluluğunu en güzel şekilde yerine getiren Nevevî(676/1277) ve Suriye'ye yönelen bir Moğol saldırısı esnasında, zamanın sultanı Nasıruddin Muhammed'e giderek, onu savaş için Suriye'ye gitmediği takdirde, başlarına başka bir sultan seçmekle tehdit eden İbn Teymiyye(728/1327) gelmektedir.³⁵

Memlûkler döneminde yetişen âlimlerin önemli bir kısmının Türk olduğu da hatırlanması gereken bir husustur. Bu dönemin parlak simalarından olan, Zehebî, Safedî, Aynî, İbn Hümmam(861/1456), Muhyiddin el-Kafiyeci(879/1474) ve İbn Kutluboğa(879/1474) Türk olan âlimlerdendir.³⁶

Memlûkler dönemi ilmi hareketine, kadın âlimlerin de büyük katkıda buldukları görülmektedir. Bilhassa hadis alanında pek çok kadın temayüz etmiştir. İbn Cezerî'nin hocası Sittü'l-Arap (768/1366), İbn Hacer'in hocası Aişe bintu Muhammed (816/1413) kadın hadis âlimlerine iki güzel örnektir.

Tarihçi Hittî'nin haklı olarak sorduğu gibi Memlûk devleti gerilerken ve çökerken oluşan kültürel miras yok mu olmuştur? Konumuz olan Zerkeşî'nin eserlerini tespit ederken, âlimimizin eserlerinin çoğunun çok güzel nesih, Arap hatlarıyla hatta bazılarının kendi el yazısıyla Süleymaniye, Köprülü, Beyazıt ve Topkapı Müzesi kütüphanelerinde rastlamamız bu kültürel mirasın yok olmadığına, Osmanlıya ve buradan da Cumhuriyet'e devrettiğine şahitlik etmektedir.

Tarihçiler, Memlûk medreselerinin Osmanlı medreselerine çok ciddi katkıları olduğu görüşündedirler. Memlûk medreselerinde yetişen pek çok İslâm âlimi Osmanlı medreselerinde görev yapmış ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Bu durum Osmanlı ilim zihniyetinin teşekkülüne önemli katkılar sağlamıştır.³⁷ Görebildiğimiz kadarıyla bu dönemin en önemli özelliklerinden biri de sapık fırka ve batıl mezheplerin fazla yer bulamamasıdır.

Bu dönemde diğer ilimlerin yanında tasavvuf da böyle bir gelişme göstermiştir. Sosyal hayatın ayırıcı özelliği tasavvufun yayılması olmuştur. Tasavvuf, Memlûkler döneminde son derece güçlenmiş ve sosyal hayata damgasını vurmuştur. Sultanlar ve diğer umera, hangâh, ribat ve zaviye inşa ettirmek için adeta birbirleriyle yarışmışlardır.

İslâm dünyasının tamamını etkisi altına alan üç büyük mutasavvıftan ikisi Memlûkların kuruluşundan az önce Mısır ve Suriye'de yaşamışlardır. Muhyiddin İbn Arabi son yıllarını Şam'da geçirmiş ve burada vefat etmiştir. Ondan beş yıl önce İbn Fariz ise hayatını Kahire'de geçirmiştir.³⁸

Memlûkler dönemi önemli isimlerinden İbn Haldun'un tespitine göre bu dönemde kelâm ilmi en az gelişen ilim olmuştur. Çünkü ona göre bu ilim talebeler için zaruri olmayan bir ilimdi. Ehl-i Sünnet imamları yazdıkları kitaplarla toplumu mühlid ve inkârcılardan korumuşlardır. Diğer ilim dallarında görülen canlılık bu ilim dalında olmamıştır. İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim hariç ilmi çalışmalarını bu sahaya yoğunlaştıran âlim sayısı yok denecek kadar azdır.³⁹

B. Hayatı ve Şahsiyeti: Doğumu, Yetiştirmesi Öğrenim Hayatı ve Vefatı

Hicrî 745 yılında Mısır'ın bugünkü başkenti olan Kahire'de doğdu. Tam adı: Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, Bedreddîn ez-Zerkeşî'dir. İsmi Muhammed olduğunda kaynaklar ittifak etmişlerdir. Yalnız babasının ismi ihtilaf konusu olmuştur. Bu ihtilafın nedeni bazı tarihçilerin babası ile dedesinin isimlerini yer değiştirerek "Muhammed b. Abdullah b. Bahadır" şeklinde vermiş olmalarıdır. Kaynaklarda "Bahadır b. Abdullah" "Abdullah b. Bahadır" şeklinde iki türlü rastlamak mümkündür. İbn Hacer, İbn İmâd ve İbn Tağriberdi'ye göre ez-Zerkeşî'nin ismi Muhammed b. Bahadır b. Abdullah'dır.⁴⁰

Zerkeşî'ye ait yedi lakap zikredilmiştir. Bunlar, "Bedreddîn" Mısır'da doğduğu için el-Mısırî, Türklerden olduğu için "et-Türkî", Şafii mezhebinden olduğu için, "eş-Şafii", küçük yaşta altın işleme ve

³⁵ Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûklar Dönemi İlimi Hareketine Genel Bir Bakış", s. 37

³⁶ Dönemin Türk olan âlimleri sayılırken Zerkeşî'nin yine göz ardı edilmesi Tarih araştırmacıları için eksik bir değerlendirme olmuştur.

³⁷ Memlûk medreselerinde yetişerek Osmanlı ülkesine gelen veya getirilen âlimler için bkz. Hasan İbrahim Hasan, *a.g.e.*, VII.254-256; Osmanlı ilim geleneğinin oluşmasında Mısır ve Şam bölgesinin katkıları için bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu-Mustafa Kaçar, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Klasik Bilim Geleneğinin Tarihçesi" *Türkler*, Yeni Türkiye Yay, Ankara 2002, XI. 156.

³⁸ H.İbrahim Hasan, İslam Tarihi, VII.386-387; Bu devirde yetişen mutasavvıflar ve ekolleri için bkz. H. İbrahim Hasan, İslam Tarihi, VII. 305-307.

³⁹ H. İbrahim Hasan, İslam Tarihi, VII.302.

⁴⁰ Zerkeşî, *Selâsilü'z-Zeheb*, s. 26; Zerkeşî, *Teşnifu'l-Mesâmi' licemi'l-cevami' li Taceddin es-Subkî*, tah: Seyyid Abdulaziz, Abdullah Rabiğ, Mektebetu Kurtuba, Kahire 1999, I. 52; Şemseddin Sami, *Kâmusu'l-A'lam*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1317, IV. 2414.

süsleme sanatını öğrendiği için altın nakkaşlığına nispetle “ez-Zerkeşî”, İmam-ı Nevevî'nin “el-Minhac” adlı eserini ezberlemesinden dolayı “el-Minhac” pek çok tasnifi bulunduğu için “el-Musannef” dir. Künyesi Ebu Abdillah'tır.⁴¹

Zerkeşî'nin doğduğu dönemde Kahire, cami, medrese, kütüphane ve çok sayıda âlim, fazıl ve edebiyatçıya ev sahipliği yapan çok önemli bir ilim ve kültür merkezi durumundaydı. Bu kültürel ortam Zerkeşî'yi de cezbetmiş onda mevcut olan ilim ve öğrenme aşkını körüklemiştir. Öyle ki, bu ilim aşkı onun küçük yaşta öğrendiği zerkeş⁴² zanaatıyla uğraşmasına fırsat vermemiştir. Zamanının tamamını kitap okumaya ve âlimlerin meclislerinde ders dinlemeye ayırmıştır. Sorduğu sorular ve ezberlediği kitaplarla hocalarının dikkatini çekmiştir.⁴³

Zerkeşî'nin ailesi zerkeş (altın işleme ve süsleme sanatı) ile uğraşan saygın bir mesleğe sahip orta halli bir ailedir. Babası Türklerden olup dönemin üst düzey yöneticilerinden birinin azatlı kölesidir.⁴⁴

Zerkeşî, hayatını sade ve mütevazî yaşamıştır. Abartılar ve aşırılıklar onun hayatında yer etmemiştir. Sünnet üzere yaşamış ve sünnete uygun tarzda salih bir kadınla evlenmiştir. Bu evlilikten Muhammed, Ali ve Ahmed adında üç erkek, Aişe ve Fatıma adında iki de kızı olmuştur.⁴⁵

Zerkeşî çağının önde gelen ilim adamlarından ders almıştır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

Cemaluddin el-İsnevî (772/1370) Ebu Muhammed Abdurrahim b. el-Hasan b. Ali el-Ümevî,
Sıracuddin el-Bulkînî (805/1403) Ebu Hafis Ömer b. Raslân Nasır b. Salih el-Kinân,
Şihabuddin el-Ezraî (783/1381), Ebu Abbas, Ahmed b. Hamdan b. Ahmed,
Hafız Moğultay b. Kılıç et-Türkî (762/1360) Alaaddin Moğultay b. Kılıç b. Abdullah el-Bekcîrî el-Hakrî,
İbn Umeyle (778/1376)⁴⁶ Ömer b. Hasan b. Ferid b. Emîle el-Merâgî el-Halebî
Salah b. Ebî Ömer (780/1378)⁴⁷ Muhammed b. Ahmed b. İbrahim b. Abdullah b. Ömer el-Makdisî el-Hanbelî,
İbn Kesîr (774/1373) Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Şihabiddîn Ömer b. Kesîr el-Kureşî eş-Şafîî,

Ahmed b. Muhammed b. Cem'a (774/1372)⁴⁸ İbn Ebî Bekr b. İsmail b. Hasan el-Ensârî el-Halebî,
İbn Hişam (774/1373)⁴⁹ Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdullah b. Hişam el-Ensârî,
Zerkeşî'nin ders aldığı hocalarının pek çoğunun arkasında Takiyyüddin es-Subkî (756/1355), Celaleddin Hatîp el-Kazvînî (739/1338), Ebu Hayyan el-Endelûsî (745/1345) gibi zamanın şöhretleri vardır. Zerkeşî sahasında otorite olan her bir âlimden İslâmî ilimlerdeki eksiğini tamamlamış çok engin ve derin bir bilgi birikimine sahip olmuştur. Bulkînî'den fıkıh, fıkıh usulü, kıraat ve nahiv dersleri alırken, İsnevî'den Arap dili ve Edebiyatı ile ilgili eksiklerini tamamlamış İbn Kesir'den hadis ilminin inceliklerini öğrenmiş ve tarih formasyonu kazanmıştır.⁵⁰

Bu dönemde İslâmî ilimler birbirinden kopuk ve bağımsız değildir. Her ne kadar medreselerde Hanefî, Şafîî, Hanbelî, Maliki ekolleri ve bunlara ait hocalar var idiyse de, ilimlerde bir ihtisaslaşmaya gidilmemişti. Bu nedenle hangi ilmi hangi âlimlerden aldığını söylemek zordur. İbn Kesir hadisçi iken aynı zamanda tüm alet ilimlerini de en iyi bilen bir müfessir ve bir tarihçidir. İsnevî Arap dili ve edebiyatında olduğu kadar; fıkıh ve fıkıh usulü alanında da kendini göstermiştir.

Yine Moğultay b. Kılıç et-Türkî(762/1361) zamanının meşhur hadis bilginleri arasındadır. Bu anlamda Zerkeşî ders aldığı önemli şahsiyetlerden İslâmî ilimlerin tamamını ikmal etmiştir. Ele aldığı her ilim dalında bir eser vücuda getirecek derecede geniş, engin ve derin bir bilgi birikimine, zekâsı ve bitmek bilmeyen azmi sayesinde kavuşmuştur.

Zerkeşî, yaşadığı dönemde siyasî ve idarî işlerde görev almayıp ilimle meşgul olmuştur. Küçük denecek yaşta ilim tahsiline başlamış ve bu uğurda her türlü sıkıntı ve meşakkatlere katlanmıştır. Zerkeşî, ilk olarak Cemaleddin el-İsnevî'den dersler alarak onun en seçkin talebesi olmuştur. Bu arada Sıracuddin el-Bulkînî'yi tanımış ve ondan ders almıştır. İbn Kesir'in ve Şihabuddin el-Ezraî'nin ünlü birer âlim olduklarını öğrenince önce Şam'a giderek İbn Kesir'den hadis öğrenimini tamamlamış es-Salah b. Ebi Ömer ve Moğultay b. Kılıç et-Türkî sonra da Halep'te İbn

⁴¹Zerkeşî, *Teşnifu'l-Mesami'*, I.53; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr fî Usuli'l-Fıkıh*, Tahrir: Abdulkadir Abdullah el-Anî, Vezâretu'l-Evkâf ve'ş-Şunûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, I.7.

⁴² Zerkeşî, Farsça bir tamlama olup altın süsleme ve işleme sanatı anlamına gelmektedir.

⁴³ Zerkeşî, *Selasilü'z-Zehab*, I. 52.

⁴⁴Zerkeşî, *Teşnifu'l-Mesami'*, I. 53.

⁴⁵ Zerkeşî, *Selasilü'z-Zehab*, I. 52.

⁴⁶ Şemseddin Muhammed b. Ali Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1972, I. 158.

⁴⁷ Davûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I. 158.

⁴⁸ Zerkeşî, *Selasilü'z-Zehab*, s. 36.

⁴⁹ Zerkeşî, *Selasilü'z-Zehab*, s. 37.

⁵⁰ Bkz. Saffet Köse, “İsnevî” *TDİA*, İstanbul 2001, XIII.160; Mustafa Uzunpastacı, “Bulkînî” *TDİA*, İstanbul 1992, VI.410; Yunus Vehbi Yavuz, “Ezraî”, *TDİA*, İstanbul 1995, XII. 67-68; Abdulkirim Özyayın “İbn Kesir” *TDİA*, İstanbul 2001, XX.132.

Ümeyle ile tanışıp, el-Ezraî'den Fıkıh ve Usul dersleri almıştır. Daha sonra tekrar Şam'a gitmiş ve ardından da bilgi dolu olarak Kahire'ye dönmüştür.⁵¹ Böylece Zerkeşî çağının en önde gelen ilim adamlarının talebesi olmuştur.

Zerkeşî pek çok âlimden ders aldığı gibi pek çok talebe yetiştirmiştir. Onlarla ilgilenmiş ve sorunlarının çözümünde onlara yardımcı olmuştur. Kaynaklara göre şu kişiler ez-Zerkeşî'den ders almışlardır:

Birmâvî, Muhammed b. Abdüddâim b. Musa el-Askalâni (831/1428),

İbn Hıccî, Necmeddin Ebu'l-Fütuh Ömer b. Musa b. Ahmed b. Sa'd eş-Şafîi (830/1426),

eş-Şemnî, Kemaleddin Muhammed b. Hasan b. Muhammed (821/1418),

el-Vurûrî, Siracüddîn Ömer b. İsa, Ebî İsa b. Muhammed b. Ahmed eş-Şafîi (861/1456),

el-Emyûtî, Abdurrahim b. İbrahim b. Muhammed (868/1463),

el-Kettânî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Osman (852/1448),

et-Tûhî, Muhammed b. Veliyyüddîn Ebu'l-Fütuh, h.791 yılında Zerkeşî'den "el-Umde" adlı eseri okumuştur.

et-Tanbâvî, Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Nasıruddîn. es-Sahâvî onun Zerkeşî'ye ders almak için gidip geldiğini kaydetmiştir.⁵²

İnsan toplumsal bir varlık olarak bir çevrede dünyaya gelir ve bu yaşadığı çevre onu birçok açıdan şekillendirir. Yaşadığı çevreden etkilendiği gibi yaşarken çevresini de etkileyebilir. İnsanın yaşadığı çevresinin siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik açıdan istikrarlı olması büyük bir nimettir ve arzulanan bir durumdur.

Zerkeşî'nin hayatı Memlûkler iktidarının istikrarsız bir dönemine rastlar. Tüm insanlar gibi o da bu dönemden gerektiği kadar etkilenmiştir. Fakat Zerkeşî bu olumsuzlukları lehine çeviren âlimlerden birisidir. O, siyasî istikrarsızlıkları yanında dönemin önde gelen âlimlerinden ve kültürel ortamdan istifade etmesini bilmiştir. Kaynaklar Zerkeşî'yi fakih, usûlcü, muhaddis, müfessir, edebiyatçı ve pek çok farklı ilim dalına dair derin vukufiyeti olan bir şahıs olarak tanıtmışlardır.

Zerkeşî, kişisel bir tercih olarak dönemin Memlûkler iktidarında herhangi bir kademedede siyasî veya idarî bir görev almamış, müderrislik, müftülük gibi dini görevlerle yetinmiştir. Memlûkler devletiyle olduğu kadar halkla ve bilginler sınıfıyla da herhangi bir kalem kavgasına girmediği anlaşılmaktadır. O, hocası İbn Kesir gibi ılımlı bir politika izlemiş, yine hocalarından Ezraî gibi çok yazmayı tercih etmiştir.

Zerkeşî, güzel özellikleri olan, ince ruhlu bir insandı. Sade ve mütevazı yaşamak onun en önemli özelliği idi. Giyim ve kuşamında abartıdan kaçınırdı. Kanaatkârdı. Aza razı olur, açgözlü ve dünya nimetleri karşısında ihtirashlı davranmazdı. İfadesi güzel, üslûbu mükemmeldi. Edebiyatçı kimliği onun hayatının tamamına yansımıştı. Hiçbir dünya meşguliyeti onu ilim öğrenmekten geri koymamıştır. Ailesinin orta halli ekonomik durumu, geçimini yakınlarının üstlenmesi ve kendisinin kanaatkâr olması ilim yolunda ona yardım etmiştir. Onun en büyük özelliği "el-Burhan" adlı kitabında örneğini gösterdiği gibi ansiklopedik bir bilgiye sahip olmasıdır. Ele aldığı eserlerinin tamamında onun bu geniş ve engin bilgi birikimi görülür.

O kendini öğrenmekten ve yazmaktan alıkoymayacak ve zamanını harcayacak olan şeylere fırsat vermezdi. Vaktinin çoğunu evine çekilerek öğrenmek ve yazmakla geçirirdi. Onun dışarıya çıkışı bilgi amaçlı olurdu. Çarşıya çıktığında kitapçı dükkânlarına uğrar ve bütün gündüzü burada geçirirdi. Fazla kitap satın almaz yanında bulundurduğu müsvedde kâğıtlarla notlar alırdı. Sonra eve döndüğünde itina ve özenle seçtiği bu notları yazmakta olduğu eserlere ilâve ederdi.⁵³ Kaynaklar yazısının zayıf olduğunu ve hat dersi almadığını kaydetmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde günümüze kadar itina ile korunarak gelen ve kendi el yazması olan "Ukûdu'l-Cumân" adlı eseri bu rivayetleri doğrulamaktadır. Zerkeşî, Şafîi mezhebine mensup olmakla beraber diğer mezheplerin görüşlerine açıktır. Zerkeşî'nin pek çok ilim dalında mahir olması ve derin bilgi birikimi ona bu formasyonu kazandırmıştır.

Dönemin temel ilmî zihniyetinin Zerkeşî'de de temerküz ettiğini söyleyebiliriz. Memlûkler döneminde yaşayan âlimler köklü bir İslâmî ilimler geleneğine sahiptirler. Bu anlamda Zerkeşî,

⁵¹ İbn Hacer Askalâni, *ed-Dürerü'l-Kamine*, Matbaatu Meclisi Dairetu'l-Maa, Haydarabad 1350, III. 351; Suyûtî, *Husnu'l-Muhadara fi Ahbari Mısır ve'l-Kahire*, Matbaatu İdaratu'l-Vatan, Mısır 1299, I.31; İbnu'l-İmâd, *Şezaretü'z-Zehab fi Ahbâri men zehab*, Beyrut 1992, VIII.573; İsmail Cerrahoğlu, *Bedreddin Zerkeşî ve el-Burhan Fi Ulûmi'l-Kur'an Adlı Eseri, İslâm* (Revve Mensuelle) İstanbul 1961.

⁵² Zerkeşî'nin *Selasilü'z-Zehab* adlı eserinden bazı kısaltmalarla naklen s. 38-39.

⁵³ Anlaşıldığı kadarıyla o dönemde Kahire'de, zengin ve büyük kitapçı dükkânları var ve okurlar bu dükkânlardan rahatça istifade edebiliyorlar. Kitapçı dükkânları kitap satmanın dışında bir nevi kütüphane ve okuma salonu hizmeti de vermektedirler.

kendisinden önceki mirası en iyi özümsemiş âlimlerden biridir. Bu dönemde âlim demek, İslâmî ilimlerin tamamına vukufiyeti olan insan demektir. Fıkıh, tefsir, hadis ve kıraat bir bütün olarak değerlendiriliyordu. Zerkeşî bütün bu alanlarda müstakil eserler ortaya koymuş biridir. Bu bir anlamda da Zerkeşî'nin ilim anlayışı ile de alâkalı bir durumdur. Ulumu'l-Kur'an bağlamında söyleyecek olursak, ona göre İslâm kültür mirasının tamamından azami derecede faydalanmadan Allah'ın kitabı ve içerdiği incelikler anlaşılabilir.

Zerkeşî'nin en önemli taraflarından birisi de onun edebiyatçı kişiliğidir. Bunu bütün eserlerinde hissettirmiştir. Ona göre edebiyat çeşitlerini ve Arap dilini bilmek kültürel mirası anlamının ve değerlendirmenin ön şartıdır. Bu şart yerine getirilmeden Allah'ın kitabını anlamak boş bir iddiadan ibarettir. Zerkeşî'nin "Burhan"ı, "Kaside-i Bürde Şerhi", hadis ve fıkıh ve usulü ile ilgili bütün eserleri bu ön şartın yerine getirilmesiyle oluşmuştur. İslâmî ilimlerin birinde veya birkaçında eksik olan kimsenin geçmiş mirası sağlıklı ve bütüncül bir şekilde yorumlayamayacağı fikri Zerkeşî'nin temel fikridir. Zerkeşî, hayatı ve ortaya koyduğu eserlerle sefî salihinin yolundan gitmiş ve nakle önem vermiştir. Kendinden önceki âlimlerin ne söylediğini bilip mütalaa etmeden eser yazan ve bununla övünen kimsenin yaptığı işi, övünülecek bir durum olmadığını söylemiştir. O'na göre asıl övünülecek iş, öncekilerin sözleri üzerine bir şey söyleyebilmektir. Kişinin öncekilere dayanarak onların söylediği sözler üzerine bir şey söyleyebilmesi de büyük bir erdemdir.⁵⁴

Kıymeti ve yüceliği öldükten sonra anlaşılacak âlimlerimizden biri de Zerkeşî'dir. Kısacık ömründe üstün zekâsı ve tükenmeyen azmiyle çok ciddi eserler ortaya koymuştur. Usul, fıkıh, tefsir, hadis başta olmak üzere tıp ve tarihle de ilgili kitaplar yazmıştır. Zerkeşî, kendisinden sonra gelen âlimleri mutlaka etkilemiştir. Onun bu etki gücü kanaatimizce nev-i şahsına münhasır biri olması ve özgünlüğünden kaynaklanır.

Zerkeşî, genç denebilecek bir yaşta 49'unda 794 yılı Recep ayının üçüncü Pazar günü (275/1391) Kahire'de vefat etti. Emir Bektemur es-Sâkî türbesi yanındaki Garafetü's-Suğra'ya defnedildi.⁵⁵

C. Zerkeşî'nin Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulüne Getirdiği Yenilik

Kur'an ilimlerine dair meşhur eseri el-Burhan hakkında bizzat yazarın kendi ifadesine dayanarak elde ettiğimiz bilgiler, onun Kur'an ilimleri alanında metodoloji/yöntembilim/usûl oluşturma çabalarını başlatan ilklerden olduğunu açıkça göstermektedir. Şöyle ki; el-Burhan özü itibarıyla hadis usûlüne benzer bir usûlü, Kur'an ilimleri alanında ortaya koymak için kaleme alınmış bir eserdir.⁵⁶ Zerkeşî, kendi zamanına kadar fıkıh, hadis ve kelâm ilmi gibi ilimlerin - metodoloji olup olmadıkları tartışması bir yana- en azından kendi terminolojilerini oluşturduklarını görmüştür. Bu anlamda Kur'an ilimleri için durumun hiç de iç açıcı olmadığını fark eden Zerkeşî, ulûmu'l-Kur'an'la ilgili tüm konuları ansiklopedik bir boyuta varacak düzeyde ele alma ve bir usûl sunma gereği duymuştur. O, kendinden önce Kur'an ilimleri alanında terminoloji birliğini sağlayacak bir eserin olmadığını bildiği için, artık bundan böyle hadis usûlü gibi terim ve kavramları oluşmuş ve yorumlama faaliyetinde temel olacak bir yapının oluşmasını arzulamıştır. Zerkeşî'ye kadar Kur'an ilimleriyle ilgili veya Ulûmu'l-Kur'an adı altında ortaya konan eserlere bakıldığında onun kaygısının ne kadar haklı olduğu anlaşılmaktadır. Harisel-Muhasibi(243/857)'nin "Fehmu'l-Kuran"ıyla başlayan ulûmu'l-Kur'an çalışmaları, Zerkeşî'nin el-Burhan'ı ile zirveye ulaşmıştır.

Kur'an ilimlerinin bir usûle/metodolojiye dönüşemeyişinden şikâyet eden âlimlerin çabaları, tarihin bir cilvesi olarak Zerkeşî'nin el-Burhan'ından habersiz olarak, Zerkeşî sonrası da devam etmiştir. Şöyle ki; Celâleddin el-Bulkinî (824/1421)'nin "Mevâkıu'l-Ulûm min Mevâkı'n-Nucûm" adlı eserinin içeriği hakkında Kâtip Çelebi'nin "Keşfu'z-

⁵⁴ Bedreddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, tah. Mustafa Abdulkadir Atâ, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988, I. 37 Zerkeşî'nin şahsiyeti ve ilmi kişiliği için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrerü'l-Kamîne*, III.352; Davûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I.158; Suyûtî, *Husnu'l-Muhadara*, I.31; ez-Zerkeşî, *Zahru'l-Arifî fi Tahrimi'l-Haşîş*, tah. Seyyid Ahmed Ferec, Daru'l-Vefa, Kuveyt 1987, s. 17-28; Zerkeşî, *Selasilü'z-Zehab*, tah. Muhammed el-Muhtar b. Şinkîti, Kahire 1990, s.30; ez-Zerkeşî, *İlamu's-Sâcid bi Ahkâmi'l-Mesâcid*, tah.Ebu'l-Vefa Mustafa el-Merâği, Kahire 1982, s. 8; İbn İmâd, *Şezaretü'z-Zehab*, VIII.573; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*,

tah.Faik Ahmed Mahmud, *Veżâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1982, I. 11-13; Zerkeşî, *Teşnifu'l-Mesami'*, I. 55-56; ez-Zerkeşî, "Mana Lailâheillallah", tah.Ali Muhyiddin Ali Karadaği, Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1986, s.20-21. Zerkeşî, *Hiz. Aişe'nin Sahabe'ye Yöneltilmiş Eleştiriler*, Yay.Haz.Bünyamin Erul, Kitabiyat, Ankara 2000, s.57.

⁵⁵ Davûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I.158; Suyûtî, *Husnu'l-Muhadara*, s.248; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Mektebetü'l-Musennâ, Beyrut t.siz, X. 254; İbn İmâd, *Şezaretü'z-Zehab fi Ahbâri men zehab*, s.573.

⁵⁶ Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 30.

Zunûn”da ve Suyûtî (911/1506)’nin “el-İtkan”da verdiği bilgilere göre⁵⁷ Bulkûnî’nin “el-Burhan”ı görmediği anlaşılmaktadır. Yine Muhyiddin el-Kafiyeci’ (879/1474) “Kitabu’t-Teysir”inde eseriyle övünerek kendisinden önce kimsenin böyle bir eser yazmadığını söylerken⁵⁸ hem Zerkeşî’nin, hem de el-Bulkûnî’nin eserlerinden habersiz olduğu anlaşılmaktadır. Aslında, Kafiyeci eserinin birinci bölümünde “Terimler Hakkında” başlığı altında ve müfessirin bilmesi gereken on beş ilimden bahsederken, “el-Burhan” da konu edilen Kur’an ilimlerinin birçoğuna muhtasar olarak değinmiştir.⁵⁹ Kafiyeci, Zerkeşî’nin el-Burhan’ına ulaşmış olsaydı daha farklı bir eser ortaya koymuş olacaktı. “el-Burhan”ı, “Mevâki’l-Ulum”u ve “et-Teysir”i gören Suyûtî ise bu alanda daha farklı bir eser ortaya koymuştur.

Suyûtî’nin “el-İtkan”ının mukaddimesinde verdiği bilgilerden şunlar anlaşılmaktadır: Suyûtî hadis usûlü gibi bir usûlün, Kur’an ilimleri alanında oluşmamasından şikâyetçidir. Kendinden önceki âlimlerin ortaya böyle bir eser koymamalarını hayretle karşılamaktadır. Bu konuda derli toplu ilk çalışmayı yaptığını söyleyen hocası Kafiyeci’nin “et-Teysir”ini de yetersiz bulmaktadır. Suyûtî bu düşünceler içerisinde iken, Celaleddin el-Bulkûnî’nin “Mevâki’l-Ulûm min Mevâki’-n-Nucûm” adlı eseriyle karşılaşır. Bu eseri dikkatle tetkik eder, inceler ve bazı bölümlerine ilâveler yaparak yeniden düzenler ve “et-Tahbîr fî Ulûmi’t-Tefsîr” adlı eseri, bu sahada oluşturulmuş ilk eser olarak ortaya koyar.⁶⁰

Suyûtî’nin “el-İtkan”da verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre⁶¹ Bulkûnî de, eserini Suyûtî ile aynı ortak kaygıdan dolayı ele almıştır. O da, Kur’an ilimlerinin kuşatıcı ve yeterince olgunlaştığı halde hadis ilmindeki gibi, terminoloji birliğine gidecek bir çalışmanın yapılmasının zaruretine inanmıştır.

Celâleddin el-Bulkûnî, Suyûtî’den yaklaşık yüz yıl önce bu ihtiyaç hissederken, Suyûtî ise Bulkûnî’den habersiz yüz yıl sonra aynı ihtiyacı hararetle hissedenlerdendir. Oysa Zerkeşî bu ihtiyacı Bulkûnî ve Suyûtî’den ikiyüz yıl önce hissetmiş ve kendisinden sonraki tüm çalışmalara esas olacak eserini ortaya koymuştur.

Suyûtî, “et-Tahbîr fî Ulûmi’t-Tefsîr” adlı eserini (872/1467) yılında ortaya koyduktan kısa bir süre sonra Zerkeşî’nin “el-Burhan”ı ile karşılaşır. Bu eser Suyûtî’nin ufkunu açar. Bulkûnî’nin alanla ilgili eserini de görerek oluşturduğu “et-Tahbîr”in konularını el-Burhan’dan sonra yeni bir tasnifle ele alarak yeniden oluşturur. Eserinin adını da “el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’an” adıyla değiştirir. Suyûtî, “el-İtkân” adlı eserini, el-Burhan’ın tertibi üzere oluşturduğunu açıkça söyler. Suyûtî el-Burhan’daki birçok gerekli bilgileri ve konuları eserine aynen alırken bazılarını birleştirmiş, bazı konularda ilâve bilgilerle açıklamalara gitmiş ve kendi ifadesine göre el-Burhan’ın tertibinden daha güzel bir tertiple eserini düzenlemiştir.⁶²

Her ne şekilde olursa olsun Kur’an ilimleri terimi, Kur’an ilimlerine ait konular ve kavramlar, Zerkeşî ile bir zemin bulmuş, o bu alanda ilklerden olmuştur. Bu nedenle, Kur’an ilimleriyle ilgili terim ve kavramlar, bir anlamda terminoloji birliği, Zerkeşî’nin el-Burhan’ı ile sağlanmış bundan böyle el-Burhan, kendinden sonraki tüm çalışmaları kendine bağımlı kılmıştır. Zerkeşî’nin, eseri te’lif ederken yöneldiği amacı gerçekleştirmiştir. Amacını gerçekleştirirken esas aldığı zemin ise dil ve tarih alanıdır.

Bilindiği üzere Hz. Peygamber’in ashâbı, Kur’an’ı anlayan ve tam olarak ondan istifade etmek isteyen insanlardan oluşuyordu. Az da olsa ayetlerdeki bazı kelimeleri anlayamadıklarını Hz. Peygambere sordukları sorulardan ve peygamberin onlara verdiği cevaplardan anlıyoruz. Hz. Peygamberin Kur’an tefsiri örneklerini oluşturan bu sorulara ve verilen cevaplara baktığımızda, bir kısmının Kur’an ilimlerinin temel bölümlerinden birini oluşturan, henüz adı konulmamış ve sistemleşmemiş “dil ve belâgat” çerçevesinde kaldığını söyleyebiliriz. Hz. Peygamberin ayette geçen bir kelimenin anlamını doğrudan vermesi, müteradifi ile açıklaması, dil inceliklere temas etmesi, edebî sanatları içeren ayetleri açıklaması, mecazını, hazfını ve kinayesini göstermesi, Kur’an ilimlerinin dil çerçevesinde Kur’an’ın inzali ile başladığını göstermektedir.

Kur’an ilimlerini kuşatan ikinci alan olan “tarih” ise Hz. Peygamberin ve onun ashâbının gözleri önünde cereyan eden olay ve olgulardan oluşmaktadır.

⁵⁷ Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkan fî Ulûmi’l-Kur’an*, Darü’t-Türas, Kahire, t.siz., I, 4-5.

⁵⁸ Suyûtî, *el-İtkan*, I, 4; Kafiyeci, Muhyiddin. *Kitabu’t-Teysir Fî Kavaidi İlmi’t-Tefsîr*, Neşre Hazırlayan: İsmail Cerrahoğlu, Ankara: Ankara üniversitesi İlahiyat fakültesi Yay., Ankara, 1989, s. 9.

⁵⁹ Kafiyeci, *Kitabu’t-Teysir Fî Kavaidi İlmi’t-Tefsîr*, s. 46.

⁶⁰ Suyûtî, *el-İtkan*, I, 4-5.

⁶¹ Suyûtî, *el-İtkan*, I, 5.

⁶² Suyûtî, *el-İtkan*, I, 14.

Ayetlerin bağlamını ifade etmektedir. Kur'an henüz iki kapak arasına alınmadan inen ayetleri anlama çabaları, değişen siyasî, sosyal, kültürel ve coğrafi şartlar nedeniyle hızla artmıştır. Bu çabalara yenileri eklenerek günümüze kadar gelmiştir. Hz. Peygamber döneminde dil ve tarih olarak tespit edilen Kur'an'ı anlama faaliyet alanı el-Burhan'da nasıl yapılandırılmıştır?

el-Burhan'ın, Kur'an ilimlerini seçimi ve tasnifi kendine özgüdür. Toplam 47 Kur'an ilmini kendi üslubu gereği ele almış ve incelemiştir.⁶³ Örneğin Kur'an ilimlerine katkısı küçümsenemeyecek olan Ebu'l-Ferec İbn Cevzî'den yararlandığı halde, onun eseri "Funûnü'l-Efnân"da yer almış olan "Halku'l-Kur'an" konusuna el-Burhan'da yer verilmemiştir. Buna mukabil kendinden önce Kur'an ilimleri arasında yer almayan "Kur'an'ın İndiriliş Keyfiyeti" gibi felsefi ve metafizik bir konuya yer verilmiştir. Yine kendinden öncekilerin yer vermediği "Ahkâmü'l-Kur'an", "Ma'rifetu Vucûbi Tevâturihî" ve Sünnetin Kur'an'ı desteklemesi gibi konulara yer veren Zerkeşî'dir.⁶⁴

el-Burhan'da "Kıyasu'l-Kur'an" veya başka bir adla Kur'an kıssalarına Kur'an ilimleri içinde ayrı bir bölüm olarak yer verilmemiştir. Biz el-Burhan'dan önce ortaya konulmuş ulumu'l-Kur'an kaynaklarından ulaştıklarımız içerisinde "Kıyasu'l-Kur'an" veya başka bir adla Kur'an kıssalarını Kur'an ilimlerinden sayan bir esere rastlayamadık. "Kıyasu'l-Kur'an"ın Kur'an ilimlerine dâhil edilmesinin ne zaman başladığı ise ayrı bir çalışma konusudur. Burada kastedilen Kur'an kıssalarının "Kur'an'ın İçerdiği İlimler" anlamında genel bir tanımın değil "Kur'an İlimleri" diye oluşan metodoloji kitaplarında üst ve müstakil bir başlık olarak ne zaman yer aldığı meselesidir. Kur'an

kıssalarının Kur'an'da geniş yer tuttuğu bilinen bir gerçektir.

Kur'an kıssalarına el-Burhan'da ayrı bir Kur'an ilmi olarak yer verilmemesinin sebebi sorulabilir. Bunun kanaatimizce iki nedeni olabilir. 1. Kur'an kıssalarının müstakil bir ilim dalı olarak tarih ve siyerin konusu içinde mütalaa edilmesi. 2. el-Burhan'ın yöntemi gereği Kur'an kıssalarına dil ve belâgat açısından yaklaşım İcazu'l-Kur'an veya Kur'an üslupları bağlamında değerlendirmesidir. Buradan şu sonuca varıyoruz; el-Burhan ele aldığı Kur'an ilimlerini kendi yöntemi doğrultusunda işlemiştir.

Mübhemât konusunda ortaya koyduğu ve mübhemâtı "insanın bilgi alanına giren ve araştırmaya konu olabilecek" ve "insanın bilgi alanını aşan ve yalnızca Allah'ın bildiği" mübhemât olmak üzere iki anlam kategorisine ayırarak incelemesi usûl kitaplarında gözden kaçan özgün bir yaklaşımdır.⁶⁵ Yine Kur'an'daki hitapları Kur'an ilimleri içerisinde değerlendirmesi ve kırk ikinci Kur'an ilmi olarak bu konuyu, ayetlerin anlamlarının ortaya çıkarılması ve yorumlanmasına katkı sağlayacak şekilde işlemesi kendine özgüdür.

"Huruf-u Mukattaa"nın bir dil unsuru olduğu ve dil sınırları içinde kalınarak anlaşılabilmesi yönündeki yaklaşımı da Zerkeşî'ye özgüdür. O hadisçi kimliği ile bu konuda batınî yorumlara yol açacak tek bir hadise yer vermemesi de anlamlıdır.⁶⁶

el-Burhan'da, dili aşan ve sübjektif yorumlara yol açan yaklaşımlar benimsenmemiştir. Meselâ, Hz. Peygamberin bütün insanlığa gönderilmiş olmasından yola çıkarak ona ümmet olan bütün milletlerin dilinin Kur'an'da bulunmasının bir gereklilik olduğu düşüncesini tutarlı bulmamıştır.⁶⁷

⁶³ Bu Kur'an İlimleri şunlardır: 1. Ma'rifetu Esbâbi'n-Nüzûl 2. Ma'rifetu'l-Münasebât beyne'l-Âyât 3. Ma'rifetu'l-Fevâsili Ruûsü'l-Ây 4. Fî Cemî'l-Vucûhi ve'n-Nezâir 5. İlmu'l-Müteşâbih 6. İlmu'l-Mübhemât 7. Fî Esrârî'l-Fevâthi ve's-Suver 8. Fî Havâtimî's-Suver 9. Ma'rifetu'l-Mekkî ve'l-Medenî 10. Ma'rifetu Evveli ma Nezele fî'l-Kur'an ve Âhiri ma Nezele 11. Ma'rifetu alâ Kem Lugatî'n-Nezele 12. Fî Keyfiyeti İnzâlihî 13. Fî Beyâni Cem'ihî 14. Ma'rifetu Taksîmihî 15. Ma'rifetu Esmâihî ve İştikakâtihâ 16. Ma'rifetu ma Vekaa fihî min gayri lugatî ehlî'l-Hicaz min Kabâilî'l-Arap 17. Ma'rifetu ma fihî min gayri lugatî'l-Arap 18. Ma'rifetu Garîbihî 19. Ma'rifetu't-Tasrîf (Sarf İlmi) 20. Ma'rifetu'l-Ahkâm min Ciheti İfrâdihâ ve Terkîbihâ (Nahiv İlmi) 21. Ma'rifetu Kevnî'l-Lafzî ve't-Terkîbi Ahsenu ve Efsahu (Beyan ve Bedî İlmi) 22. Ma'rifetu İhtilafî'l-Elfâz (Kıraat İlmi) 23. Ma'rifetu'l-Vakf ve'l-İbtidâ 24. Ma'rifetu Tevçihî'l-Kirâât (Kıraat İlmi) 25. İlmu Mersûmî'l-Hat 26. Ma'rifetu Fedâlihî 27. Ma'rifetu Havassihî 28. Hel fî'l-Kur'ani Şey'un Efdalü min Şey' 29. Fî Âdâbi Tilâvetihî ve Keyfiyyetihâ 30. Fî ennehû hel yecüzü fî't-Tesânif ve'r-Resâil ve'l-Hutab İstî'mâlu ba'dî âyâtî'l-Kuran 31. Ma'rifetu'l-

Emsâli'l-Kâineti fihî 32. Ma'rifetu Ahkâmihî 33. Fî Ma'rifeti Cedelihî 34. Ma'rifetu Nâsilihî min Mensûhîhî 35. Ma'rifetu Mûhimi'l-Muhtelif 36. Ma'rifetu'l-Muhkem mine'l-Müteşâbih 37. Fî Hukmî'l-Âyâtî'l-Müteşâbihâtî'l-Vârideti fî's-Sîfât 38. Ma'rifetu İcazihî 39. Ma'rifetu Vucûbi Tevâturihî 40. Fî Beyâni Muadadatî's-Sünneti li'l-Kuran 41. Ma'rifetu Tefsîrihî ve Te'vîlihî 42. Fî Vucûhi'l-Muhâtabât ve'l-Hitâb fî'l-Kuran 43. Fî Beyâni Hakikatihî ve Mecâzihî 44. Fî'l-Kinâyât ve't-Ta'riz fî'l-Kuran 45. Fî Aksâmi Mane'l-Kelâm 46. Fî Esâlibi'l-Kur'an ve Fünûnihî'l-Belîga 47. Fî'l-Kelâm ale'l-Müfredât mine'l-Edevât.

⁶⁴ el-Burhan ve el-İtkan'da yer alan Kur'an ilimleri konularının karşılaştırılması ve geniş değerlendirmeler için bkz. Harun Bekiroğlu, *Tefsir Metodoloji Açısından el-Burhan ve el-İtkan*, Araştırma yay., Ankara, 2013, s. 137, 237.

⁶⁵ Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 202.

⁶⁶ Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 122.

⁶⁷ Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 362.

Kur'an ilimler şekilsel açıdan değerlendirilirken bunların tenkide açık yönleri bulunmakla birlikte tamamen anlamı gölgeleyecek bir tarzda ele alınmamıştır. Meselâ sure sonları tamamen şekilsel gibi gözükse de aslında bedîî anlamlar içerdiği için sure sonlarını işiten kimse kelâmın bittiğini bu cümlelerle anlamış olur. Cümlelerin bittiğini ve yeni cümlelerin başladığını fark etmek şekilde birlikte anlamaya da katkıda bulunmaktadır.⁶⁸

Zerkeşî'nin eseri telife yönelirken gerçekleştirdiği yöntemin özgün yanı nedir? Sorusuna cevabımız şudur: Onun metin merkezli anlama ve yorumlama faaliyetini dil ve belâgat (dilbilimsel) yöntemiyle ele alması ve bu yöntemi Kur'an ilimlerine dâhil etmesidir. "el-Burhan"ın Kur'an ilimleri olarak ele aldığı maddelere bakılacak olursa Onun dil ve belâgat ağırlıklı -güncel bir ifadeyle dilbilimsel- bir yöntem izlediği rahatlıkla görülecektir. Bu nedenle eserin yaklaşık dörtte üçü Kur'an üsluplarına ayrılmıştır. Eserde kırk altıncı Kur'an ilmi olarak ele alınan "Fî Esâlibi'l-Kur'an ve Fünûnihi'l-Belîga" bölümü dört ciltlik eserin iki buçuk cildine tekabül etmektedir. Yazar önce Kur'an'ı anlamaya yönelik kişi için lazım olacak Kur'an'la ilgili tüm tarihi veriler ve bilgiler Kur'an İlimlerinin bir dalı olan belli başlıklar altında nakledilmiştir. Sonra daha Üslûbu'l- Kur'an bilgi alanıyla dilin kurallarından hareketle öznel eğilimlerde aşılacak olan Kur'an'ı yorumlamanın kuralları dilbilimsel bir yöntemle ele alınmıştır.

Üslûp, Kur'an dilinin kendine özgü kullanımını ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Üslûp ancak metni esas alan dilbilimsel bir yöntemle anlaşılabilir. Bu nedenle bir metin üzerinde konuşabilmek, o metinle ilgili, dilbilgisinin fonetik, morfoloji, etimoloji, semantik ve sentaks gibi en temel bölümlerini bilmeye bağlıdır.⁶⁹ Eserde meânî, beyan ve bedîî ilimlerine ilişkin verilen örnekler, Kur'an üslûbuna nüfuz etmemizi temin etmeyi amaçlamaktadır.

Üslûp, özlükte "izlenen yol, benimsenen tarz" anlamına gelmektedir.⁷⁰ Dil ve edebiyatta üslûp kişinin kendi duygu, düşünce ve heyecanlarını dile getirme şekli, dili kullanma biçimidir. Bu bakımdan üslûp biliminin (stilistik) ilgi alanı yazarın dil malzemesini kullanırken gramer ve dizim kurallarının, belâgat esaslarının icrasında gösterdiği biçimsel-bireysel

özellikleri incelemektir. Üslûp incelemesi gramer, belâgat ve edebî tenkidin verilerine dayanarak yazarın kelimeleri konuya uygun biçimde seçme ve kullanma tarzı, terkip ve cümleleri oluşturma biçimi, îcâz-ıtnâb gibi belâgat türlerinde gösterdiği özgünlükleri ve bireysel nitelikleri irdeler. Üslûp ayrıca yazarın diliyle, kullandığı dilin kuralları arasındaki sapmaların toplamı ve bu sapmaların eserin konusu ve amacı bakımından yerinde ve özgün olması demektir. Böylece üslûp hem teknik hem estetik bütünlük arz eder. İbn Haldûn'a göre üslûp zihinde ve hayalde beliren sûretleri kelime ve terkip kalıplarına dökme tarzı, dokuma biçimi, onlardan özgün bir yapı oluşturma yöntemidir. Üslûbun karakteristiği estetikdir. Bu da parlak hayal ve ince tasvire, nesnelere arasında sezilmesi güç ortak noktaları keşfederek aralarında benzerlik ilgisi kurma, soyuta somut elbisesi giydirmeye, somutu soyut kıyafetine sokma gibi belâgata dayalı tasarruf ve becerilere dayanır.⁷¹ Arap edebiyatında ve ulûmu'l-Kur'an eserlerinde üslûba dair bilgiler belâgat ve edebî tenkit eserlerinde dağınık vaziyette ele alınmıştır. Üslûp konusuna ilk değinenlerden olan Abdülkâhîr el-Cürçânî Delâilu'l-İ'caz'ında, üslûbun güzelliğini yerine / makamına göre uygun kelime seçiminde görür.⁷²

Manzum olsun mensur olsun edebî eserlerin anlatım ve yazımında kullanılan üslûbun karakteristiği estetikdir. Estetik onda yer alan parlak hayal, ince tasvir, nesne ve olaylar arasındaki uzak benzerlik ilgilerini keşfetmekle somutu soyut, soyutu somut biçiminde ortaya koymak gibi faktörlerden kaynaklanır. Hüsn-i ta'lîl, teşbih, mecaz, istiare, cinas, seci, tezat, tevriye gibi beyan ve bedî'î sanatlarıyla örülmüş süslü ama kapalı, çoğu zaman sembolik bir anlatım şekli edebî üslûbun öne çıkan nitelikleridir.⁷³

Üslûbü'l-Kur'an, terim olarak sözün dizilmesinde ve lafızların seçilmesinde izlenen metodu ifade eder. Üslûbü'l-Kur'an'la kastedilen de gerek kelimelerin seçimi gerekse cümle yapısında Kur'an'ın kendine özgü anlatım tarzıdır.⁷⁴ Kur'an-ı Kerîm, söz sanatlarında maharet göstermenin revaçta bulunduğu ve edebî zevkin üst seviyeye ulaştığı bir ortamda inmiştir. Böyle bir ortamda Kur'an daha ilk nâzil olduğu günlerde, Arap yarımadasında görülen sözlü ya da yazılı anlatım şekillerinden farklılığı ve bilinen

⁶⁸ Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 233.

⁶⁹ Dilbilgisinin adı geçen bölümleri için bkz. Muharrem Ergin, *Üniversiteler İçin Türk Dili*, Bayrak Basım/Yayımları/Tanıtım, İstanbul 1990, s. 69-70. Dilbilimsel, cümle tahlillerine örnek için bkz. *el-Burhan*, IV, 9-27, 29-49, 50-55, 65-69, 70-75, 103-119, 120-136, 137-140, 141-198.

⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, ed-Dâru'l-Mısriyyetu li't-Te'lîf ve't-Terceme, Mısır, ts., I, 456.

⁷¹ İsmail Durmuş, "Üslûp", *TDİA*, İstanbul, 2012, XXXXII/383.

⁷² Durmuş, "Üslûp", XXXXII/383.

⁷³ Durmuş, "Üslûp", XXXXII/383-384.

⁷⁴ M. Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menahilu'l-İrfan*, II, 303.

edebî türlerden hiçbirine benzememesiyle dikkat çekmiştir. İnanç ve ibadet esaslarından ahlâk prensiplerine, insanın psikolojik yapısından gayb âleminin özelliklerine, önceki kavimlerin kıssalarından kevnî hadiselerle kadar farklı konularda ilgi çekici ve etkili bir ifade tarzına sahip olmuş, gerek kendisine inananlara gerekse inanmayanlara yönelik hitaplar değişik anlatımlarla ortaya konmuştur. Bazı âyetlerin tamamının ya da bir kısmının usanç vermeyecek şekilde tekrarlanması, anlatımda soru ve cevap yöntemine, yemin, istifham ve tekit gibi unsurlara yer verilmesi, darbimesel ve kıssalarla bazı prensiplerin ve metafizik gerçeklerin somut hale getirilmesi bu bağlamda zikredilebilir. Muhtevası yanında dili ve üslûbu açısından Kur'an'ın farklı bir yapıya sahip olduğu muarızları tarafından da kabul edilmiştir.⁷⁵ Kur'an'ın üslûbunda görülen lafız ve mâna dengesi, onun gönüller üzerindeki etkisi, ses ve terkip nizamında ortaya konan âhenk, akla ve duyguya aynı zamanda hitap etmesi gibi özellikler kaynaklarda üzerinde durulan hususlardır.⁷⁶ Kur'an'ın üslûbu konusu klasik kaynaklarda Kur'an'ın belâgatı, nazmı ve i'câzına dair bahisler eserlerde dağınık biçimde ele alınmış, özellikle i'câzü'l-Kur'ân literatüründe onun kendine özgü bir üslûba sahip bulunmasına dikkat çekilmiştir. Meselâ Bâkîllânî, Kur'an'ın i'câz yönlerinden birini teşkil eden nazmından söz ederken bu özelliğin ortaya çıktığı alanlar arasında onun alışılmış söz üslûplarının dışında kendine mahsus bir üslûbu olmasını zikretmiştir. Klasik dönemde sadece Zerkeşî konuyu müstakil bir başlık altında ele almıştır. Zerkeşî, Kur'an ilimlerini anlattığı ansiklopedik eserinin kırk altıncı bölümünü Kur'an'ın üslûbuna (fî üslûbi'l-Kur'ân ve fûnûnihi'l-belâgiyye) tahsis etmiş, bu başlık altında daha çok Kur'an'daki belâgat sanatları üzerinde durmuştur. Eserinin yarısından fazlasını bu bölüme ayırmıştır. Üslûbü'l-Kur'ân meselesi modern dönemde özel incelemelere konu edilmiştir. Hamîdüddin Ferâhî, Mustafa Sâdık er-Râfiî, Seyyid Kutub, Muhammed Abdullah Dirâz, Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî ve Subhî es-Sâlih, Kur'an'ın mûcizevî özelliği bağlamında onun üslûbuna ayrı bir önem veren ve konuyu çeşitli yönleriyle tartışan müellifler arasında zikredilebilir.⁷⁷ Ne var ki bunların hiçbirisi, Üslûbü'l-Kur'ân meselesini

kısmen dağınık olsa da, Zerkeşî'nin ele aldığı boyutta, dilbilimsel düzeyde ele alabilmiş değildir.⁷⁸

SONUÇ

Bilimsel kaynaklardan istifade etmek ve yeni bilgiler üretmek için, bütün bilim dallarında olduğu gibi tefsir alanında da ciddi araştırma ve inceleme yapmak için, İlmî araştırma usullerinin bilinmesine ihtiyaç vardır. Bu usuller takip edilmeksizin gerçek manada eserler meydana getirmek mümkün değildir. Bu da ancak geleneği modernle harmanlayarak disiplinler arası bir anlayışla olabileceğinde kuşku yoktur. Aksi takdirde tarihsel yapının/bağlamın reddi, bireyin kendisini reddetmesi anlamına gelmektedir. Anlamanın kaçınılmaz olarak içinde var olduğu bu yapı, varlığını ve meşruiyet alanını bu geleneği sürdüren ve bu süreklilik içerisinde değerini yitirmeyen klasik metinler aracılığıyla sürdürülebilecektir.

Kur'an'ı anlamak büyük ölçüde onun üslûbunu, sanatlarını, dil yapılarını anlamaktan geçmektedir. Kur'an'ın anlatım üsluplarına ve inceliklerine ise belâgat ilmi sayesinde mümkün olabilmektedir. İslam vahyini okumayı yönlendirme konusunda en yüksek modeli belâgat ilmi sunmaktadır. Belâgat ilmi bize metni yalnızca anlamayı ve vaz' ettiği kuralları takip etmeyi değil, aynı zamanda i'câzü'l-Kur'an'ın imalarını takip ederek metnin estetik değeri de dâhil metin çözümlemenin imkânlarını sunmaktadır. Belâgat ilmi bu metni nasıl takdir edeceğimizi/değerlendireceğimizi/yorumlayacağımızı öğretmektedir. Bu bakımdan belâgat ilmi Müslümanlara en gelişmiş araçlarından birini temin etmiştir. Belâgat ilmi sıradan olanı aşmakta ve okuyucuyu ilâhî olan istikametinde yönlendirmektedir. Çünkü Kur'an, edebî üslûp ve dile dayanan bir metindir. Edebiyatın ve belâgatın bize sunduğu imkânlar dâhilinde çözümlenmesi gerekmektedir. Öyleyse Üslûbü'l-Kur'an'a vukufiyetimizi sağlayan, belâgat/retorik ilmi (meani, beyan ve bedii), bütün boyutlarıyla özü itibarıyla dilbilimsel bir yöntemdir ve ilkelere dayalı bir tefsir ilminin dile özgü temellerini bize sunmaktadır.

el-Burhan, belâgat ilminin (meâni, beyan, bedii) bütün boyutlarıyla Arap diline konu olan tüm inceliklerini Kur'an metni üzerinde göstererek, Ulûmu'l-Kur'an

⁷⁵ Müddessir 74/11-25.

⁷⁶ Mehmet Suat Mertoğlu, "Üslûbü'l-Kur'ân", TDİA, İstanbul, XXXII/382.

⁷⁷ Mertoğlu, "Üslûbü'l-Kur'ân", XXXII/382.

⁷⁸ Üslûbü'l-Kur'ân'ın Meanî, Beyan ve Bedii boyutlarıyla ortaya konulması ve açıklamalar için bkz. Bilal Deliser, "Kur'an'ın

Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Üslûbü'l-Kur'an", *Turkish Studies*, 2017, 12 (27).

çerçevesinde uygulayan nadide eserlerden biridir. el-Burhan bir belâgat kitabı değildir. Ancak Kur'an'ın içerdiği belâgat sanatları, Kur'an metninin anlam inceliklerinin farkına varılması için ayetlerle örneklendirilmiştir. Eserinin, Fî Esâlibi'l-Kur'an ve Fünûnihi'l-Belîga bölümü bu örneklerle doludur. el-Burhan, teorik anlamda bir retorik değil, Kur'an retorığının Ulûmu'l-Kur'an içerisinde ortaya konulmuş bir pratiğidir. Bu pratikle aynı zamanda Kur'an metnini anlamaya yarayan Arap dilinin mantığı ve felsefesi de yansıtılmıştır. Böylece dilin kurallarından hareketle Kur'an'ı yorumlamanın kurallarının ortaya konulması amaçlanmıştır.

KAYNAKÇA

- [1] Aktan, Ali "Memlûk-Haçlı Münasebetleri" Türk Dünyası Araştırmaları sayı 106, İstanbul 1997.
- [2] Askalânî, İbn Hacer ed-Dürerü'l-Kamine, Matbaatu Meclisi Dairetu'l-Maa, Haydarabad 1350.
- [3] Aşûr, Said Abdulfettah Mısır ve's-Şam fî Asri'l-Eyyubi ve'l-Memalik, Beyrut 1991.
- [4] Atıl, Esin "Mamluk Painting in the late Fifteenth Century", Muquarnes, London 1984.
- [5] Ayalan, David "The End of The Mamluks Sultanate" Studia İslâmica, LXV, Paris 1987.
- [6] Bloom, Jonathan M. "Mamluk Art and Architectural History", Mamluk Studies Review, Chicago 1999.
- [7] Cerrahoğlu, İsmail Bedreddin Zerkeşi ve el-Burhan Fî Ulûmi'l-Kur'an Adlı Eseri, İslâm (Revue Mensuelle) İstanbul 1961.
- [8] Çubukçu, Asri Türk Memlûkları (Bahrî Memlûklar) Devletinde İlmi Kuruluşlar ve Âlimler, Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fak. Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Erzurum 1982.
- [9] Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali Tabakâtü'l-Müfessirîn, Mektebetu Vehbe, Kahire 1972.
- [10] Deliser, Bilal, "Bedreddîn ez-Zerkeşi Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme", Toplum Bilimleri Dergisi, 2011, c. 5, sayı 9.
- [11], "Kur'an'ın Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Üslûbu'l-Kur'an", Turkish Studies, 2017, 12 (27).
- [12] Durmuş, İsmail "Uslûp", TDİA, İstanbul, 2012.
- [13] Emin, Bekri Şeyh Mutalaât fi's-Şi'ri'l-Memlûkî ve'l-Osmânî, Daru'l-İlim, Beyrut, tarihsiz.
- [14] Ergin, Muharrem Üniversiteler İçin Türk Dili, Bayrak Basım/Yayım/Tanıtım, İstanbul 1990.
- [15] Grabar, Oleg "Reflection on Mamluk Art", Muquarnas, London 1984.
- [16] Haarman, Thomas Philip-Ulrich The Mamluks In Egyptian Politics And Society, Cambridge University Press, 1998.
- [17] Hasan, Hasan İbrahim İslâm Tarihi, (çev. İsmail Yiğit), Kayıhan Yay, İstanbul 1991.
- [18] Heyb, Ahmed Fevzi, el-Hareketü's-Şi'riyye Zemeni'l-Memâlik, Beyrut 1986.
- [19] Hitti, Philip K. Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yay, İstanbul 1981.
- [20] İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, ed-Dâru'l-Mısıriyyetu li't-Te'lif ve't-Terceme, Mısır, tarihsiz.
- [21] İbnu'l-İmâd, Şezaretü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb, Beyrut 1992.
- [22] İhsanoğlu, Ekmeleddin, Kaçar, Mustafa "Osmanlı İmparatorluğu'nda Klasik Bilim Geleneğinin Tarihesi" Türkler, Yeni Türkiye Yay, Ankara 2002.
- [23] Kafiyeci, Muhyiddin. Kitabu't-Teysir Fî Kavaidi İlmi't-Tefsir, Neşre Hazırlayan: İsmail Cerrahoğlu, Ankara, 1989.
- [24] Karacan, Selami Ebu Hayyana göre Memlûklar Devri Mısır Türklerinin Sosyal ve Kültürel Durumu, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü yayımlanmamış yüksek lisans tezi Ankara 1985.
- [25] Kehhâle, Ömer Rıza Mu'cemu'l-Müellifin, Mektebetu'l-Musennâ, Beyrut t.siz,
- [26] Keleş, Bahattin Bahrî Memlûklar'de İktisadi ve Ticari Hayat, Erciyes Ün. Sos.Bil.Enst, yayımlanmamış doktora tezi, Kayseri 1998.
- [27] Kopruman M. Kazım "Mısır Memlûkları" Türkler, Yeni Türkiye Yay, Ankara 2002.
- [28] M. Sobernheim, "Memlûklar" İA, MEB Yay, 1970.
- [29] Kortantamer, Samira "Memlûklarda Türk Kültürü", Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı, İzmir 1999.
- [30] Köse, Saffet "İsnevî" TDİA, İstanbul 2001.
- [31] Leman, H, "Suriye" İA, MEB Yay, İstanbul 1970, XI.51-66; J.H.Kramers, "Mısır" İA, MEB, İstanbul 1971.
- [32] Little, Donald, P. "History and Historiography of the Mamlûks, London 1986.
- [33] Mertoğlu, Mehmet Suat "Üslûbü'l-Kur'ân", TDİA, İstanbul 1992.
- [34] Necîdî, Mahmud b. Muhammed, "en-Nizamu'n-Nakdî el-Memlûkî, Riyad 1993.
- [35] Orhan, Mehmet Üner Memlûklar'da Dini ve Adli Kurumlar, İslâmi İlimler Fak. Yayınlanmamış doçentlik tezi, Erzurum 1978.

- [36] Özaydın Abdulkerim "İbn Kesir" TDİA, İstanbul 2001.
- [37] Özbek, Süleyman "Yakın Doğu Türk-İslâm Tarihinin Akışını Değiştiren Bir Meydan Savaşı: Aynı Calut", Türkler, Yeni Türkiye Yay, Ankara 2002.
- [38] Schultz, C. Warren "Mamluks Monetary History", Mamluk Studies Review sayı III, Chicago 1999.
- [39] Suyûti, Celeleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an, Darü't-Türas, Kahire, tarihsiz.
- [40] Suyûti, Husnu'l-Muhadara fî Ahbari Mısır ve'l-Kahire, Matbaatu İdaratu'l-Vatan, Mısır 1299.
- [41] Şemseddin Sami, Kâmusu'l-A'lam, İkdâm Matbaası, İstanbul 1317.
- [42] Tekindağ, Şehabeddin "Memlûk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış", Tarih Dergisi, İstanbul 1971; Yüksel Arslantaş, Memlûkler Devrinde Suriye, Fırat Üniversitesi Sos.Bil.Enstitüsünde hazırlanmış ve yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Elazığ 1996;
- [43] Tomar, Cengiz "Kılıçtan Kaleme; Memlûkler ve Entelektüel Hayat" Türklük Araştırmaları Dergisi, İstanbul 2002, sayı 12, s. 249-259.
- [44] Uzunpastacı, Mustafa "Bulkinî" TDİA, İstanbul 1992, VI.410;
- [45] Yavuz, Yunus Vehbi "Ezraî", TDİA, İstanbul 1995, XII. 67-68;
- [46] Yiğit, İsmail "Aynî'yi Yetiştiren Memlûklar Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış", Marmara Ü.İ.Fak. Dergisi sayı 11-12, İstanbul 1997, s. 27.
- [47] Zaur, İbrahim el-Hayatü'l-İçtimaiyye fî Bilâdi'ş-Şam fî Asrayn el-Eyyubî ve'l-Memlûkî, Dımeşk 1993.
- [48] Zerkeşi Bedreddin Muhammed b. Abdullah, el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an, tah. Mustafa Abdulkadir Atâ, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988, Daru'l-Ma'rife Beyrut, 1972, 1990, 1994; Daru't-Turâs, t.siz; Daru İhyâi'l-Kütüp, tah.Muhammed Fazl b.İbrahim, Mısır, 1957, Daru'l-Hayat, Halep 1957.
- [49], "Mana Lailâheillallah", tah.Ali Muhyiddin Ali Karadağı, Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1986.
- [50], el-Bahru'l-Muhît fî Usuli'l-Fıkh, Tahrir: Abdulkadir Abdullah el-Anî, Vezâretu'l-Evkâf ve'ş-Şunûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992.
- [51], el-Mensûr fî'l-Kavâid, tah.Faik Ahmed Mahmud, Vezâretu'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1982.
- [52], Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler, Yay.Haz.Bünyamin Erul, Kitabiyat, Ankara 2000.
- [53], İ'lamu's-Sâcid bi Ahkâmi'l-Mesâcid, tah.Ebu'l-Vefa Mustafa el-Merâğî, Kahire 1982.
- [54], Selasilü'z-Zeheb, Tah. Muhammed Muhtar b. Muhammed el-Emin eş-Şenkîti, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire t.siz.
- [55], Teşnifu'l-Mesâmi' licemi'l-cevami' li Taceddin es-Subkî, tah: Seyyid Abdulaziz, Abdullah Rabiğ, Mektebetu Kurtuba, Kahire 1999.
- [56], Zahru'l-Arîş fî Tahrimi'l-Haşîş, tah. Seyyid Ahmed Ferec, Daru'l-Vefa, Kuveyt 1987.
- [57], Selasilü'z-Zeheb, tah. Muhammed el-Muhtar b. Şinkîti, Kahire 1990.
- [58] Zürkânî, M. Abdülazîm, Menahilu'l-İrfan, Beyrut 1988.



Kur'an'a Göre "Ğıll" Kavramı Bağlamında İnsanın Kötülük Yapma Sebeplerini Anlamak

Yaşar Atıla
Dr. Öğretmen, MEB, Kayseri, Türkiye
y.atila38@gmail.com

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 07.08.2019

Kabul Tarihi: 22.12.2019

Öz

İnsan, insanın bilmecesidir. İnsanın duygu, düşünce ve davranışlarını anlamak için insanlık tarihi boyunca çalışmalar yapılmış ve yapılmaya da devam edecektir. İnsan davranışları, özellikle iyi ve kötü değerleri üzerinden sınıflandırılabilir. Kötülük istenmeyen, hoş gitmeyen, zarar veren, üzen, endişelendiren, korkutan davranışlardır. İnsan, kendi tarihi boyunca her zaman kötülük problemiyle karşı karşıya kalmıştır. Yaşadığımız çağda ve gelecekte de bu sorundan tamamen kurtulmak mümkün olmayacaktır. İnsanın niçin kötülük yaptığı konusu din adamları, filozoflar, bilim adamları ve hukukçular tarafından hep merak edilmiş ve bu konu üzerinde çeşitli tezler ortaya atılmıştır. İnsanı yaratan Allah, aynı zamanda onu en iyi tanıyan ve tanıtır. Kur'an'da Allah, insanın niçin kötülük yaptığına dair bize bazı bilgiler vermektedir. Bu bilgilerden bir tanesi de insanın kalbinde bulunan "ğill" sebebiyle kötülük işlediği şeklindedir. Kur'an cennete girecek müminlerin kalplerinden kötülük sebebi olan bu "ğill" in çekilip alınacağını haber vermek suretiyle, insanın kötülük yapma sebeplerinden birisinin bu "ğill" olduğuna işaret etmektedir. Biz bu makalemizde doğuştan insan nefsinde bulunan ve kontrol altında tutulmadığında insanın kötülük yapmasına sebep olan "ğill" dürtüsünü analiz etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kötülük Problemi, Ğill, Kin, Suç, Eğitim

Understanding The Reasons Why Humanbeings Do Evil According To Quran In The Context Of The Concept "Ğill"

Yaşar Atıla
Dr. Teacher, MEB, Kayseri, Turkey
y.atila38@gmail.com

Research Article

Arrival Date: 07.08.2019

Acceptance Date: 22.12.2019

Abstract

Human is the puzzle of another human. There has been studies conducted to understand emotions, thoughts and behaviours of the human and those studies will be conducted in the future. Human behaviours may be classified as good and bad. Evil is unwanted, unliked, harmful, upsetting, worrisome, frightening behaviours. Human has always faced with evil throughout history. It won't be possible to get rid of this problem completely in this era and in the future.

The matter of why humanbeings do evil has been wondered by ecclesiastics, philosophers, scientists and lawyers and many theories has been put forward by them. Allah who created humanbeings is the one who best know and introduce them. In his holy book, Quran; Allah gives information about why humanbeings do evil. One of the information he gives is that human being do evil because of the "ğill" which exists in the heart. The Quran tells us the "ğill" will be taken out of the hearts of the real believers who will enter the heaven and by doing so, the Quran points out that the reason why humanbeings do evil is the "ğill". In this study, we will try to analyse the "ğill" drive which exists in the soul and which causes the evil deed if not controlled.

Key words: Quran, The Problem of Evil, Ğill, Grudge, Crime, Education

Giriş

Allah'ın âfakta ve enfüste ayetleri vardır. Bu ayetlerin bir kısmı keşfedilmiş bir kısmı ise keşfedilmeyi beklemektedir. İnsanoğlu keşiflerine her düzlemde devam etmektedir. İnsan için en önemli keşif alanlarından birisi de bizzat insanın kendisidir. Yine insanın hem dünyevi hem de uhrevi hedefleri bulunmaktadır. Dünyevi hedeflerin en önemlileri başarı ve mutluluk, uhrevi hedeflerinki ise Allah rızası ve cennete girme arzusudur. İnsan kendisini tanıdığı oranda hedeflerine ulaşmada başarılı olacaktır. Kur'an insana hem dünyevi hem de uhrevi hedeflerine ulaşabilmesi için bazı önemli bilgiler vermekte ve şartlar sunmaktadır. O şartları yerine getirenlerin hem dünyada başarılı ve mutlu olacaklarını hem de ahirette Allah'ın rızasını kazanmış olarak gönül huzuru içerisinde cennetlere girebileceklerini söylemektedir.¹ İnsanı ve âlemi yaratan Allah, aynı zamanda yarattığını en iyi bilendir.² Dolayısıyla insanı ve âlemi tanıyan o'nun verdiği bilgiler bizim için çok değerlidir. Kur'an'a göre insan, potansiyel olarak cennete veya cehenneme girebilecek donanuma sahiptir. Nitekim Allah bu ikisinden dilediğine girebileceği yolu insana göstermiştir.³ İnsan kendisinde bulunan imkânlar sayesinde bu iki yoldan dilediğine yönelebilmektedir. Yine insan kendisinde bulunan güçleri/imkânları iyiye veya kötüye doğru kullanabilme yetkisine de sahiptir. İnsanda bulunan güçlerin/imkânların bir kısmı doğuştan onun nefesine konulmuş,⁴ bir kısmını ise insan kendisi sonradan kazanmıştır.⁵ Doğuştan kendisinde bulunan ve onun imtihanında bir araç olan niteliklerini insan, eğitim/öğretim/terbiye veya tezkiye yolu ile olumlu veya olumsuz yönde ya geliştirebilmekte veya kontrol altında tutabilmektedir.

Kur'an'ın bize tanıttığı insanda yaratılıştan bulunan olumsuz niteliklerden bir tanesi var ki özellikle o kontrol altına alındığında insanlar dünyada yaşadıkları toplumları saadet toplumuna veya tersi durumda fesat toplumuna çevirebilmektedir. Bu, insan nefesine yerleştirilmiş öyle bir nitelik ki sonsuz mutluluk diyarı olan cennetleri hak eden mü'minlerin

göğüslerinden, cennetin kapısına geldiklerinde -orada huzur ve mutluluk içerisinde yaşasınlar diye- sökülüp atılacak ve sonrasında cennete alınacaklardır.⁶ İşte kontrol altına alındığında insanların yaşadığı ortama huzur getirecek olan bu nitelik insanın tabiatına doğuştan yerleştirilmiş olan "ğıl" dir. Dünyadaki imtihanının gereği olarak insanın özüne doğuştan konulmuş olan bu özellik, onun diğer insanlarla ilişkilerini doğrudan etkileyen bir faktördür. İnsanlar içlerindeki "ğıl"i terbiye ve tezkiye ederek kontrol altına almamaları sebebiyle kan dökmekte, fesat çıkarmakta, bozgunculuk yapmakta, çeşitli suçlar işlemekte; kısaca her türlü kötülüğe kapı aralamaktadır. Bu makalemizde; öncelikle insanın doğasında bulunan içsel niteliklerden genel olarak bahsedilecek, insanın suç işleme sebepleri üzerinde durulacak, sonra da olumsuz içsel niteliklerden olan "ğıl" dürtüsüne dikkatler çekilerek onunla ilgili tespit ve tahlillerde bulunulup, değerlendirmeler yapılacaktır.

1. Genel Olarak İnsanda Bulunan Nitelikler

İnsan kelimesinin kökeni Arapça sözlüklerde iki şekilde açıklanmıştır. Birincisi, "n-s-y" kök harflerinden oluşan ve unutmak, aklından çıkmak anlamına gelen fiilden türemiş bir isim olarak "unutkan varlık" manasındadır. İkincisi ise "e-n-s" kök harflerinden oluşan ve yaklaşmak, yakın olmak, ünsiyet kurmak, ısınmak⁷ anlamına gelen fiilden türemiş bir isim olduğu söylenmiştir. İnsan isminin etimolojisinden de hareketle denilebilir ki insan, nitelikleri itibariyle çift yönlü bir varlıktır. İnsan bir yönüyle kendini ve Rabbinin unutmak gibi negatif bir niteliğe sahip; diğer yönüyle de kendini bilip, tabiatla barışık olup, Rabbinin yaklaşabilmek şeklinde pozitif niteliklere sahip; kayıp ve kazanç ikilemi içerisinde gidip gelen bir varlıktır.

İnsan için terim olarak: "İnsan, düşünen/konuşan canlıdır." ⁸ Tarifi yapılmıştır. Türkçe sözlüklerde ise insan: "Akıl ve zekâsı ile diğer canlılardan ayrılan"; "toplum halinde bir kültür çevresinde yaşayan, düşünme ve konuşma yeteneği olan, evreni bütün

¹ Fecr, 89/27-30; Beyyine, 98/7-8.

² Müлк, 67/14.

³ İnsan, 76/3; Beled, 90/10; Kehf, 18/29-30.

⁴ Şems, 91/7-8; Nahl, 16/78; Secde, 32/99.

⁵ İman, ilim, amel ve ahlaki nitelikler gibi.

⁶ A'raf, /42-43; Hicr, 15/46-47.

⁷ İsfehani, Ragıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Marife, Beyrut 2010, s. 28;

İbn Manzur, Cemalüddin Ebu'l- Fadl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l- Arabi'l-*

Muhit fi'l- Lüğa, Darü Lisani'l-Arap, Beyrut 1970, IV/10.

⁸ Cürçani, Ali b. Muhammed eş-Şerif, *Kitabü't-Ta'rifat*, Mektebetü Lübnan, Beyrut

1985, s. 35.

⁹ Sami, Şemseddin, *Kamusi Türkî* (Nşr: Ahmed Cevdet), Dersaadet, İstanbul 1317, s. 176.

olarak kavrayabilen, bulguları sonucunda değiştirebilen ve biçimlendirebilen canlı"¹⁰ diye tarif edilmiştir. Yine insan "huy ve ahlâk yönünden üstün nitelikli kimse, beşer, âdemoğlu"¹¹ diye de tarif edilmiştir. Bu vb. Genel tanımlamalarda insanın ontolojik, epistemolojik ve etik açıdan dünyadaki diğer canlılardan farklılığı ve üstünlüğü ortaya konulmuştur.

İnsanın kimliği ve nitelikleriyle ilgili olarak gerek dinde gerekse felsefe ve bilimde çok sözler söylenmiş ve söylenmeye de devam edilecektir. Gerçekten de o "küçük âlem"¹² olarak kabul edilen ve mahlûkatın göz bebeği olan varlıktır. Kur'an'a göre; Allah insanı ilk yaratılışta topraktan yaratmış,¹³ ona ruhundan üflemiş,¹⁴ onu en güzel surette yaratmış¹⁵ ve yeryüzüne halife seçmiştir.¹⁶ İnsana isimleri öğretmiş,¹⁷ irade gücü vermiş,¹⁸ onu şerefli kılmış¹⁹ ve yarattıklarından birçoğuna üstün tutmuştur.²⁰ Allah insanı kulum diye muhatap almış,²¹ yeryüzünü onun emrine vermiş,²² başıboş bırakmamış²³ ve ona bazı sorumluluklar yüklemiştir.²⁴ Yine insanı sayılamayacak kadar çok nimetlerle donatmış,²⁵ onun gayesiz ve hedefsiz olamayacağını vurgulamış²⁶ ve onun dünyada bir imtihanında olduğunu da belirtmiştir.²⁷ Allah insana doğru yolu göstermiş,²⁸ ona hakikati bulacak kulak, göz ve gönüller vermiş²⁹ ve ona iman ve salih amellerinin mükâfatı olarak da cennetleri va'detmiştir.³⁰ İnsan, ister dişi olsun ister erkek,

cinsiyet farkı gözetilmeksizin gerçekten şerefli bir varlıktır. Fakat imtihanında olduğunu unutarak üzerine aldığı "sadece Allah'a kul olma"³¹ sorumluluğundan kaçan, bunu yerine getirmeyen ve kendisine verilen nimetleri kötüye kullanarak nankörlük eden insan da hayvanlardan daha aşağı bir derekeye indirilmekle³² ve cehenneme atılmakla³³ tehdit edilmiştir.

İnsan kavramının etimolojik kökeninde de mündemiç olduğu üzere insan çift tabiatlı bir varlık olarak görülmüştür. İnsanın çift tabiatlılığı onun toprak ve ruhtan müteşekkil yaratılışına bağlanmıştır.³⁴ Bu çift tabiatlılık onda bulunan niteliklerin olumlu ve olumsuz olması şeklinde tezahür etmektedir. Yukarıda belirtilen kendine özel olumlu niteliklerin yanı sıra insanda imtihanının gereği olarak birçok olumsuz nitelikte bulunmaktadır. Kur'an'a göre insanın olumsuz nitelikleri şöyle sıralanabilir: Öncelikle insan zayıf yaratılmıştır,³⁵ günah işlemeye (fücür) meyyaldır,³⁶ kibirlidir,³⁷ acelecidir,³⁸ çok tartışmacıdır,³⁹ cimridir,⁴⁰ unutkanıdır,⁴¹ kıskançtır,⁴² hırslıdır,⁴³ nankördür,⁴⁴ korkaktır,⁴⁵ aldanmaya açıktır,⁴⁶ ümitsizdir.⁴⁷ O dünyaya çok düşkün,⁴⁸ mal edinmeyi seven,⁴⁹ zalim ve cahil,⁵⁰ bir varlıktır. Bütün bu olumlu ve olumsuz nitelikler insanın imtihanının gereği olarak onda bulunması gerekli vasıflar olarak görülmüştür.

¹⁰ TDK, *Güncel Türkçe Sözlük*, sozluk.gov.tr (01.08.2019), "insan" md.

¹¹ Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 1970, s. 526;

TDK, *Güncel Türkçe Sözlük*, "insan"; Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*,

Gerçek Hayat Dergisi, İstanbul 2001, s. 36.

¹² Bkz. Mehmet S. Aydın, "İnsan-ı Kâmil" DİA, İstanbul 2000, XXII/330.

¹³ Âl-i İmrân 3/59; Kehf 18/37; Hac 22/5; Rum 30/20; Fâtır 35/11; Mü'min, 40/67.

¹⁴ Sad, 38/72; Hicr, 15/29; Secde, 32/9.

¹⁵ Tin, 95/4; Mü'min, 40/64; Tegabun, 64/3.

¹⁶ Fatır, 35/39; Bakara, 2/30; En'am, 6/165.

¹⁷ Bakara, 2/30-33.

¹⁸ Kehf, 18/29; İnsan, 76/29; Nebe, 78/39.

¹⁹ İsrâ, 17/70, 62.

²⁰ İsrâ, 17/70; A'raf, 7/140.

²¹ Bkz. Zümer, 39/10, 53; İnsan, 76/6; Saffat, 37/40, 160; Meryem, 19/30.

²² Enbiya, 21/105; Bakara, 2/29; Taha, 20/53.

²³ Kıyâme 75/36.

²⁴ Ahzab, 33/72-73.

²⁵ İbrahim, 14/34; Nahl, 16/18; Furkan, 25/18.

²⁶ Mü'minûn 23/115.

²⁷ Hud, 11/7; Ankebut, 29/10; Mülk, 67/2.

²⁸ Bakara, 2/53, 120, 185; İsrâ, 17/9; Beled, 90/10.

²⁹ Nahl, 16/78; Mü'minun, 23/78; İsrâ, 17/36.

³⁰ Âl-i İmrân, 3/133; Tevbe, 9/111; Ra'd, 13/35.

³¹ Fatiha, 1/5; Zariyat, 51/56.

³² Furkan, 25/44; Tin, 95/5.

³³ A'raf, 7/18.

³⁴ Bkz. Şerif, M.M. *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay. İstanbul 1990, II/46, 106;

Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV, İstanbul,

1993, s. 50-57; Turhan, Kasım, *Âmiri ve Felsefesi*, İFAV, İstanbul 1992, s.165.

³⁵ Nisa, 4/28; Enfal, 8/66.

³⁶ İsrâ 17/11.

³⁷ Hud, 11/10.

³⁸ İsrâ, 17/11; Enbiya, 21/37.

³⁹ Kehf, 18/54.

⁴⁰ Tegabun, /16.

⁴¹ Haşr, 59/19; Maide, 5/11; Secde, 32/14.

⁴² Nisa; 4/128; Felak, 113/5.

⁴³ Me'âric 70/19-20.

⁴⁴ İsrâ 17/67; Hud, 11/9; İbrahim,14 /34; Hac, 22/66.

⁴⁵ Bakara, 2/155, 268; Âl-i İmrân, 3/175; Rum, 30/24.

⁴⁶ En'am, 6/70, 130; A'raf, 7/22, 51.

⁴⁷ Hud, 11/9; Hicr, 15/55; Fussilet,41/ 49.

⁴⁸ Bakara, 2/200; Âl-i İmrân, 3/14; Kıyame, 75/20-21; İnsan, 76/27.

⁴⁹ Âl-i İmrân, 3/14; Fecr 89/19-21.

⁵⁰ Ahzâb 33/72; İbrahim,14 /34.

Kur'an'da kişiliği bakımından iyilik ve kötülük yapmaya eğilimli olduğu bildirilen insanın;⁵¹ fitratı, akli ve iradesi ile kendinde bulunan kabiliyetlerini güzel kullanıp, yaratılış gayesine uygun hareket ettiği takdirde kurtuluşa ereceği bildirilmiştir.⁵² Aksi yönde davranıp nefsinde içinde bulunan kötülüklerden arındırmadığı ve içindeki kötülük potansiyelini kontrol altında tutmadığı veya iyiliğe kanalize etmediği takdirde kaybedenlerden olacağı;⁵³ üstelik bu durumda âlemdeki üstünlük konumunu kaybederek, bütün varlıkların en aşağı mertebesine indirileceği de açıklanmıştır.⁵⁴ Nitekim Tin Süresinde; "Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık. Sonra onu, aşağıların aşağısına indirdik. Fakat iman edip sâlih amel işleyenler için eksilmeyen devamlı bir ecir vardır."⁵⁵ buyrulurken insanın yaratılıştan kendinde bulunan en güzel nitelikleri ile onu en kötüye götüreceği niteliklerinin sonucuna işaretler, iman ve salih amellerin bu sonucu etkileyeceğine değinilmiştir. Kısaca her insan, iç dinamikleri yönüyle iyilik veya kötülüğü yapabilecek güce sahiptir.

2. Kötülük Problemi

Kötü kelimesi sözlükte; istenilen ve beğenilen nitelikte olmayan, hoş gitmeyen, fena, iyinin karşıtı, zararlı, tehlikeli, korku ve endişe veren;⁵⁶ ahlaksal çirkin ve yanlış olan, felaket, musibet, hastalık ve mutsuzluk⁵⁷ anlamlarına gelmektedir. Kötülükle ilgili olarak verilen bütün kelimeler insanı merkeze alarak onunla irtibatlı bir şekilde kötülüğü açıklamaktadır.

Dünden bugüne insanlık tarihine baktığımızda yapılan iyi işlerin yanı sıra birçok kötülüğün varlığına da şahit oluyoruz. Bu kötülüklerden bir kısmının tabiatın kaynaklandığı⁵⁸ (kuraklık, kıtlık, deprem, sel, erozyon, tsunami vb.) Görülse de birçoğunun insan kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Potansiyel olarak kendisinde iyilik ve kötülük yapma gücü bir arada bulunan insanda özellikle kötülük nasıl ortaya çıkmaktadır? İnsanı kötülük yapmaya iten süreç nasıl gelişmektedir?

Sorularından hareketle; genel anlamda insanın dünyadaki "iradi kötülüğün/suçun" en temel kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. İnsanlık tarihi boyunca bir "kötülüğün/suçun" ortaya çıkış sebepleriyle ilgili olarak filozoflar, bilim adamları, hukukçular, psikologlar, tıpçılar ve din adamları çeşitli teoriler ortaya atmışlardır. Konuyu daha iyi kavramak açısından bunların bir kısmına değinmek yerinde olacaktır. Bu teorilerden bazıları şunlardır:

Eski Yunandan Platon (MÖ. 347)'a göre "kötülüğün/suçun" nedeni bireysel/ruhsal bir hastalık değil, devletin hastalığıdır. Sorunun çözümü de kişilerde değil devlettedir. Devlet suçun ortaya çıkışını engelleyecek tedbirleri önceden almalıdır. Platon'a göre kötülüğü ortaya çıkartan ilk ve temel sebebin insan bireyi değil onun içerisinde yaşadığı devlet olduğu anlaşılmaktadır. Aristo (MÖ. 322) ise suçun nedenini sosyal şer güçlerinde arar ve onu sosyal temellere bağlar. Ona göre de çözüm, sosyal şerle mücadeledir.⁵⁹

Ortaçağ Hıristiyan ve İslam keliminde "kötülük problemi," Tanrının mutlak gücü ve yaratması bağlamında ve insanın özgürlüğü konusu kapsamında ele alınmıştır. Genel anlamda kötülük de dâhil "her şeyin yaratıcısının Tanrı olduğu" fikri kabul edilmekle birlikte; insana verilen cüz'i irade ve imkânların da kötülüğün işlenmesinde bir etkisinin olduğu görüşü çerçevesinde tartışmalar yapılmıştır.⁶⁰

Aydınlanma çağına gelince özellikle 19 ve 20. Yy. Da "kötülüğün/suçun" ortaya çıkışının ilâhi yönü ile ilgili tartışmalar bir kenara bırakılarak daha çok insanı merkeze alan açıklamalar ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda Psikoanalitik görüşe göre⁶¹: "Suçluluk, benlik ile üst benlik gelişimindeki yetersizlikler nedeniyle suç dürtülerinin, yani alt benliğin denetim altına alınmamasından doğar. Diğer bir ifadeyle, çok gelişmiş alt benliğe sahip olan bir kişi, sonunda suç işlemektedir. Aşırı gelişmiş bir üst benlik ise, alt

⁵¹ Şems 91/7-9.

⁵² Şems 91/9; Nâzi'ât 79/40-41.

⁵³ Şems 91/10.

⁵⁴ Furkân 25/44.

⁵⁵ Tin, 95/4-6.

⁵⁶ TDK, *Güncel Türkçe Sözlük*, sozluk.gov.tr (01.08.2019), "kötü."

⁵⁷ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1977, s.187.

⁵⁸ Esasen tabiatta meydana gelen felaketler insana olumsuz yansımaları yönüyle kötülük olarak değerlendirilmektedir. Yoksa tabiatın kendi oluşum/hareket süreci mahza kötülük değildir.

⁵⁹ İlham, Rahimov, *Suç ve Ceza Felsefesi*, Eko Avrasya, Ankara 2014, s. 45.

⁶⁰ Bkz. Sâbûni, Nureddin, *Mâturidiyye Akaidi*, (Trc. Bekir Topaloğlu), DİB. Yay.

Ankara 1991, s. 144-145; Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, Selçuk Yay. İstanbul 1994, s.147-154.

⁶¹ Bu görüş Psikanalizin kurucusu Sigmund Freud (1856-1939)'a aittir. Ona göre, alt benlik (id), cinsellik ve saldırganlık gibi içgüdüler; üst benlik (süper ego), anne-baba ve diğer önemli kişiler ile etkileşim suretiyle geliştirilmiş değerlere dayanan vicdan; benlik (ego) ise alt benliğin istekleri ile üst benliğin istekleri arasında arabulucudur. Benliğin alt benliği denetleyememesi ile üst benlikte yapısal bozukluklar bulunması halinde, dengesiz bir kişilik oluşmaktadır. Bu durum davranışı etkileyerek suçluluğa neden olmaktadır.

benliğin arzularının doyurulmasına izin vermemekte ve nevrotik bir kişiliğin oluşmasına neden olmaktadır.”⁶² Freud (ö.1939)’a ait olan bu görüşe göre kötülük insan alt beninde doğuştan bulunan olumsuz dürtülerin üst ben tarafından yeterince denetlenememesi neticesinde ortaya çıkmaktadır ki bu görüş, Kur’an’ın ortaya koyduğu insan nefsinde yaratılıştan bulunan “fücur”un⁶³ ve “ğill”in⁶⁴ denetim altına alınmasının gerekliliği haberiyle uyum arz etmektedir.

Bir başka Psikanalist olan Alfred Adler (ö.1937)’e göre ise suç; “müşterek duygudaki bir eksiklik ve sadece normdan bir derece sapmasıdır. Özel zekânın ifadesi ve birliktelik yeteneğindeki eksikliklerdir. Sonuç olarak suç, ne yalnızca beden şartlı, nede çevre şartlıdır. Suç, “aşağılık kompleksinden” meydana gelmektedir.”⁶⁵ Adler’e göre ise kötülük ferd ile toplum arasındaki uyumun bozulması neticesinde ferdin kendisini başkaları karşısında eksik/aşağı görmesi sebebiyle ortaya çıkmaktadır.

“1920’lerde Otto Rank (ö.1939) da, bireyin psikolojik problemlerinin nedeninin aşağılık, yetersizlik ve suçluluk duyguları olduğunu ileri sürmüştür. 1930’larda ise ruhsal sorunların odaklandığı noktalardan hareketle Karen Horney (ö.1952)’in dikkatleri çektiği ortak payda, bireyler ve gruplar arasındaki “kim kimden daha üstün” düşüncesinden doğan rekabete dayalı düşmanlıktır.”⁶⁶ Bu açıklamalara göre Psikoloji açısından kötülük; kişinin kendisini diğer insanlar karşısında “üstün veya aşağı” görmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır ki bu açıklama tarzı Kur’an’da anlatılan Şeytanın Tanrı karşısında ilk günahı işleme sebebinin akla getirmektedir.⁶⁷

Genel dini yaklaşımı öne çıkartan başka bir görüşe göre ise: “Dünyada kötülüğün var oluş sebebi, Tanrı’da bulunan “arzu içgüdüsüdür”; hırslı

istemektir. Bu içgüdü bütün canlılarda da vardır. Çünkü hayatın ön koşulu bu arzu içgüdüsüdür. Mutluluğun ön koşulu ise bu arzu içgüdüsünün tatmin edilmesidir.”⁶⁸ Bu arzu içgüdüsü meşru olmayan bir zeminde tatmin edilmeye çalışıldığında kötülük/suç ortaya çıkmaktadır. “Bu arzu içgüdüsü insanı hem cinslerinin kurdu yapmış ve insanlığın bütün tarihi üzerine kana bulanmış bir eşarp gibi gerilen savaşları başlatmıştır.”⁶⁹

Bu kısa alıntılarda görüldüğü gibi insanın yaptığı kötülüğün farklı bakış açılarına göre birçok farklı sebebi söz konusudur. Bu sebeplerden her biri mantıklı ve tutarlı öncüllerle ortaya konulmaktadır. Bunlara göre kötülüğü ortaya çıkartan başlıca sebepler arasında Tanrı, tabiat, devlet/sistem, toplum, insanın tabiatı; hür iradesi, kıskançlık duygusu, üstünlük veya aşağılık kompleksi, arzu içgüdüsü, bastırılmış alt benlik gibi sebepler bulunmaktadır. Kötülüğün sebeplerine dair insanlık tarihi boyunca ortaya konulan genel açıklamalardan sonra Kur’an’ın konuyla ilgili olarak ne dediğini anlamaya çalışalım.

3. Kur’an’a Göre Kötülüğün Sebepleri ve “Ğill” Kavramı

Kur’an-ı Kerim’de insanın kötülüğü işleme sebepleriyle ilgili olarak çok önemli bilgiler verilmektedir. Kur’an’da kötülüğün doğuştan insan nefsinde yerleştirilmiş potansiyel bir iç güç olduğuyla ilgili açıklama yapıldıktan sonra⁷⁰ dış bir etken olarak şeytanın fısıldamalarının da önemli olduğuna dikkat çekilir.⁷¹ Kur’an’ı biraz daha dikkatle okuduğumuzda farklı ayetler bağlamında “ğill” kavramı üzerinden kötülüğün ortaya çıkışını tetikleyen en dipteki sebebe de işaret edildiğini görürüz. Şöyle ki Kur’an’ın beyanına göre inanıp salih ameller işleyerek cennete giren mü’minlerin göğüslerindeki “ğill” adı verilen

⁶² Bkz. https://www.kriminoloji.com/Sucun_Nedenleri_Psikolojik-Timur_Demirbas.

(02.04.2019).

⁶³ Şems, 91/7-9.

⁶⁴ A’raf,7/42-43; Hicr, 15/47; Haşr, 59/9-10.

⁶⁵ Bkz. https://www.kriminoloji.com/Sucun_Nedenleri_Psikolojik-Timur_Demirbas.

(02.04.2019).

⁶⁶ Rollo May, *Kendini Arayan İnsan*, (Trc. Ayşen Karpat), Kuraldışı, İstanbul 1997, s. 15.

⁶⁷ Bu olay Kur’an’da şöyle anlatılır: “Andolsun sizi yarattık, sonra size şekil verdik, sonra da meleklerle, Âdem’e secde edin! diye emrettik. İblis’in dışındakiler secde ettiler. O secde edenlerden olmadı. Allah buyurdu: Ben sana emretmişken seni secde etmekten

alıkoayan nedir? (İblis): Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın, dedi. Allah: Öyle ise, “İn oradan!” Orada büyüklük taslamak senin haddin değildir. Çık! Çünkü sen aşağılıklardansın! Buyurdu.”(A’raf, 7/11-13.)

⁶⁸ Werner, Charles, *Kötülük Problemi* (Çev. Sedat Umran), Kaknüs Yay. İstanbul 2000, s. 113.

⁶⁹ Werner, s. 116.

⁷⁰ “Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verene, Sonra da ona iyilik ve kötülükleri ilham edene yemin ederim ki, Nefsini kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiştir, Onu kötülüklerle gömen de ziyan etmiştir.” (Şems, 91/7-10.)

⁷¹ Nas, 114/4-5.

duygu cennete girmeden önce onların göğüslerinden sökülüp alınacaktır.⁷² “Ğıll” nedir ki cennete girişte mü’minle birlikte içeri sokulmayacaktır? Diye araştırdığımızda onun en basit anlamıyla insandaki “kötülük işleme dürtüsü” olduğunu görüyoruz. Bu tespitten hareketle nefislerde bulunan “ğıll”i daha iyi anlamak ve onunla ilgili tahliller yapmak, kötülüğün sebeplerini daha iyi kavramak açısından önem arz etmektedir. Aşağıda açıklanacağı üzere öyle anlaşılıyor ki kalplerde bulunan “ğıll”, dünyada insanları düşmanlaştırarak birbirine düşürüyor, suçun/kötülüğün ortaya çıkmasına sebep oluyor ve dünyanın mutluluk ve huzur dolu bir yer olmasını engelliyor. Eğer insanlarda bulunan bu “ğıll” iyi tanınır onunla ilgili tedbirler üretilerek kontrol altında tutulursa, dünyada da insanlar arası ilişkilerde kin ve düşmanlıktan uzak, daha huzurlu bir ortam meydana getirilebilir diye düşünüyoruz.

Kur’an’ı Kerim’de “ğıll” kavramı doğrudan üç ayette geçmektedir. Bu üç ayetten ikisinde cenneti hak edip cennete giren mü’minlerin göğüslerinden “ğıll”in çekilip alınacağı bildirilmekte; üçüncü ayette ise dünyada mü’minlerden bir grubun mü’min kardeşleri hakkındaki dualarından bahisle; kardeşlerine karşı kalplerinde oluşabilecek “ğıll”den kurtulma arzularına değinilerek mü’minler; “ğıll”e karşı Allah’tan yardım istemeye çağrılmaktadır. Bahsi geçen üç ayetin mealleri şöyledir:

“İnanıp da iyi işler yapanlara gelince -ki hiç kimseye gücünün üstünde bir vazife yüklemeyiz- işte onlar, cennet ehlidir. Orada onlar ebedî kalacaklar. (Cennette) onların altlarından ırmaklar akarken, kalplerinde kin(ğıll)den ne varsa hepsini çıkarıp atarız. Ve onlar derler ki: "Hidayetiyle bizi (bu nimete) kavuşturan Allah'a hamdolsun! Allah bizi doğru yola iletmeseydi kendiliğimizden doğru yolu bulacak değildik. Hakikaten Rabbimizin elçileri gerçeği getirmişlerdir." Onlara: İşte size cennet; yapmış olduğunuz iyi amellere karşılık ona vâris kıldınız diye seslenilir.”⁷³

⁷² A’raf 7/42-43; Hicr 15/47.

⁷³ A’raf, 7/42-43.

⁷⁴ Hicr 15/45-47.

⁷⁵ Haşr, 59/9-10.

⁷⁶ Ragıb, *el-Müfredat*, s. 365; Sicistani, Ebu Bekr Muhammed, *Nüzhətü'l-Kulub fi Tefsiri Garibi'l-Kur’ani'l-Aziz*, Özel Baskı, Katar 2013, s. 348; İbn Manzur,

“(Allah’ın azabından korkup rahmetine sığınan) takvâ sahipleri, mutlaka cennetlerde ve pınar başlarında olacaklar. (Onlara) "Oraya emniyet ve selâmetle girin" (denilir). Biz, onların gönüllerindeki kini(ğıllı) söküp attık; onlar artık köşkler üzerinde karşı karşıya oturan kardeşler olacaklar. Onlara orada hiçbir yorgunluk gelmeyecek ve onlar, oradan çıkarılmayacaklardır.”⁷⁴

“Daha önceden Medine’yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine göç edip gelenleri severler ve onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık hissetmezler. Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Bunların arkasından gelenler şöyle derler: Rabbimiz! Bizi ve bizden önce gelip geçmiş imanlı kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin(ğıll) bırakma! Rabbimiz! Şüphesiz ki sen çok şefkatli, çok merhametlisin!”⁷⁵

Öncelikle ayetlerin bize verdiği genel mesaj insanın kalbinde “ğıll” adı verilen bir haslet var ve bu nitelik sebebiyle bu dünyada insanlar birbirine düşman oluyor. Hayattayken insanlar arasında kötülüğün ortaya çıkmasına sebep oluyor. Bu durumda insanın kötülük işleme sebeplerini daha iyi anlamak ve onunla mücadele etmek için göğüslerdeki bu “ğıll”in iyi anlaşılması gerekiyor.

“Ğıll” kelimesi sözlükte; “kin, düşmanlık, nefret, haset, kıskançlık, çekememezlik, kötülük yapma isteği, ihanet,”⁷⁶ anlamlarına gelmektedir. Bu anlamlardan hareketle “ğıll”in insanda bulunan ve her türlü kötülük yapma isteğini harekete geçiren bir dürtü olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Tüsteri (ö. 283/896) de: “Ğıll, insanda bulunan hırslar ve sapkınlıklardır.”⁷⁷ demektedir. Fahreddin Razi (ö. 606/1210) ise “ğıll”in kin, haset ve nefret olduğunu söyledikten sonra dilcilerin şöyle dediğini nakleder: “Ğıll, ince ve latîf olduğu için, kalbin tâ içine nüfuz eden şeydir. ‘Hile ile çok sinsî günahlara ulaşmak ve onları yapmak’ manasına olan “gulûl” kelimesi de bu köktendir. Bir şey, inceliği ve lâtifliği ile bir şeyin içine girdiği zaman

Lisanü'l-Arab, V/3285; Firuzabadi, Mecdüddin Muhammed, *Kamusu'l-Muhit*,

Daru'l-Hadis, Kahire 2008, s. 1199; Ahteri, Mustafa b. Şemseddin, *Ahter-i Kebir*,

Matbaayı Amire, İstanbul 1302, s. 735.

⁷⁷ Tüsteri, Sehl b. Abdullah, *Tefsiru'l-Kur’ani'l-Azim*, Daru'l-Harem lit-Türas, 2004, s. 148.

da böyle denilir. Nitekim kalbin derinliklerine girip işleyen sevgi de böyledir.”⁷⁸ Bu durumda “ğıl”ın insan kalbinin tâ derinliklerine kadar işlemiş, onun olumsuz duygularını boyunduruk altına almış, insanın manevi şahsında (nefiste) yer tutmuş ve kendisinden kurtulmanın kolay olmadığı, kötülük yapma arzusunu ifade eden bir dürtü/duygu olduğu anlaşılmaktadır. Bu dürtü öyle güçlü ki insanın duygu dünyasının içerisine sinsice ve iyice sinmiş olup fark edilmesi veya ortaya çıkması ancak bir etki sebebiyle olmaktadır. Nitekim “ğıl” kavramının zincir, pranga, boyunduruk anlamına gelen ve Kur’an’da birkaç yerde geçen “ağlal”⁷⁹ kalıbı, bizi onun ne kadar güçlü bir duygu olduğu ve ondan kurtulmanın çok da kolay olmadığı üzerinde düşünmeye sevk ediyor. Bu dürtü harekete geçtiğinde ise ondan kurtulmak için Allah’tan yardım istemek gerektiği tavsiye ediliyor.⁸⁰

Yukarıda verilen ayetlerde geçen “ğıl” kavramıyla birlikte kullanılan ve insanın ondan kurtuluşunu ifade eden “neza” fiilinin anlam içeriklerine bakıldığında şu bilgilere ulaşılmaktadır. “Neza” fiili bir şeyi yerinden sökülüp çıkarmak, yolup ayıklamaktır. Ayrıca istemek, ayrılıp gitmek, uzatmak, özlemek, düşmanlık beslemek gibi anlamlara da gelmektedir.⁸¹ Kelimenin gasp etmek, zorla almak, bir şeyi bir yerden alıp başka bir yere koymak,⁸² uzaklaştırmak, el çekmek, bitmek, azletmek⁸³ gibi anlamları da bulunmaktadır. Bütün bu anlamlardan hareketle denilebilir ki “ğıl” insanın içine işlemiş öyle bir şey ki sanki vücudun bütün hücrelerine kadar yayılmış habis bir duygu olup, ancak Allah’ın yardımı ile sökülüp atılabilecektir. Hakkında verilen bilgilerden hareketle bu dünyada kendisinden tam olarak kurtulmak mümkün olmasa da ahirette mü’minler ondan tamamen kurtulmuş olarak cennete gireceklerdir. Kâfirlere gelince onlar için “ğıl” dürtüsü ahirette de etkili olacak, her ne kadar orada bu dürtü sebebiyle kötülük yapamayacaklarsa da kendilerinin cehenneme girmelerine sebep olanlar hakkında kin ve nefret ile azabın kat kat atılması isteği⁸⁴ ile yanacaklardır.

Ayetlerde verilen bilgilerden anlaşılan o ki “ğıl” özellikle bu dünya hayatında insanın imtihanının bir

gereği olarak potansiyel bir şekilde insan nefesine yerleştirilmiş bir dürtüdür. Bu dürtünün içeriğinde; kin, nefret, düşmanlık, haset, kıskançlık, çekememezlik, kötülük yapma isteği, aldatma, ihanet vb. Kötülükler bulunmaktadır. Bu dürtü harekete geçirildiğinde insan suç işlemeye/kötülük yapmaya yönelmektedir. İnsanın suçtan/kötülükten uzak kalabilmesi için bu dürtüsünü kontrol altında tutması gereklidir. Suçla/kötülükle mücadele noktasında nefislerin terbiye ve tezkiyesi önemli olduğu gibi Allah’tan yardım istenmesi de gereklidir. Çünkü ayetin bize gösterdiği işaretle Allah’ın yardımı olmadan bu duyguyu sürekli kontrol altında tutmak zor gözükmektedir. Ayrıca bu kötülük sebebinden bu dünyada tamamen kurtulmak da mümkün değildir. Ahirette ise yalnızca mü’minler bu dürtüden kurtulmuş olarak cennete gireceklerdir.

4. Tefsirlerde “Ğıl” Kavramı

Bazı meşhur müfessirlerin yukarıda verilen üç ayetin tefsiri bağlamında ve “ğıl” kavramıyla ilgili olarak verdikleri bilgiler üzerinden konumuzu daha iyi anlamaya çalışacak olursak şu yorumlarla karşılaşırız. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), a’raf Suresinde geçen ayet hakkında şu bilgileri verir: “Allah, cennetliklerden bahsederek onların dünyada iken birbirlerine karşı kalplerinde kandırma, ihanet, aldatma ve hilekârlık bulunduğunu haber vermektedir. Bunların cennette bir ağaçtan çıkan iki kaynak sudan birisinden içmek için eğildikleri sırada göğüslerinde bulunan kin ve her türlü pisliğin (ğıl) onların göğüslerinden çekilip alındığını ve kalplerinin temizlendiğini söyler. Sonra diğer kaynağa eğildiklerinde ise Allah, onların vücutlarını her türlü kir ve pislikten temizler. Onlara bir göz atıldığında saçlarının dağınık olmadığı, yüzlerinin toz içinde kalmadığı, derilerinin solmadığı görülür. Sonra onları cennete girmeden önce cennetin bekçileri karşılar ve onlara şöyle seslenirler: “İşte yaptığınız ameller sebebiyle varis kılındığınız cennet budur! Böylece altlarından ırmaklar akan cennetlere

⁷⁸ Razi, Fahreddin, *et-Tefsiru’l-Kebir ve Mefatihü’l-Gayb*, Daru’l-Fikr, Beyrut 1981, XIV/84-85.

⁷⁹ İnsan, 76/14; Yasin, 36/8; A’raf, 7/157; Ra’d, 13/5

⁸⁰ Haşr, 59/10

⁸¹ Cevheri, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah Tacü’l-Lügati ve Sıhahu’l-Arabiyeti*,

Daru’l-İlmi li’l-Melayin, Beyrut 1990, III/ 1289; Razi, Fahreddin, *et-Tefsiru’l-*

Kebir ve Mefatihü’l-Gayb, Daru’l-Fikr, Beyrut 1981, XIV/ 84-85.

⁸² İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, IV/ 4395.

⁸³ İbrahim Eniys vd. *Mu’cemü’l Vast*, Daru’l-Maarif, Kahire 1972, s. 913.

⁸⁴ A’raf, 7/138; Ahzab, 33/67-68.

yerleşirler.”⁸⁵ Mukatil Hicr Süresinde geçen ayetle ilgili olarak da; “Dünyada birbirlerine karşı suç ve günah işlemelerine sebep olan kin/aldatma (ğill) kalplerinden çıkartılır da birbirlerini seven kimseler olurlar.”⁸⁶ demektedir. Mukatil’in verdiği bu bilgilerden hareketle “ğill” dünyada iken mü’minler de dâhil bütün insanların kalbinde bulunan ve onların kötülük yapmasına/suç işlemesine sebep olan bir duygudur. “Ğill”; kin, ihanet, aldatma ve hile gibi her türlü suç ve günahın sebebi olan bir duygu olup cennete girmezden önce içtiği bir su ile insanın kalbinden sökölüp alınmaktadır. Böylece her türlü kötü duygu ve düşünceden arındırılarak cennete girdirilen insanların kendi aralarındaki ilişkilerin tek belirleyicisi sevgi ve saygı olmaktadır.

Taberi (ö. 310/923), Araf Suresindeki ayette geçen “ğill” kavramıyla ilgili şunları söyler: “Cennetliklerin kalplerinden dünyada olduğu gibi birbirlerine karşı olan kin, nefret ve düşmanlık çıkartılır. Onlar cennete birbirleriyle sevinç içerisinde girdirilirler. Allah’ın lütfu ile altlarından ırmaklar akan cennetlerden kendileri için seçtiği ve birbirlerine üstün kıldığı durumlardan ötürü birbirlerine haset etmezler. İbn Atiyye ve Dahhak bu ayette geçen “ğill”i “düşmanlık”; Katade “kin ve nefret” olarak açıklamıştır. Hz. Ali’de Hicr Suresinde geçen “Biz, onların gönüllerindeki kini söküp attık; onlar artık köşkler üzerinde karşı karşıya oturan kardeşler olacaklar.”⁸⁷ ayetinde haber verilenleri “Bedir Ehli” olarak açıklar. Yine Katade’nin rivayet ettiğine göre “Biz, onların gönüllerindeki kini söküp attık...”⁸⁸ ayetiyle ilgili olarak Hz. Ali şöyle demiştir: “Ümit ederim ki Osman, Talha ve Zübeyr ile ben bunlardan olayım.”⁸⁹ Yine Taberi, Hicr Suresinde geçen ayeti de şöyle yorumlar: “Allah muttakilerin gönüllerinden kin ve nefreti söküp almıştır. Mü’minin kalbindeki kin ve nefret çekilip alınmadıkça cennete giremez.” Denilmiştir. “Ancak bu cennete girmeden önce mi yoksa sonra mı olmuştur? Bu ehli te’vilce tartışılmıştır.”⁹⁰ Taberi yaptığı açıklamada “ğill”in kin,

nefret ve düşmanlık anlamına geldiğini ve insanlar arasındaki kötülüğün kaynağı olduğunu belirtmektedir. Dünyada mü’minlerin kendi aralarındaki ilişkilerde bile “ğill”in etkili olduğunu ve bundan sahabeden bazılarının dahî olumsuz etkilediğini bizzat Hz. Ali’nin ağzından açıklıyor. Hz. Ali muhtemelen kendi hilafeti döneminde yaşanan iç karışıklıklar sebebiyle Müslümanlar arasında meydana gelen kampaşmalara ve düşmanlıklara işaretler; “her ne kadar dünyada bunlar yaşanmış olsa da o kardeşlerimiz de cennete girecekler ve orada birbirimize olan düşmanlığımız giderilecektir,” demek istiyor. Taberi’nin yaptığı açıklamalardan anlaşıldığına göre cennetlik olan bütün mü’minlerin kalplerinden “ğill” dürtüsü sökölüp alınacaktır. Ancak bu işlem, mü’minler cennete girmeden önce mi yoksa sonra mı gerçekleşecek tartışmalıdır.

Maturidi (ö. 333/944), ilgili ayetleri şöyle açıklamıştır: “Kutebi demiştir ki “ğill” haset ve düşmanlık demektir. O aldatma ile aynıdır; söylendiği gibi düşmanlık ve kin ile de aynı anlamdadır. Ayetin içeriği hakkında ihtilaf edilmiştir. Bazıları bu dünyada Allah’ın mü’minlerin kalplerinde birbirlerine karşı olan kin ve düşmanlığı çekip aldığını ve onları iman ile birbirlerinin kardeşi yaptığını söylemiştir. Nitekim ayeti kerimede: “Hep birlikte Allah’ın ipine (İslâm’a) sınımsız yapışın; parçalanmayın. Allah’ın size olan nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşman kişiler idiniz de O, gönüllerinizi birleştirmişti ve o’nun nimeti sayesinde kardeş kimseler olmuştunuz...”⁹¹ Ayet iman öncesi onların birbirlerine düşman olduklarını ancak imandan sonra birbirlerinin kardeşleri olduklarını haber vermiştir. Hasan demiştir ki “cennet ehlinin kalplerinde ne haset olur ne de “ğill” olur. Çünkü bu ikisi insana keder ve endişe verir. Hâlbuki cennette sevinçten başka bir şey yoktur.” Bazıları da bu temizliğin ahirette olacağını söylemiştir. Nitekim Allah dünyada aralarında yaygın olan ve kalplerinde bulunan düşmanlığı çeker alır da birbirlerinin

⁸⁵ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil* (Tahkik: Ahmed Ferid), Daru’l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut 2003, I/392.

⁸⁶ Mukatil, *Tefsir*, II/ 204.

⁸⁷ Hicr, 15/46.

⁸⁸ Hicr, 15/46.

⁸⁹ Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tefsiru’t-Taberi, Camiu’l-Beyan an*

Te’vili Ayi’l-Kur’ân (Tahkik; Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire 2001,

X/198-199; Benzer açıklamalar için bkz. Begavi, Ebu Muhammed Hüseyin b.

Mes’ud, *Meâlimü’t-Tenzil*, Daru’t-Taybe, Riyad, 1989, III/ 229-230; İbn Kesir,

Ebu’l-Fida İsmail b. Ömer, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azım*, Daru’t-Taybe, Riyad 1999,

III/415-416; Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (Sadeleştirilenler:

İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusreddin Bolelli vd.), Azim Dağıtım, İstanbul 1992,

V/ 213.

⁹⁰ Taberi, *Camiu’l-Beyan*, XIV/75-76.

⁹¹ Â’li İmran, 3/103.

kardeşleri olurlar. Şu ayette bunu gösterir: “Biz, onların gönüllerindeki kini söküp attık; onlar artık köşkler üzerinde karşı karşıya oturan kardeşler olacaklar.”⁹² Ayrıca Maturidi, Rasulullah’ın vefatından sonra sahabe arasında meydana gelen ihtilaflar sebebiyle yaşanmış olan kin ve düşmanlığın ahirette cennete girecek olan bu mü’minlerin kalplerinden sökülüp alınacağını ancak kâfirlere karşı olan kin ve düşmanlığın ahirette de bâki kalacağını çünkü bunun din düşmanlığı sebebiyle olduğunu belirtmiştir.⁹³ Maturidi konuya biraz daha geniş bir çerçeveden bakmış, Mukatil ve Taberî’den farklı olarak kalplerdeki “ğill”in temizliğiyle ilgili olarak üç durumdan bahsetmiştir: 1. Bu dünyada mü’minlerin mü’min kardeşlerine karşı bu duygudan kurtulmaları mümkündür. 2. Ahirette mü’minler için bu temizlik kesin olarak gerçekleşecektir. 3. Ahirette kâfirlere karşı “ğill” devam edecektir. Bu dünyada da mü’minlerin (sahabenin) kalplerinden “ğill”in çekilip alınması suretiyle kardeşler olduklarını ve birbirlerine karşı her türlü kin, haset ve düşmanlığı terk ettiklerini belirtmiştir. Maturidî’nin bu tefsiri, Haşr Süresinde açıklanan ve mü’minlerin birbirlerine karşı ettikleri dualardan birisi olan “Rabbimiz! Bizi ve bizden önce gelip geçmiş imanlı kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin(ğill) bırakma!” Temennisinde de ifadesini bulmaktadır. Zemaşeri (ö. 538/1144), cennette mü’minlerin kalbinden “ğill”in sökülüp atılma sebebi hakkında şu bilgiyi paylaşmaktadır: “Denilmiştir ki bunun manası, insanın cennetteki derecelere karşı kalbinde olabilecek hasetten Allah’ın onun kalbini temizlemesidir. Oradaki bütün “ğill”i çekip almış ve oraya sevgi ve muhabbet koymuştur.”⁹⁴ Zemaşeri’nin bu yorumundan gönüllerde saklı olan “ğill”i ortaya çıkartan sebebe işaret edilmektedir ki o sebep haset ve çekememezlik ile kendi hakkına razı olmamaktır. Nitekim Kur’an’da Hz. Âdem’in iki oğlunun kıssasında da bu duruma dikkat çekilerek, kıskançlığı sebebiyle Kâbil’in Kardeşi Hâbil’i öldürmesiyle insanlık tarihinde ilk cinayetin/suçun işlendiği anlatılmaktadır.⁹⁵ Fahreddin Razi (ö. 606/1210) ise bu ayetlerle ilgili olarak: “Bil ki “neza” fiili bir şeyi yerinden söküp

çıkartmak, mekânından etmektir. “Ğill” ise kin, haset, nefret demektir. Dilciler şöyle derler: “Ğill, ince ve latif olduğu için, kalbin tâ içine nüfuz eden şeydir. “Hile ile çok sinsi günahlara ulaşmak ve onları yapmak” manasına olan gulûl kelimesi de bu köktendir. Bir şey, inceliği ve lâtifliği ile bir şeyin içine girdiği zamanda böyle denilir. Nitekim kalbin derinliklerine girip işleyen sevgi de böyledir.” Demek suretiyle “ğill”in nasıl sinsi bir niteliğe sahip olduğuna değinmekte ve “ğill”in karşısında “sevgi”nin olduğuna temas ile ikisinin de insanın kalbinin en derinlerine kadar nüfuz ettiğini belirtmektedir. Razi, Zemaşeri’nin görüşlerinden de hareketle şöyle devam etmektedir: “Bu ayete iki mana verilmiştir: 1. “Biz dünyada iken onların birbirlerine olan öfke ve kinini giderdik.” Buna göre, kinin sökülüp atılması, “karakterleri temizlemek, ondaki her türlü vesveseleri kaldırmak ve onların yeniden kalbe gelmesine manî olmak” manasındadır. Çünkü şeytan azapta olunca, kalplere vesvese atmaya zaman bulamaz. İşte Hz. Ali (r.a), bu manaya işaret ederek, “Ben kendimin, Osman’ın, Talha’nın ve Zübeyr’in haklarında Hak Teâlâ’nın “Onların göğüslerinde kin namına ne varsa, hepsini söküp atacağız” buyurduğu kimselerden olmamızı ümit ederim” demiştir. 2. Cennette kalplerdeki “ğill”in silinmesinin sebebi olarak da: “Cennetliklerin dereceleri, kemâl ve noksanlıklarına göre farklıdır. İşte bundan dolayı Hak Teâlâ onların kalplerinden hasedi silmiş atmıştır. Öyle ki, daha düşük derecede olanlar, ileri derecede olanlara haset etmezler.” Nitekim Keşşaf sahibi şöyle demiştir: Bu, birincisinden daha uygun bir tefsirdir. Bu tefsir, cennetliklerin durumunun, bu yönden cehennemdekilerden farklı olduğunu bildirmek için, Hak Teâlâ’nın “Cehennemlikler birbirinden kaçır ve birbirlerine lanet ederler” şeklindeki buyruğuna daha uygundur.”⁹⁶ Razi’nin bu açıklamalarından “ğill”in insan nefsinin en derinlerine nüfuz etmiş sinsi bir kötülük yapma duygusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu duygudan tamamen kurtulmak mümkün gözükmemektedir. Bu duyguyu harekete geçiren en önemli faktörlerin başında Şeytan gelmektedir. Şeytan insanın bu zayıf yönünü bilmekte ve onu harekete

⁹² Hicr, 15/47.

⁹³ Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te’vilatü Ehlî’s-Sünne*

(Tahkik: Fatma Yusuf el-Haymi), Müessesetü’r-Risale, Beyrut 2004, II/ 231-232.

⁹⁴ Zemaşeri, Ebü’l-Kâsım, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi’t-*

Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvil fi Vucûhi’t-Te’vil (Tahkik: Adil Ahmet Abdulmevcud, Ali

Muhammed Muavviz), Mektebetü’l-Abikan, Riyad 1998, III/408.

⁹⁵ Maide, 5/27-31.

⁹⁶ Razi, Fahreddin, *et-Tefsiru’l-Kebir ve Mefatihü’l-Gayb*, Daru’l-Fikr, Beyrut 1981, XIV/84-85.

geçirmek için vesveseler vermektedir.⁹⁷ İnsan bu duygusunu Allah'tan yardım isteyerek ve nefsinin kötülüklerini tezkiye etmeye çalışarak kontrol altında tutabilmekte ve yönetebilmektedir. Bu duygunun olumlu yöne kanalizesi ise din açısından küfre, şirke, zulme ve her türlü kötülüğe düşman olma şeklinde olmalıdır.

Alûsi (ö. 1924) de Zemahşeri ve Fahreddin Razi'nin görüşlerini zikrettikten sonra diyor ki "kalplerin temizlenmesinden maksat cennette derecesi düşük olanların derecesi yüksek olanlara haset etmemesi için hasetten korunmalarıdır. Bunun tersi olarak Allah'ın kelamında bildirildiği gibi, cehennem ehli birbirlerine lanet etmektedir. Dünyada "ğıl"ın çekilip alınmasından maksat insanın tabiatında bulunmasına rağmen Allah'ın bazı mü'minlerin kemâlleri için bunu çekip almasıdır. Rasûlullah'ın sahabesi böyle idi. Onlar birbirlerine karşı merhametli ve birbirlerini kendi nefsinin sevdiği gibi seviyorlardı."⁹⁸ Alusi'nin verdiği bilgilerden hareketle insan nefsinde "ğıl"ın harekete geçme sebebi başkalarına verilen nimetlerin fazlalığı ve çeşitli üstünlüklerdir. Bu tersinden alındığında aynı zamanda kişinin kendisini eksik ve hakir görmesi şeklinde de anlaşılabilir ki bu durum da insan nefsinde bulunan "ğıl" duygusu harekete geçmektedir. Pasif halde bulunan "ğıl"ın harekete geçmesi kötülüğün ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Seyyid Kutup (ö. 1966) ise ilgili ayetlere daha geniş bir açıdan bakmış, insan psikolojisini de göz önünde bulundurarak şu açıklamaları yapmıştır: "Bu din yeryüzünde insanın tabiatını değiştirmeye ya da onu değişik bir varlığa dönüştürmeye çalışmaz. Bu yüzden dünyadayken içlerinde kin tortularının olabileceğini kabul eder. Ve bu duygunun insanın tabiatında yer aldığını, İman ve İslâm'ın bu duyguyu kökünden sökemeceğini onaylar. Bunun yanında İslâm bu duygunun şiddetini azaltmak için tedavi yönüne gidiyor. Bu duyguyu Allah için sevmeye ve Allah için nefret etme duygusuna dönüştürmeyi hedefliyor. - Zaten iman da sevgi ve nefret değil midir? - Ama onlar şu anda cennettedirler. Artık insanlıkları doruk noktasına ulaşmış ve dünyadaki rollerini tamamlamışlardır. Bu yüzden kin ve nefret duyguları içlerinden sökülüp çıkarılıyor. Artık saf ve sevgi dolu kardeşlik duygusundan başka bir şey yer almaz

içlerinde... İşte bu, cennet ehlinin derecesidir. Kim daha dünyadayken bu duygunun ağırlıklı olarak içinde yer ettiğini görüyorsa cennet ehli olduğuna sevinebilir. Mü'min kaldığı sürece bu durum geçerlidir. Çünkü iman, onsuz hiçbir amelin işe yaramadığı temel şarttır."⁹⁹ Yine Kutup, Haşr Süresi 10. Ayeti tefsir ederken bu dünyada Muhacir, Ensar ve sonra gelen bütün samimi mü'minlerin en belirgin özelliği Rabbine yönelip günahlarının bağışlanmasını dilemesidir. Sadece kendisi için değil, kendisinden önce iman etmiş bulunan öncüler için de bağışlanmayı talep etmektir. İman eden herkese karşı kalbinde hiçbir kin kalmayacak kadar tertemiz bir kalp istemektir. Zira iman bağı onları inanmış herkese bağlamaktadır. Bu nesil Allah'ın merhametinin ve rahmetinin de bilincindedir. Allah'ın rahmetini ve şefkatini duasına bir dayanak yapmaktadır ve "Rabbimiz sen çok şefkatli, çok merhametlisin." demektedir.¹⁰⁰ Bu açıklamalarında Seyyid Kutup insanı daha bütüncül bir bakış açısıyla ele alıyor ve onda bulunan iyilik ve kötülük tabiatının görmezden gelinmemesi gerektiğini söylüyor. İslâm'ın insanın olumsuz yönlerinin bulunduğunu bildiğine ve bunları tedavi yollarını aradığına değiniyor. Kutup'a göre kalplerdeki "ğıl" tamamen yok edilemez. Ancak bu duygu iman sayesinde "Allah için sevmeye ve Allah için buğzetme" ilkesine dönüştürülebilir.

Muhammed Tahir İbn Aşur'a (ö. 1973) göre: "Nez" kelimesi hakikatte bir şeyin yerinden sökülüp alınması anlamındadır. Âl-i İmran Sûresinde geçen "dilediğinden de mülkü çeker alırsın"¹⁰¹ ifadesi bunu açıklar. Cennet ehlinin kalplerinden "ğıl"ın çekilip alınması, dünyada iken başkasından gördüğü kötülük sebebiyle kalpte oluşmuş olan kinin sökülüp alınmasıdır. Allah ikinci hayatta (cennette) "ğıl"ın de içinde bulunduğu kötü düşünce sebepli dürtüleri kalplerden temizleyecektir. Bu "ğıl" dünyada iken farkında olmadıkları ancak insanın tabiatında olan bir duygudur. "Ğıl," kin, nefret, kötülük yapma isteği, hınc ve garez olup nefiste başkasının yaptığı kötülük sebebiyle ortaya çıkar.¹⁰² İbn Aşur yaptığı açıklamada "ğıl"ın insanın tabiatında bulunan bir duygu olduğunu ve başkalarının yaptığı kötülük sebebiyle ortaya çıktığını belirterek cennette artık böyle bir duyguya yer olamayacağını açıklıyor.

⁹⁷ Nas, 114/4-6.

⁹⁸ Alûsi, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Seyyid Mahmut, *Ruhu'l-Meani*, Darü İhyai't-

Türasi'l-Arabî, Beyrut, ts. VIII/120.

⁹⁹ Seyyid Kutup, *Fi Zılâli'l-Kur'an*, Daruş-Şuruk, Kahire 2003, IV/2145.

¹⁰⁰ Seyyid Kutup, VI/3527.

¹⁰¹ Âl-i İmran, 3/26.

¹⁰² İbn Aşur, Muhammed Tahir, *Tesiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, Daru't-Tunisiyye, Tunus 1984, VIII/131.

Mevdudi (ö. 1979) ise Araf Sûresi 43. Ayetin yorumunda: "Eğer dünyada iken, iyi insanların arasında husumet, dostça olmayan duygular ve yanlış anlaşılmalara var idiyse, ahirette bunların tümü izale edilecektir. Kalpleri düşmanlıktan tümüyle temizlenmiş ve canciğer dostlar olarak cennete gireceklerdir. O derece ki, eski muhalif, rakip ve tenkitçisini gören herkes, beraberce cennetin nimetlerini paylaşarak eski düşmanını görmekten herhangi bir memnuniyetsizlik duymayacaklardır." Nitekim Hz. Ali'nin "Umuyorum ki Allah, benimle Osman, Talha, Zübeyr arasındaki yanlış anlamayı kökünden halledecektir." temennisinin de bu manayı desteklediğini belirtiyor ve şöyle devam ediyor: "Eğer bu ayeti geniş manasıyla düşünürsek, Allah'ın iyi kullarının şaibeli halde cennetine girmelerini istemediği, aksine onları cennete girmeden önce lütfu ile temizleyeceği sonucuna varırız. Böylece onlar oraya tam arınmış ve saf bir halde gireceklerdir."¹⁰³ Mevdudi de yaptığı yorumda insanda mü'min de olsa kötü duyguların hatta kötü davranışların olabileceğini belirterek son tahlilde cenneti hak etmiş kimselerin kalplerinde "ğıl" sebebiyle bulunan düşmanlık, kin ve nefret gibi duyguların onların gönüllerinden çekilip alınacağını ve kardeşler olarak oraya gireceklerini söylüyor.

"Ğıl" kavramıyla ilgili olarak farklı dönemlere ait tefsirlerden yaptığımız alıntılar bize gösteriyor ki bu kötülük yapma dürtüsü insanda potansiyel olarak doğuştan bulunmaktadır. Yine bu kötülük yapma dürtüsü iç ve dış etkenler sebebiyle harekete geçmektedir. İç etkenler daha çok insanın kendi konumunu beğenmemesi ve sürekli daha üstün olanı istemesi durumuna bağlanırken; dış etkenlerin başında gelen şeytan, insanın kötülüğe yönelmesi için onda bulunan bu dürtüyü harekete geçirecek faaliyetler yürütmektedir. Bu dünyada "ğıl" dürtüsünden tamamen kurtulmak mümkün değildir. O sadece kontrol altında tutulabilir. Ancak ahirette cennete giren mü'minler ondan tamamen kurtulacaktır.

5. Sonuç

Kur'an'a göre insanın tabiatında iyilik ve kötülük yapma gücü potansiyel olarak bir arada bulunmaktadır. İnsan bu iki gücü dilediği gibi kullanma imkânına sahiptir. Bununla birlikte insan nefsi, kötülüğü yapmaya daha meyyalıdır. Çünkü

kötülüğün cezp edici bir çekiciliği vardır. İnsan iman, ihlâs ve takva ile hareket ettiğinde ve iradesini özel bir çaba ile sürekli iyiliğe doğru kanalize ettiğinde içindeki kötü dürtüleri temizleyip baskı altında tutabilmekte ve kötülükle arasına mesafeler/engeller koyabilmektedir. Kur'an'da kötülüğü ifade eden birçok kavram bulunmaktadır. Bu kavramlardan bir kısmı kötülüğün başlangıcına bir kısmı sürecine ve bir kısmı ise sonucuna işaret etmektedir. Bizim ele alıp tahlil etmeye çalıştığımız "ğıl" kavramı kötülüğün kaynağını ifade eden bir kavramdır. Bu kavram "kin, düşmanlık, nefret, haset, kıskançlık, çekememezlik, kötülük yapma isteği, ihanet" anlamlarına gelmektedir. "Ğıl"ın insanda bulunan ve her türlü kötülük yapma isteğini harekete geçiren bir duygu/dürtü olduğu anlaşılmaktadır. "Ğıl" insan tabiatının derinliklerinde yer tutmuş, bütün duygularına sirayet etmiş, olumsuz duyguların boyunduruğu olmuştur. Öyle ki o harekete geçirildiğinde kin, nefret, düşmanlık, haset, çekememezlik gibi birçok kötülük ortaya çıkabilmektedir. Denilebilir ki bu duygu/dürtü insanın kötülük yapmasının en temelde bulunan etkenlerindedir.

Kur'an'a göre insanda potansiyel halde bulunan kötülük gücü ve onun harekete geçiricisi olan "ğıl"ı tetikleyen etkenler nelerdir? Diye sorulduğunda bunun en az iki tetikleyicisinin olduğunu anlayabiliyoruz. Birinci tetikleyici, Allah'ın insanlara verdiği farklı imkânlar, üstünlükler ve nimetler olup, bazı insanlar kendisine verilmemiş bu imkân(sızlık)ların etkisiyle ve içindeki sahiplik duygusunu olumlu duygularla -kanaat gibi- kontrol edemediğinde; -bende niçin yok ki? Diyerek kıskançlık besleyip, hırs yapmakta ve ondaki bu yoksunluk/aşağılık kompleksi ve sahip olma arzusu içindeki "ğıl"ı harekete geçirmektedir. Bu insan iradesinin insanı kötülüğe/suçta götüreceği olan asıl iç etkenidir. İnsanın sorumluluğu da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü insan bizzat kendi arzusuyla öyle yapmayı istemiştir. İkinci tetikleyici olarak ise şeytanı ve dostlarını gösterebiliriz. O insanın damarlarında dolaşabilmekte ve ona her daim kötülüğü fısıldamaktadır. İnsan ihlâslı bir mü'min olmaz, şeytanı düşman olarak görmez, ona karşı korunma tedbirleri almaz ve kendini onun etkisine açarsa; potansiyel haldeki "ğıl" şeytan ve dostları tarafından harekete geçirilmekte ve kötülükler ortaya çıkmaktadır.

¹⁰³ Mevdudi, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, İnsan Yay. İstanbul 2005, II/37.

“Ğıll” adı verilen bu kötülük yapma dürtüsünden tamamen kurtulmak mümkün müdür? Sorusunun cevabı arandığında görüyoruz ki insanın bu dünya hayatında bundan tamamen kurtulması mümkün değildir. İnsan kemâl yolunda ne kadar ilerlese ilerlesin “ğıll” bir potansiyel olarak kendisinde durmaktadır. Ancak insan nefsinin kötülüklerine karşı tezkiye ettiği ve “ğıll”i kontrol altında tuttuğu sürece onu etkisiz bir halde tutabilmektedir. Bu da ancak insanın imanı, ihlâsı, takvası, salih amelleri ve Allah’a yönelip o’ndan yardım istemesi sayesinde mümkün olmaktadır. Yine bu potansiyel olumsuz güç, olumlu bir şekilde; yani düşmana, zalime, fâsığa doğru yönlendirilmek suretiyle deşarj edilebilmektedir. Nitekim yukarıda geçtiği üzere Fahreddin Razi ve Seyyid Kutup gibi bazı müfessirlerimiz bu duruma dikkat çekmişlerdir.

“Ğıll”den kurtuluş bu dünyada değil Ahirette cennet ehli için tamamen mümkün olabilecektir. Allah’ın yardımıyla Cennete girecek mü’minlerin kalplerinden “ğıll” tamamen sökülüp alınacaktır. Çünkü Cennetin mutlak huzur ve güven yeri olması sebebiyle orada hiçbir kötü duygu ve düşünceye yer olamayacağı, aksi takdirde oranın da fitne ve fücür yerine dönüşerek cennet olmaktan çıkabileceğinden hareketle; oraya giren insanların her türlü kötü duygu ve düşüncelerden arınmaları gerekmektedir. Öyleyse bütün bu sözlük anlamlarından hareketle Kur’an’da geçen “ğıll” kelimesine bütüncül bir bakış açısı ile “insanın içinde bir başkasına karşı bulunan, her türlü kötülük yapma duygu/dürtü ve düşüncesi” manasının verilmesi daha uygun görünmektedir. Bu sayede cennete giren mü’minler, kalplerinden “ğıll” sökülüp alınmak suretiyle her türlü kötülüğün sebebi olan kin, haset, düşmanlık ve hırs gibi duygulardan uzaklaşmış olarak orada sonsuz huzur ve mutluluk içerisinde yaşayabileceklerdir. Ahirette cehennem ehli için ise “ğıll”den arınma söz konusu değildir. Çünkü onlar orada azap gördükçe kendilerinin oraya düşmesinde etkisi olan kişilere karşı kin ve hınçları sürekli kalacaktır.

Sonuç olarak insan kendisini tanıyacak, kendisinde yaratılıştan bulunan ve kişiliğinin oluşumuna etki eden güçlerinin ve dürtülerinin farkında olacak; onlardan olumsuz olanları terbiye ve tezkiye ederken olumlu olan güçlerinin daha da güçlü olması için bir bilinç geliştirecektir. Yine olumsuz iç dürtülerini harekete geçiren iç ve dış etkenleri tanıyacak ve onlarla ilgili ön tedbirler alacaktır. Ancak bu şekilde Kuran’ın

“ğıll” diye tavsif ettiği “kötülük/suç işleme” potansiyelini kontrol altında tutabilecektir.

Kaynakça

- [1] Ahteri, Mustafa b. Şemseddin, *Ahter-i Kebir*, Matbaayı Amire, İstanbul 1302.
- [2] Alûsi, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Seyyid Mahmut, *Ruhu'l-Meani*, Darü İhyâü't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, ts.
- [3] Aydın, Mehmet S. “İnsan-ı Kâmil”, DİA, İstanbul 2000.
- [4] Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, Selçuk Yay. İstanbul 1994.
- [5] Beğavi, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ud, *Meâlimü't-Tenzil*, Daru't-Taybe, Riyad 1989.
- [6] Cevheri, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah Tacü'l-Lügati ve Sıhahu'l-Arabiyyeti*, Daru'l- İlmî li'l-Melayin, Beyrut 1990.
- [7] Cürçani, Ali b. Muhammed eş-Şerif, *Kitabü't-Ta'rifat*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985.
- [8] Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1970.
- [9] Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Gerçek Hayat Dergisi, İstanbul 2001.
- [10] Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV, İstanbul, 1993.
- [11] Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Sadeleştirilenler: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusreddin Bolelli vd.), Azim Dağıtım, İstanbul 1992.
- [12] Firuzabadi, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *Kamusu'l-Muhit*, Daru'l-Hadis, Kahire 2008.
- [13] Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1977.
- [14] https://www.kriminoloji.com/Sucun_Nedenleri_Psikolojik-Timur_Demirbas. (02.04.2019).
- [15] İbn Aşur, Muhammed Tahir, *Tesiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, Daru't-Tunisiyye, Tunus 1984.
- [16] İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azım*, Daru't-Taybe, Riyad 1999.
- [17] İbn Manzur, Cemalüddin Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arabi'l-Muhit fi'l-Lüga*, Darü Lisani'l-Arap, Beyrut 1970.
- [18] İbrahim Eniys vd. *Mu'cemü'l Vastı*, Daru'l-Maarif, Kahire 1972.
- [19] İlham, Rahimov, *Suç ve Ceza Felsefesi*, ekoavryasya, Ankara 2014.
- [20] İsfehani, Ragıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Marife, Beyrut 2010.

- [21] Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilatü Ehli's-Sünne* (Tahkik: Fatıma Yusuf el-Haymi), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2004.
- [22] Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'ân* (Trc. M. Han Kayani, Y. Karaca, N. Şişman vd.), İnsan Yay. İstanbul 2005.
- [23] Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil* (Tahkik: Ahmed Ferid), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- [24] Razi, Fahreddin, *et-Tefsiru'l-Kebir ve Mefatihü'l-Gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- [25] Rollo May, *Kendini Arayan İnsan*, Trc. Ayşen Karpat, Kuraldışı, İstanbul 1997.
- [26] Sâbüni, Nureddin, *Mâturidiyye Akaidi*, (Trc. Bekir Topaloğlu), DİB. Yay. Ankara 1991
- [27] Sami, Şemseddin, *Kamusi Türkî* (Nşr: Ahmed Cevdet), Dersaadet, İstanbul 1317.
- [28] Seyyid Kutup, *Fi Zılâli'l-Kur'an*, Daru'ş-Şuruk, Kahire 2003.
- [29] Sicistani, Ebu Bekr Muhammed, *Nüzhetü'l-Kulub fi Tefsiri Garibi'l-Kur'ani'l-Aziz*, Özel Baskı, Katar 2013.
- [30] Şerif, M.M. *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay. İstanbul 1990.
- [31] Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tefsiru't-Taberi*,
- [32] *Camiu'l- Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'ân* (Tahkik; Abdullah B. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire 2001.
- [33] TDK, *Güncel Türkçe Sözlük*, sozluk.gov.tr (01.08.2019)
- [34] Turhan, Kasım, *Âmiri ve Felsefesi*, İFAV, İstanbul 1992.
- [35] Tusteri, Sehl b. Abdullah, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Daru'l-Harem lit-Türas, Kahire 2004.
- [36] Werner, Charles, *Kötülük Problemi*, Çev. Sedat Umran, Kaknüs Yay. İstanbul 2000.
- [37] Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil* (Tahkik: Adil Ahmet Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavviz), Mektebetü'l-Abikan, Riyad 1998.



Ebû Hayyân ve El-Bahru'l-Muhît Adlı Tefsîri (II)*

Halil İbrahim Kocabıyık
Dr. Uşak Üniv. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belağatı, Uşak, Türkiye
ibrahim.kocabiyik@usak.edu.tr

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 25.11.2019

Kabul Tarihi: 06.12.2019

Öz

Çalışmamız, belâgat açısından Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît adlı eserinin incelenmesidir. Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhît'i 57 yaşında yazmaya başlamış ve yaklaşık on sekiz yılda tamamlamıştır. Arap belâgatı alanında önemli bir yere sahip olan bu eser, nahiv, sarf, lugat, lehçeler ve kıraatler gibi konular açısından da çok zengindir. Ebû Hayyân, bu eserde belâgî özellikler üzerinde büyük oranda durmuştur. Konuyla ilgili olarak âlimlerin görüşlerini sunmakta bu görüşleri tartışmakta bazen bunların bir veya birkaçını tercih etmekte daha sonra da genelde kendi görüşünü sunmaktadır. Bu çalışma, el-Bahru'l-Muhît tefsir adlı eserindeki meânî ilminin haber ve inşâ cümlesi gibi konuları ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Ebû Hayyân'ın teşbih, mecaz, istiâre ve kinâye üzerinde örneklerle uygulamalı bir şekilde durmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhît, tefsir, belâgat

Abu Hayyân And His Commentary On Al-Bahru'l-Muhît (II)

Halil İbrahim Kocabıyık
Dr. Uşak University Theology Faculty Arabic Language and Rhetoric, Uşak, Turkey
ibrahim.kocabiyik@usak.edu.tr

Research Article

Arrival Date: 25.11.2019

Acceptance Date: 06.12.2019

Abstract

Our study is the analysis of Ebû Hayyân's work called as el-Bahru'l-Muhît in terms of rhetoric. This work, which has an important place in the field of Arabic rhetoric, is very rich in terms of syntax, grammar, linguistics, dialects and recitation. Ebû Hayyân substantially focused on rhetorical features in this work. He presented the views of scholars about this topic and discusses these views and sometimes prefers one or some of them and then generally he presented his own views. Purpose of this study is to analyze the hermeneutic book of al-Bahru'l-Muhît in terms of rhetoric. In this work we tried to indicate that Abu Hayyân described the declaration, as presentation of dictionary meaning and making it understandable, and that focused practically on the parts of declaration such as simile, metaphor, figure of speech and allusion with examples.

Key Words: Ebû Hayyân, al-Baru'l-Muhît, hermeneutics, rhetoric.

* Bu makale, yazar Halil İbrahim Kocabıyık'ın Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı Belâgat Açısından Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît Tefsiri adlı doktora tezinden üretilmiştir.

GİRİŞ

Ebû Hayyân, Endülüs Emevî Devleti'nin Gırnâta şehrine bağlı Mataşâraş beldesinde dünyaya gelmiştir. Çocukluk ve gençlik dönemlerini burada geçirdikten sonra çeşitli nedenlerden dolayı ülkesini terk edip Mısır'a yerleşmiştir. Buraya geldiğinde ülke Memlükler tarafından yönetiliyordu. Bu yönetim, her türlü alanda bilim adamlarını desteklemiş ve onları korumuştur. Bu sebepten dolayı ülkede pek çok âlim yetişmiştir. Ebû Hayyân da bu durumu ganimet bilmiş ve onlardan istifade ederek memleketinde yarım kalan eğitimini tamamlayarak başta el-Bahru'l-Muhît tefsiri olmak üzere pek çok eserler vermiştir. Özet olarak hatırlatmak istediğimiz bu hususlar "Ebû Hayyân ve el-Bahru'l-Muhît Adlı Tefsiri" tarafımızdan yayımlanan I. Makalede incelenmiştir. Bu çalışmada ise müellifin söz konusu olan bu eserin belâgat yönü ele alınacaktır.

A. Belâgat Açısından Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît Tefsiri

Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît tefsirinin belâgat yönünü ele almadan önce fesâhat ve belâgat konusu üzerinde kısaca duralım.

Fesâhat sözlükte, 'açık, net, ortaya çıkma, berrak ve saf olma' gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak, "anlaşılması kolay, manâsı açık ve güzel olduğu için edebiyatçı ve şairler arasında kullanımı kabul görmüş lafızlara denir."

fesâhatle ilgili olarak Kur'ânı Kerîm'den şu âyet zikredilebilir: {وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا} "Kardeşim Harun'un konuşması benden daha düzgündür." Hz. Peygamberden de bu konuyla ilgili şöyle bir rivayet vardır: (أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ بَيْنَ أَيِّ مَن فُرِيئَتْ وَنَشَأَتْ فِي بَنِي سَعْدِ) "Ben Arapların en fasihiyim. Ne varki ben Kureyşliyim ve Beni Sad kabilesinde yetiştim." Yukarıdaki âyet ve hadiste geçen fesâhat sözcüğü 'net olma, ortaya çıkma' anlamında olup lügat manasında kullanılmıştır. Sütün üzerindeki köpük alınıp saf ve halis olduğunda (فَصَحَّ اللَّبْنُ), sabahın aydınlığı ortaya çıktığında (أَفْصَحَ الصُّبْحُ), Arap olmayan kişi düzgün Arapça konuşmaya başladığında (أَفْصَحَ الْأَعْجَمِيَّ) denir.

Fesâhat önceleri belâgat, beyân ve beraat kelimeleriyle eş anlamlı olarak "güzel ve etkili söz" manasında kullanılırken, daha sonra lafız güzelliğine fesâhat, manâ güzelliğine belâgat, berâat ve beyân denilmeye başlanmıştır.

Belâgat, "بَلَّغَ" fiilinden türemiş bir mastardır. Konumuzla ilgili olan "بلوغ" bülûğ, "بلاغ" belâğ, "ابلاغ" iblâğ, "بليغ" belîğ ve "تبليغ" teblîğ aynı kökten gelmektedirler. Bütün bu kelimeler; ulaşmak,

ulaştırmak, sona ermek, yaklaşmak, kaliteli olmak ve ergenliğe girmek anlamlarına gelmektedirler.

Terim olarak: "Biri 'meleke' diğeri 'ilim' olmak üzere iki manada kullanılmıştır. Melekeden kasıt, 'Güzel sözü, söyleme ve yazma kendisiyle gerçekleşen bir melekedir.' Meşhur olan bir ifade ile, 'sözün, fasih olmakla beraber muktezay-ı hale (yerinde, yeterince ve adamına göre söz söylemeye) uygun olmasıdır."

Belâgat, sözün fasih, yer ve zamana uygun olmasıdır. Başka bir ifadeyle bir fikrin yazılı veya sözlü olarak yerinde, yeterince ve zamanında dile getirilmesidir.

B. Belâgat ilminin el-Bahru'l-Muhît'te yeri ve önemi
Ebû Hayyân'ın tefsiri belâgat ağırlıklı bir eserdir. O, müfessirlerin ihtiyaç duyduğu ilimler arasında önem sırasına göre belâgati üçüncü sırada görmüş ve bununla ilgili şu sözleri zikretmiştir:

Nahiv âlimlerinin çoğunun Kur'ân tefsirinden aciz olmaları belâgattan uzak kalmaları sebebiyledir. "Bazı kimselerin zannettiği gibi tefsir ilmi sadece nahiv ilmine bağlı değildir. Arap dili âlimlerinin çoğu fesâhat ve belâgattan habersizdir. Bu sebepten dolayı tefsir ilmi ile ilgili te'lifleri az olmuştur. Nesir ve nazımda mahir nahivci görmek zor olduğu gibi fesâhatte kabiliyetli olup nahiv ilmiyle uğraşan âlimler görmek de zordur. Nahiv ilminde imamet makamına yükselip de Arap şiirinden, bırakın ihtiva ettiği şeyleri veya belâgata ait sanatları bilmesini, bir iki beyti telaffuz edemeyen insanlar gördük. Bu gibi insanların tefsir ilmiyle meşgul olmaları nasıl mümkün olabilir."

Belâgat ilmini bir tarafa bırakıp diğer ilimlerle yetinen kimse, Kur'ân'ın ihtiva ettiği müthiş nükteleri ve gizemlerini anlamaktan ve tefsir ilminin verdiği hazdan mahrum olması demektir. Bu durumda olan kişi, satırların aktarılmasından ve asırlarca süregelen ezberlerin tekrarından başka bir şey yapmış olmaz. Fesahatin usullerini ve sanatlarını tanımada derinlere dalıp, edebi ilimler ve onların kanunlarını öğrenme hususunda da büyük bir gayret içine giren kimse, ruhî yönden Kur'ân'ın pek çok i'câz yönüne vakıf olmuş olur. Zaten fesâhat ve belâgattan maksatta budur. Yani belâgatın en yüksek derecesi i'câz mertebesi olup o da Kur'ân'ı Kerîm'dir. Tefsirciler, kelamın fesâhatını farklı anlamları sebebiyle, Kur'ân'ın i'câzı hususunda farklı anlayışlar ortaya koymuşlardır.

Ebû Hayyân, belâgata dair konularda kendinden önceki âlimlerin görüşlerine yer vererek onlardan nakillerde bulunmuş ve sanatların açıklanmasında bazen Kur'ân, bazen hadis, bazen de Arap şiirinden şahid getirerek örnekler vermeyi tercih etmiştir.

Genel olarak üslûbunda lûgat ve nahiv ilmine ait bilgileri zikrettikten sonra belâgata dair sanatları zikrettiğini kendisi şu sözleriyle izah etmektedir:

Müfret ve terkîp olarak tefsir ettiğim âyetlerin sonunda sözü, bu âyetlerde geçen beyân ve bedî' ilmine ait nakille gelen sanatları özlü bir şekilde ifade ederek bitiririm.

Müellifin kendine has diğer bir özelliği de belâgata dair görüşlerini dağınık bir şekilde satır aralarına serpiştirip bunları bazen birkaç cümle ile ifade etmiş, bazen de âyet, hadis ve şiir gibi şeylerden örnekler getirerek sözü uzatarak manayı paragraf içine yaymak olmuştur.

Ebû Hayyân, mecaz-ı mürsel, teşbih, istiâre ve kinaye gibi mecazî anlamlara oldukça önem vermesine rağmen, yeri geldiğinde mecaz ve zahîrî anlamlardan birini tercih etmekle karşı karşıya kaldığında zahîri anlamı tercih etmiştir.

İncelediğimiz el-Bahru'l-Muhî'te belâgat ve diğer pek çok ilimleri görmekteyiz. Bazen Kur'ân'ın anlaşılması için i'câza değinmektedir. Kıraat, sebebi nuzûl, nasih mensuh gibi Kur'ân ilimleri için sarfettiği gayretlerin yanı sıra tekil ve terkibi lafızların delalet ettiği belâgî ve nahvî manalarını ortaya koymaktadır. Her ilim dalında olduğu gibi belâgat alanında da âlimler birbirlerinden etkilenmişlerdir. Ebû Hayyan'ın da Zemahşerî'nin Keşşaf tefsirinde ortaya koyduğu belâgî görüşlerinden büyük bir şekilde etkilendiği görülmektedir. Abdulkâhîr el-Cürçânî'nin Delâilu'l-İcâz ve Esrâru'l-Belâga adlı eserlerindeki belâgî kavramları açıklamayı adeta kendisine görev atfetmiştir. Bu meşhur şahsiyetin sonlandığı noktadan Ebû Hayyan'ın tefsirinde belâgî söz terkipleri teşekkül ettiğinden dolayı bu eser belâgî yönden incelenmeyi hak etmektedir.

Tefsir okunduğu zaman belâgî özellikler üzerinde büyük oranda durulduğu hemen göze çarpar. Konuyla ilgili olarak âlimlerin görüşlerini sunmakta bu görüşleri tartışmakta bazen bunların bir veya bir kaçını tercih etmekte daha sonra da genelde kendi görüşünü sunmaktadır.

Ebû Hayyan, genelde yorumladığı âyetlerdeki belâgat sanatlarının ilk geçtiği yerlerde uzun uzadıya açıklamalar yapmış ve daha sonra tekrar geçtikleri yerlerde ise teknik terimlerini açıklamakla yetinmiştir. Yani varit olan sanatların bir kısmını analiz edip âyetleri bunlara göre tahlil edip açıklarken bir kısmını da tarif etmeden tahlil etmeden sadece isimlerini zikredip geçmektedir. Bu durum Kur'ân'ın i'câzının sınırlarını keşfetmeye katkı sağlamada sınırlı

kalmaktadır. Genelde edebi sanatların geçtiği ilk yerde onunla ilgili gerekli açıklamaları ve tarifleri yapar bazen de yapmaz.

Ebû Hayyân'ın sanatları tespit ederken kullandığı ifadelerin bir kısmını şu şekilde zikredilebilir: ﴿فَمَا زَالَتْ﴾ "Biz kendilerini, kuruyup biçilmiş ekine, sönmüş ateşe çevirinceye kadar bu feryatları sürüp gider." Müellif, âyetin tefsiri ile ilgili gerekli açıklamaları yaptıktan sonra teşbihin tesbitini şu lafızlarla ifade etmektedir. (هَذَا مِنَ التَّشْبِيهِ الْبَلِيغِ) "Bu, teşbîh-i belîğdir." Burada iki benzetme vardır. Birincisi, Rasulullah (S.A.V.)'ı yalanlayan ve kendilerine zulmeden kimseler yani (الهاكُون) "helak olanlar", (حَصِيدًا) "kurumuş ve biçilmiş ekine"e benzetilirken ikincisinde ise yine bu durum da olan kimseler, (النَّارِ الْخَامِدَةِ) "sönmüş ateş"e benzetilmektedirler. Bu iki benzetmede teşbih edatı ve vech-i şebeh zikredilmediğinden dolayı belîğ teşbih vardır.

İki haber cümlesi şu âyetlerde bir birlerine atf edilmiştir. ﴿مَثَلُكُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ صُمْ بِكُمْ عُمِّي فَهَمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ "Onların (münafıkların) durumu, (karanlık gecede) bir ateş yakan kimse misalidir. O ateş yanıp da etrafının aydınlattığı anda Allah, hemen onların aydınlığını giderir ve onları karanlıklar içinde bırakır; (artık hiçbir şeyi) göremezler. Onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple onlar geri dönemezler." Ebû Hayyân, münafıkların karanlıklar içerisinde kalmaları gibi dehşetli durumları duyularını köreltiğinden hakkı göremezler, duyamazlar ve söyleyemezler. Bundan dolayı zayi ettikleri hidayete dönemezler. Müellif, burada iki haberi cümlelerin bir birine atf yapıldığını (جُمْلَةٌ خَبَرِيَّةٌ مَعْطُوفَةٌ عَلَى جُمْلَةٍ خَبَرِيَّةٍ) "Haberî cümle, haberî cümleyle atfedilmiştir." şeklindeki bir ifadeyle yapmıştır.

Müellif âyetleri tefsir ederken bazen "icâz" olduğundan da bahseder. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ "Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yeyin." Ebû Hayyân, (وَهَذَا مِنَ الْإِيْجَازِ) (البَلِيغِ) "Bu âyet icâz-ı belîğdendir." yani evlenmek, yemek, içmek gibi helal olan bütün şeyler "temiz" lafzıyla özlü bir şekilde ifade edilmiştir, demektedir.

Haber cümlesi nehiy manası içerebilir. ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ "Vaktiyle biz, İsrailoğullarından yalnızca Allah'a kulluk edeceksiniz diye söz almıştık." Ebû Hayyân, bu âyette Allah'tan başkasına ibadet etmeyeceksiniz ifadesi, (لَا تَعْبُدُوا) "İbadet etmeyiniz." manasındadır. Ona göre (صَيغَةُ صَيغَةُ الْخَبَرِ وَمَعْنَاهُ النَّهْيُ) "Bu cümlelerin sîgası, haber sîgasında olup manası ise

nehiydir.” bu tür bir ifade açıkça yapılan bir nehiyden daha belîğdir. görüştür.

Belâgat ilmi meânî, beyan ve bedi olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Kısaca bunlar üzerinde durulacaktır.

C. el-Bahru'l-Muhî'te Meânî İlmi Uygulamaları Meânî, belâgat ilminin üç ana bölümünden birisidir. Bu terim, (المعنى) ma'nâ kelimesinin çoğulu olup sözün muktezâ-yı hâle uygun olarak söylenebilecek ifade biçimlerini ele alan bir ilim dalının adıdır.

Bu ilim, öncelikle lafızların diziliş zarifliği, terkiplerin sadeliği, kelimelerin anlam genişliği gibi cihetlerden Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzını hedeflerken, bir taraftan da diğer metinleri, cümle şekillerini, sözün halin gereğine uygun olması ve nasıl konuşulması gerektiği gibi kaideleri amaç edinir.

Meânî, belâgatın cümle ile ilgili konularını ele alır. Cümle hüküm bildirip bildirmeme bakımından haberî ve inşâî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bunu örnekler vererek inceleyelim.

1. Haberî Cümle

Haberin sözlükte iki temel anlamı vardır. Birisi “ilim” manasında olup bir şeyi bilmeye denir. Örneğin: ﴿وَلَا يُبَيِّنُكَ مِثْلَ خَبِيرٍ﴾ (Bu gerçeği) sana, her şeyden haberi olan (Allah) gibi hiç kimse haber veremez.” Âyette, habîr kelimesinden kasıt Allah olup, her şeyi bilen demektir. Diğerisi ise “yumuşaklık, gevşeklik ve bolluk” anlamlarına gelir. Yumuşak topraklı arâzî, “habrâu” şeklinde ifade edilirken; arâziyi imar ederek yumuşak hale getiren çiftçiye de “habîr” denmiştir.

Belâgat kitaplarında çeşitli haber tarifleri yapılmıştır. Bunlardan birkaç tanesini zikrederim:

Haber, söyleyen kimseye “doğrudur” ya da “yalancıdır”, denilmesi mümkün olan sözdür. Haber, hüküm bildiren cümle demektir.

Haberin tanımında geçen sözün doğru ya da yalan olmasından kasıt, eğer söz vakiyaya uygunsa doğru, uygun değilse yalan olur. Örneğin (المال نعمة) “Mal nimettir.”, (السفر مفيد) “Sefer faydalıdır.” Bu cümlelerin her biri bir vakiyadır. Bunlar gerçeğe uygun oldukları takdirde söz doğru olmakta; gerçeğe uygun olmadıklarında ise söz yalan olmaktadır. Şu âyeti örnek olarak verebiliriz: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُتَأَفِّفُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾

“Münafıklar sana geldiklerinde; şahitlik ederiz ki, sen Allah'ın Peygamberisin, derler.” Münafıkların Hz. Peygamber (S.A.V.)'e hitaben “Sen Allah'ın peygamberisin” demeleriyle, elebaşlarıyla beraber kaldıklarında Hz. Peygamber aleyhinde olmalarından dolayı Allah (cc), sözleri kalplerinde bulunan

inançlarıyla uyuşmayan münafıkları, “yalancı” olmakla haber vermiştir.

Haberin hakiki manası muhatabı bilgilendirmek olmakla birlikte, bunun dışında belâgî manalar da ihtiva edebilir.

Örneğin, boşanmış kadınların üç ay hali beklemelerini isteyen haberî cümle emir manasına geldiğini Ebû Hayyân diğer âlimlerin de görüşlerine yer vererek şöyle izah eder. ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾

“Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.” Bu cümlede geçen (يَتَرَبَّصْنَ) muzari fiili, haberî cümle olarak gelmiş olup, mana bakımından emir ifade etmektedir. Başta Kûfe âlimleri olmak üzere bazılarının göre ise hem mana hem de gizli “lâm” ile lafzen (يَتَرَبَّصْنَ) “Beklesinler” şeklinde emir anlamındadır. ez-Zemahşerî'ye göre bir şeyin haber sîgasıyla emredilmesi emredilen şey hususunda uyarıda bulunulduğunu ve bunun hemen yapılmasının gereğini vurgular. Bu âyette kadınlar sanki bekleme emrine uymuşlar da Allah onların beklemekte oldukları durumlarından haber veriyormuş gibi bir anlam ifade etmektedir. Ayrıca âyetin isim cümlesi olarak gelmesi de yapılan vurguyu ziyadeleştirmektedir.

2. İnşâ Cümlesi ve Kısımları

Meânî ilminin temel konularından birini teşkil eden inşâ kelimesinin sülâsisi (نشأ) “n-ş-e”nin, temel anlamı; doğmak, yetişmek, serpmek manalarına gelirken, (إنشاء) babından (إنشاء) “enşee” kelimesinin mastarı olan (إنشاء) “inşâ” ise, (أنشأه الله) cümlesinde Allah (cc)'ın yaratması, (أنشأه فلان) cümlesinde ise bir kimsenin bir şeyi yapmaya başlaması veya bir şeyi inşa etmesi gibi anlamlara gelir.

Ebû Hayyân: “Sıdka ve kizbe ihtimali olmayan söze inşâ dendiği gibi; bir şeyi vasıtasız olarak icat etmeye ve yaratmaya da denir.” şeklinde tarif ettikten sonra, bir şeyi yapmaya başlayan her kimse aynı zamanda onu icat etmiş olur. Yeni yetişip gelişen bir gence (نشأ) “nâşî” denir.” şeklinde inşâ konusunda açıklamalar yapmıştır.

İnşâî cümleler, ihtiva ettiği bir mana yönüyle tarif edilmesi nisbeten problemlili olan ancak asıl özelliğini üslûpta gösteren emir, nehiy, istifhâm, temenni gibi yapılara verilen genel bir isim olarak ifade edilir.

İnşâ, talebî ve gayr-i talebî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Gayr-i talebi inşâ, bir isteğe delalet etmeyen şeydir. Övme, yerme, teaccub gibi siygaları vardır. Belâgat âlimlerinin çoğu bu konuları, nahiv konularından saymaktadır. Bu sebepten dolayı meânî

konuları içerisinde gayr-i talebîyi almadık, sadece inşâ siygalarını ele alarak Kur'ân âyetleri üzerinde Ebû Hayyânın belâgat uygulamalarını inceleyeceğiz.

a. Talebî inşâ

Talebî inşâ, kendisiyle bir istekte bulunulan sözdür. Emir, nehiy, istifhâm, temenni ve nidâ olmak üzere beş kısma ayrılır.

1. Emir (الأمر)

Sözlükte, hal, durum, iş, olay, konum anlamlarına gelmektedir. Emirin üstünlük yoluyla bir işin yapılmasını talep etmek anlamı vardır. Emir, nehyin zıttı olarak bir işin yapılmasını istemek demektir. Emir, bir şeyle emir olunan kimsenin emrin gereğini yerine getirmediğinde âsî olarak nitelenmesi, manasına da gelir.

Ebû Hayyân'a göre emir, daha yüksek konumda olan bir kimsenin kendisinden daha düşük olandan bir işin yapılmasını istemesidir.

el-Bahrü'l-Muhît tefsirinde, emrin asıl manasında kullanımına dair açıklamalara pek çok yerde rastlanmaktadır. Emir sıygaları; emir fiil, emir lâmu ile meczum muzârî fiil, emir anlamlı isim fiil ve emir yerine geçen mastar olmak üzere dört şekilde gelmektedir.

Emir fiiller, genellikle emr-i hazır sıygasında gelmektedir. Bu sıygada gelen fiillerin bir kısmı vücup bildirir. Örneğin, ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ "Yüzlerinizi yıkayın?" âyette zikredilen "فَاغْسِلُوا" emir kipi hakiki manada kullanılarak vücup ifade etmektedir. Ebû Hayyân: "Bu âyetteki emir sıygası, abdestsiz olduğu halde namaz kılacak kimsenin abdest almasının vücupiyetini, abdestli olduğu halde abdest almasının ise nedbinini ifade eder." şeklinde yorumlamaktadır.

Emr-i hâzır, aslında emir lâmu ile birlikte gelir. Yani "اغسِلُوا" kelimesi "اغسِلُوا" şeklinde idi. Daha sonra aşamalı olarak bu duruma dönüşmüştür.

Emir lâmu ile meczum muzârî fiilin gâib sıygasında kullanımı olup bununla ilgili Ebû Hayyân'ın açıklamalarına çok yerde rastlanmaktadır. Mesela, ﴿فَمَنْ قَلِيصُمُهُ﴾ "Öyleyse sizden Ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun." Ramazan ayında oruç tutmanın vücupiyeti mükellef ve mukim olmaktadır. Bunun delili ise âyette "قَلِيصُمُهُ" "Onu tutsun." emrinin vücup için konulmasıdır. Çünkü oruç tutma emrinin gereği mukim ve mükellef olmaktadır. Bu da emr-i gâibin vücup manasında olmasını gerektirir.

Ebû Hayyân, yeri geldikçe isim fiillerin emir anlamında kullanılmasına dair gerekli açıklamalarda bulunmuştur. Bu tarzdaki fiiller şu örneklerde görüldüğü gibi zaman zaman emir fiil manasında

kullanılmaktadırlar. ﴿قُلْ هَلْ هُمْ شُهَدَاءُكُمْ﴾ "De ki: Şahitlerinizi getirin!" Âyetteki (هَلْ) "helümme" kelimesi bazen (أَحْضُرُوا) "Hazır ediniz." müteaddi anlamında emir manalı isim fiil olur. O zaman âyet "Ey Muhammed onlara de ki: Bâhira, sâbe vb. şeyleri, Allah'ın haram kıldığına dair iddialarınızın doğruluğuna şahitlik edecek kim varsa şahitlik için onları hazır ediniz." manasına gelir. Bazen de (هَلْ) "gelin" anlamına gelir. Nitekim ﴿هَلُمَّ إِلَيْنَا﴾ "Bize gelin?" cümlesi buna örnek teşkil eder ve ﴿تَعَالَوْا إِلَيْنَا﴾ "Bize geliniz." anlamında lâzîmî bir fiil olur. (هَلْ) 'nin lâzîmî manaya gelişine örnek olarak Abdullah b. Ubey, İbn Kuşyr gibi bazı münafıkların, Hendek savaşı'ndan kaçıp Medine'ye dönen münafık arkadaşlarına yaptıkları şu çağırışı da örnek olarak verebiliriz, onlara: "Muhammed ve arkadaşları kolay yutulabilir bir lokma olduklarından kesinlikle Ebû Süfyan ve adamları onları yutacaklardır. Onları terk edip (هَلُمَّ إِلَيْنَا) bize geliniz." şeklinde bir davette bulunmuşlardır.

Bazı durumlarda mastarlar emir manasında gelebilir. Örnek: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ "Anaya babaya ihsanda bulunun." Ebû Hayyân, âyetteki "احسانًا" kelimesi "افعال" vezninde mastar olup emir manasında vücup ifade etmektedir. Yani ﴿أَحْسِنُوا بِالْوَالِدَيْنِ﴾ "Anaya babaya iyilik yapın." takdirindedir. Anaya babaya iyilikte bulunmayı tekîd etmek için bu şekilde gelmiştir.

Emir sıygaları, bazen hakiki anlamının dışına çıkıp mecaz anlamlar ifade edebilir. Bu durum dış karinelere anlaşılar. Karînelerin delâletine göre "tehdit, ibâha, duâ, ta'ciz, ihtikâr" gibi manalara gelir. Bunların başlıca hangi anlamlara geldiğini Ebû Hayyân'ın yorum ve açıklamaları ışığında örnek âyetlerle tespit etmeye çalışalım.

Emir sıygaları asıl manasından çıkıp tehdit ve va'id manasında emir kipiyle ifade edilebilirler. ﴿اغْمُوا مَا﴾ "Dilediğinizi yapın." Ebû Hayyân, bu âyette kâfir ve mühlidler için şiddetli bir tehdit söz konusudur. Allah (cc), "Dilediğiniz şekilde yapın" buyururken, onların diledikleri şeyleri istedikleri şekilde yapmalarında serbest bırakmamıştır. Bu sebepten dolayı emir asıl manasından çıkmış olmaktadır. Tehdidin emir kipiyle yapılmasının sebebi ise daha etkili olması, tekîd ve mübalağa ihtiva etmesinden dolayıdır.

2. İstifhâm (Soru) (الاستفهام)

İstifhâm kelimesinin aslı olan (فهم) "f-h-m" nin temel anlamı, kalp ile bilmek, anlamak, algılamak anlamlarına gelirken, (استفعال) "istif'al" babından olan (استفهم) "istefheme" ise başkasından bir şeyi kendisine anlatmasını istemektir .

Terim anlamı ise daha önceden bilmediği bir şey hakkında bilgi edinmeyi talep etmektir.

Râğıb el-İsfahânî (ö. 502/1109), “Birinden bilgi, mal vb. şeyler vermesini ya da bunlara ulaştırarak yolu göstermesini istemektir.” şeklinde tarif eder.

Bilgi istemek ve sormak gibi hususlar soru edatlarının biriyle gerçekleşmektedir. Bunlar tasdik ya da tasavvur amaçlı olmaktadır. Tasdik ve tasavvur kelimelerini kısaca açıklayalım:

Tasavvur; müfredi anlamak için sorulan sorudur. Müfred ile “isnadı” içeren cümlelerin tamamı değil, sadece müsnedün ileyh, müsned, mef’ûl, hâl veya zarf gibi öğelerden biri öğrenilmek istenmektedir. Bunlar da, isnad halinde olmadıkları zaman; tek başlarına bulduklarında müfred adını alırlar.

Tasdik, hükmün durumunu öğrenmektir. Yani müsned ile müsned ileyh arasındaki ilişkinin hükmü bilinmemekte bu hüküm öğrenilmek istenmektedir. Kendisine bu tarzda soru yöneltilen muhatap, müsbet (olumlu) cevap verecekse “نَعَمْ: evet”, menfi (olumsuz) cevap verecekse “لا: hayır” şeklinde cevap verir.

İstifhâm edatları isim ve harf olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bunların sayısı onbir tane olup iki tanesi harftir.

Harf olanlar (أ) “hemze” ve (هَلْ) “hel” edatlarıdır.

(أ) “hemze”: Hemze, hem tasdik hem de tasavvur amaçlı kullanılan soru edatıdır.

Hemze, istifhâm edatlarının en asılı olması sebebiyle atıf harfleriyle birlikte geldiğinde başta bulunmaktadır. Bunu birkaç örnekle açıklayalım:

Hz. Peygambere indirilene inan kimse, kalbi körelmiş iman davetini kabul etmeyen Ebû Cehil gibi olur mu? Şeklinde sorulan cümlelerin başında gelen soru hemzesi burada örnek olarak verilebilir. ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ “Rabbinden sana indirilenin hak olduğunu bilen kim” Ebû Hayyân’a göre âyette geçen (الْفَاءُ) “fâ”, atıf edatıdır. Hemzenin başta bulunması sebebiyle bu edattan önce gelmiştir. Takdiri: (فَأَمَّنُ يَعْلَمُ) şeklindedir.

(هَلْ) “hel”, sadece tasdik amaçlı kullanılır. Örneğin, (هَلْ فَنون البلاغة أحببت) “Belâgat sanatlarını sevdi mi?” şeklinde soru soran kimseye verilecek cevap da “نَعَمْ” veya “لا” sözleriyle olacaktır.

İstifhâm edatlarının isim olanları da vardır. Bunlar tasavvur amaçlı gelirler. Aşağıda örnekleriyle beraber inceleyeceğimiz soru edatlarından “أَيُّ” mu’rab olup diğerleri mebnîdir. Bunlar birer örnekle ifade etmek mümkündür:

(مَا) “mâ”: Akılsız varlıklar için istifhâm edatı olmaktadır. Örneğin, (مَا الْحَسَدُ؟) “Haset nedir? Burada “hased” kelimesinin hakikati sorulmaktadır.

(مَنْ) “men”: Akıllı varlıklar için soru edatı olarak gelebilir. ﴿لَوْ مَنْ يَعْفُورُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ “Günahları Allah’tan başka kim aff eder?” Burada “مَنْ” istifhâm edatıyla, günahları bağışlayanın sadece Allah olduğu ifade edilmektedir. Bu cümlede (مَنْ يَعْفُورُ الذُّنُوبَ) şeklinde gelen (مَنْ) sorusunun cevabı (اللَّهُ يَعْفُورُ الذُّنُوبَ) “Allah günahları affedendir.” şeklinde olmaktadır.

(مَتَى) “metâ” soru edatıyla, vaktin öğrenilmesi istenmektedir. Şiirden ‘Amr b. Kulsûm (ö. 600 [?])’un Muallakasından söz konusu olan bu edat için şöyle bir örnek verilebilir:

(تَهَدَّدْنَا وَ أَوْعَدْنَا رُوَيْدًا مَتَى كُنَّا لِأَمِّكَ مَقْتُولِينَ)

“Bizi tehdit edip gözdağı verirken biraz yavaş ol bakalım, biz ne zaman senin annenin uşağı olduk?”

Ebû Hayyân (أَيَّانَ) “eyyâne” kelimesi, genelde gelecek olan bir vakti ve zamanı sormak için kullanılır. ﴿سَلِّطْنَاكَ﴾ “Sana kıyametin, ne zaman gelip çatacağını soruyorlar.” Bu edatın, zamanla ilgili olan (مَتَى) “metâ” soru edatından farkı, kendisinden sonra ya muzari bir fiil ya da bir isim gelmesidir.

Ebû Hayyân (أَيْنَ) “eyne” soru edatıyla, bir şeyin yeri öğrenilmek istenilebilir. ﴿يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُجُ﴾ “O gün insan, ‘Kaçacak yer neresi!’ diyecektir.” Bu cümlede (أَيْنَ) sorusuyla kaçışın nereye olduğu sorulmaktadır.

(كَمْ) “kem” istifhâm edatıyla, bir şeyin adedi öğrenilmek istenir. Örneğin: ﴿قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ﴾ “İçlerinden biri: ‘Ne kadar kaldınız?’ dedi.” Bu cümlede (كَمْ) istifhâm edatı, (كَمْ يَوْمًا أَقَمْتُمْ نَائِمِينَ) “Uyuduğunuz halde kaç gün kaldınız?” takdirinde olup Ashâb-ı kehf, mağarada uyutulup uyandırıldıklarında burada kaç gün kaldıklarını birbirlerine sordular.

Ebû Hayyân (كَيْفَ) “keyfe” edatıyla, bir şeyin durumu hakkında bilgi edinilmek istendiğini ifade eder. ﴿وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا﴾ “Kemiklere bak, onları nasıl düzenliyoruz.” Bu âyette (كَيْفَ) istifhâm edatı şu terkipte olduğu gibi, ﴿فَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا﴾ “Kemiklerin durumuna bak, onları nasıl düzenliyoruz.” durum anlamında olup kemiklerin durumu hakkında bilgi verilmek istenmektedir.

(أَيُّ) “eyyu”, ortak yönleri bulunan iki şeyden birisini diğerinden ayırmak için kullanılır. Örneğin: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾ “De ki; hangi şey şahadetçe en büyüktür?” Bu âyette, (أَيُّ) soru edatıyla, şâhid olma yönünden kimin şahadetinin büyük olduğu sorusu yöneltilmektedir. Eğer bu soruya bir cevap verilmek istenirse bunun takdiri şöyledir: ﴿قُلْ اللَّهُ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾ “De ki; şahid olmak bakımından daha büyük olan Allah’tır.” ifadesi olur.

İstifhâm edatları, bu asli manalarının dışında pek çok farklı gayeler için de kullanılabilir. Bu bir örnekle açıklanabilir:

Ebû Hayyân, şu âyette ki soru edatı kınama manası ihtiva etmektedir. ﴿أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ "İnanmanızdan sonra kâfir mi oldunuz?" Bu âyette geçen kimseler, dinlerinden irtidat eden Müslümanlar, daha önce Hz. Muhammed'e îman edip peygamber olarak geldikten sonra onu inkâr eden kitap ehli veya bütün kâfirler kastedilmiş olabilir. Allah (cc), imanı gerektiren bütün delilleri göstermesine rağmen iman etmeyen kimseleri kınamaktadır.

3. Nidâ (النداء)

Lügatta bağırarak, çağırarak, ses, seslenmek gibi anlamlara gelmektedir. Belâgat terimi olarak ise, اَدْعُو (çağırıyorum) fiili yerine geçen bir harf ile muhatabın seslenen kimseye yönelmesini talep etme şeklinde tarif edilmiştir. Ebû Hayyân, "Sesin yükseltilmesine nidâ denir." şeklinde tarif etmiştir.

Nidâ, temelde nidâ edatı ve münâdâdan oluşmaktadır. Örneğin, ﴿يَا رَسُولَ اللَّهِ﴾ şeklindeki bir ifadede "يا" nidâ harfi, "يا رَسُولَ اللَّهِ" ise münâdâ adıyla isimlendirilmektedir. Nidâ edatları yedi tanedir: Bunlardan وا, هيا, وا, ا, ا, ا, ا yakına seslenmek içindir. Ebû Hayyân'a göre, Arap dilinde kullanılan nidâ edatlarından sadece "أ" hemze ve "يا" yâ harfleri kur'ân'da kullanılmaktadır. Aslında sadece "يا" yâ harfi kullanılmaktadır. "أ" hemze az kullanılmakta hatta ihtilafıdır.

Ebû Hayyân, âlimlerin çoğu Kur'ân'da sadece "يا" yâ nidâ edatı kullanılmakta görüşündedir. Yalnız Ferrâ (ö. 207/822) gibi bazı âlimler kıraat farklılıklarından hareketle "أ" hemze nidâ edatının da kullanıldığını iddia etmekte ve şu âyeti örnek vermektedirler:

﴿أَمْ مَنْ هُوَ قَانَتْ أَنْاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَابِمًا يَحْذَرُ الْأَجْرَةَ وَ يَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ﴾ "Yoksa geceleynin secde ederek ve kıyamda durarak ibadet eden, ahiretten çekinen ve Rabbinin rahmedini dileyen kimse (o inkârcı gibi) midir?" Âyetinde geçen "أَمْ" tahfifli ve şeddeli okunabilir. Ferrâ'ya göre tahfifli okunduğunda "أ" hemzenin nidâ için olduğu ve ﴿يَا مَنْ هُوَ قَانَتْ أَنْاءَ اللَّيْلِ﴾ "Ey geceleynin secde ederek ibadet eden" anlamı kastedilmiştir. Taberî (ö. 310/922) de tahfifli kıraatın iki şekilde yorumlanabileceğini ve bunun birinci manasının dua, ikincisi manasının ise nidâ anlamında olduğunu ifade etmektedir. Ebû Hayyân, "أَمْ" kelimesindeki hemzenin nidâ için olduğunu bu konuda Ferrâ ile Taberî'nin görüşüne katıldığını ifade etmektedir.

Ebû Hayyân'a göre, yukarıdaki örnekte nidâ için gelen hemze hariç, Kur'ân'da sadece ﴿يا﴾ "yâ" nidâ edatı

kullanılmıştır. Çoğunlukla da "يا" edatı ile birlikte gelmektedir. Bu iki edatın birlikte kullanılmasının sebebi ise nidâyı pekiştirmek ve vurgulamaktır. Konuyla ilgili birkaç örnek verilebilir:

İbn Abbas (ö. 68/687), Ebû Bekir b. Mücâhid (ö. 24/645) ve Alkame (ö. 62/682), ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ "Ey iman edenler" tarzında yapılan hitaplarda Yüce Allah'ın müminlere teveccüh ettiğini yani onlara değer verdiğini ifade etmek için nidâ edatı ile seslenmiştir, şeklinde görüş bildirmişlerdir. Bununla ilgili başka bir örnek: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ "Ey iman edenler! 'Râinâ' demeyin." Ebû Hayyân'a göre, Yahudilerin Rasulullah (S.A.V.)'a hitap ederken "Râinâ" kelimesini kullanmalarındaki kasıt sövmek ve hakaret etmektir. Yüce Allah'ın mümin kullarına yaptığı hitapta, Peygamber (S.A.V.)'e seslendikleri vakit onun şanına noksanlık getirecek veya alay etmek maksadı taşıyan sözlerden kaçınmalarını ve düşmanlarının bir kelimeyi kullanırken kötü niyetlerine alet etmelerinin önüne geçmeyi tavsiye ediyor.

4. Temennî (التَّمَنِّي)

Temennî, gerçekleşmesi mümkün olmayan veya gerçekleşmesi umulan bir şeyi elde etmeyi talep etmektir.

Râğıb el-İsfahânî'ye göre temenni; bir şeyi, zanni ve tahmini düşünceyle bir temel üzerine bina ederek zihnen düşünmek veya tasavvur etmektir.

Ebû Hayyân temenniye, ﴿مَنْعًا﴾ "menâ" fiilinin (تَفَعُّلًا) "tefa'ul" babından mastar olup, bir şeyi arzulamak manasına gelmektedir." şeklinde tarif etmiştir. O'na göre temenni edatı ﴿لَيْتَ﴾ "leyte" kelimesidir. Ancak bu kelimeyle birlikte ﴿هَلْ﴾ (هل), ﴿عَسَى﴾ (عسى), ve ﴿أَلَا﴾ (ألا) edatları da cümledeki yerine göre temenni anlamlarına gelebilir. Konuyla ilgili bir örnek verilebilir:

Ebû Hayyân, ﴿لَيْتَ﴾ "leyte"yi keşke anlamında temenni edatlarının aslı olarak isimlendirmektedir. ﴿يَا لَيْتَ قَوْمِي﴾ "Keşke kavmim beni bilseydi." Antakya bölgesinde salih bir zat yaşamış ve bu zata kavmi her türlü işkenceyi yapmıştır. Bu kimse ölüp kendisine cennet ikram edildikten sonra "Cennete gir." denildiği zaman o salih zat kavminin küfründen dönmesini, iman ve itaate girmesini ve Allah (cc)'ın ikram ettiği nimetleri kavminin bilmesini temenni etmektedir.

5. Nehiy (النهي)

Nehiy lâ'sı, maddî veya manevî herhangi bir şeyin engellenmesini talep etmektir. Bu, nehiy ﴿لَا﴾ "lâ"sını muzârî fiilin başına getirilmekle olmaktadır. Sıbeveyh; ﴿لَا تَضْرِبْ﴾ "vurma" emri hâzırının, ﴿ضَرْبٌ﴾ "vur" emri hâzırının, "vurma" şeklindeki olumsuzuna denir." diye tarif etmiştir.

Nehiy genel olarak, haramlılık, mekruhuluk, tahkir, dua, irşad, ümitsizlik gibi anlamalara gelmektedir.

Âlimlerin çoğunluğu aksi bir karine olmadığı müddetçe, mutlak olarak nehiylerin yasaklama ve işin haramlığına delalet ettiği görüşündedir.

Nehiy edatı, genelde muzâri fiilin gâib ve muhâtab siygalarının başına gelirken, nadiren mütekellim siygasının başına da gelebilir. Ebû Hayyân bu görüşünü desteklemek için şu kelâm-ı kibarî örnek olarak getirmiştir: (إِذَا مَا خَرَجْنَا مِنْ دِمَشْقَ فَلَا نَعُدُّ...بِهَا أَبَدًا مَا دَامَ) “Şamdan çıktığımız zaman, pisboğaz deve orada olduğu müddetçe asla oraya dönmeyeceğiz.” Bu ibarede (فَلَا نَعُدُّ) “dönmeyeceğiz” terkinin başındaki nehiy (لَا) “lâ”sı muzâri mütekellim siygasının başına gelmiştir.

b. Gayr-i Talebî İnşâ

Bazı inşâ ifadeleri talep ifade etmez. Bunlara gayr-i talebi inşâ ifadeleri denir. Gayr-i talebi inşânın başlıcaları şunlardır:

a. Medih (övgü) ve zem (yerme) sözleri

b. Yemin lafızları

c. Bazı mukarebe fiilleri

d. Tereccî (umma) fiilleri

e. Alış-veriş vb. akit siygaları.

D. el-Bahru'l-Muhî'te Beyân İlmi Uygulamaları

Ebû Hayyân, “beyân” kelimesinden sözlük anlamını, ortaya çıkarmak, anlaşılır hale getirmek şeklinde ifade etmiştir. Terim olarak beyân, bir manayı açık bir şekilde ve değişik yollarla anlatmayı öğreten, belirli yöntemleri ve kuralları olan bir ilimdir. Belâgat ilmini meydana getiren üç ilim dalından birisidir.

Meânî ilminde sözün yer ve zamana uygun olması gözetilirken, beyân ilminde ise etkili bir yolla ifade edilmesine dikkat edilir. Beyân ilmi, bir kelimenin gerçek anlamıyla ilgilenmez. Ancak mecaz anlamını kavramak için onu da bilmek gerekir. Bundan dolayı hakikat olarak da ifade edilen gerçek anlam beyân konuları içerisinde geçmektedir. İfade edilen bir sözde eğer kelime gerçek anlamda kullanılırsa bu hakikattir. Şayet gerçek anlamı dışında kullanılmışsa mecaz, teşbih ya da istiâre olur.

Beyân ilmi dört temel konuyu ihtiva eder. Bunlar da şöyledir:

1. Teşbih, 2. Mecaz, 3. İstiâre ve 4. Kinâyeye

Şimdi sırasıyla bu üslupları tanımak yerinde olacaktır.

1. Teşbih (التشبيه)

Teşbih, sülâsî kökü (شَبِهَ) “şibh” ve (شَبِهَ) “şebeh” olup, (تَفْعِيلٌ) “tef’îl” babından benzetme anlamına gelen mastardır. Belâgat terimi olarak, iki şey arasında benzetme edatı kullanarak veya kullanmaksızın bir

benzerlik kurmaya denir. es-Suyûtî (ö. 911/1505)’ye göre teşbih, sözü güçlendirmek için aralarında ortak nitelik ve benzerlikler bulunan iki şeyi birbirine benzetmeye denir.

Ebû Hayyân, teşbih konusuna gereken önemi vermekte ve onu sadece tespit etmekle yetinmeyip gerekli inceliklerini de ortaya koymaktadır. Müşebbeh, müşebbehün bih, benzetme edatı ve benzeme yönüyle alakalı bilgileri uygulamalı bir şekilde vermektedir.

Teşbihin dört ögesi vardır.

a. Müşebbeh (المُشَبَّه): (Benzeyen).

b. Müşebbehün bih (المُشَبَّهُ بِهِ): (Kendisine benzetilen).

c. Vech-i şebeh (وَجْهَ الشَّبَه): (Benzetme yönü).

d. Edatü't-Teşbih (اداة التشبيه): (Benzetme edatı).

Ebû Hayyân, (مِثْلٌ) “benzetme” ve (كَبِهَ) “benzetme” gibi anlamlara gelen bu lafızlardan teşbih edatı olarak bahsetmektedir.

(ك) Kâf harfi, teşbihin temel edatı olup genelde müşebbeh bihin başına gelir. Allah kudretini ve kulları üzerindeki zahîrî ve batınî nimetlerini bir teşbih sanatıyla anlatmıştır. ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾ “Denizde dağlar gibi akıp gidenler (gemiler) de O’nun (varlığının) delillerindendir.” Ebû Hayyân’a göre, denizler üzerinde yüzüp giden gemiler ve gemiler üzerine yapılmış tesisler büyüklük yönüyle dağlara benzetilerek teşbihin etkisi artırılmıştır. Yani bu benzetmenin gayesi suda giden gemilerin ve gemilerin üzerine yapılmış tesislerin büyüleyici büyüklüğünü ifade etmek içindir.

كَانَ: Kâf ve inne’nin birleşmesinden oluşmuştur ve müşebbehin başında bulunur. Şu âyeti örnek olarak verilebilir: ﴿جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكَ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ﴾ “Melike gelince: Senin tahtın da böyle mi? dendi. O, şöyle cevap verdi: Tıpkı o!” Ebû Hayyân’a göre, (أَهَكَذَا عَرْشُكَ) “Tahtın böyle mi?” terkihi, (أَمِثْلُ هَذَا عَرْشُكَ) “Tahtın bu gibi midir?” manasındadır. Teşbih edatı (كَانَ), benzeme yönü yani vech-i şebeh de “nicelik ve nitelik” olup müşebbeh ve müşebbehün bihin birbirinin ortak olduğu noktadır.

مِثْلٌ: Ebû Hayyân’a göre الْمِثْلُ kelimesi, “benzetme” anlamında gelir ve diğer teşbih edatlarından birisiyle de bir arada bulunursa beraberindeki bu teşbih edatları “zaid” olur ve tekid anlamına gelirler. Cennet kadınlarının güzelliklerini vasıflandıran şu âyet örnek olarak verilebilir. ﴿وَوُجُوهٌ عِينٌ * كَأَمْثَالِ الْوُجُوهِ الْمُنِيرِ﴾ “Saklı inciler gibi, iri gözlü huriler...” Ebû Abdillâh (ö. 209/824), Allah (cc), onları beyazlık hususunda inciye benzetti ve onu saklanmış sıfatı ile niteledi, der. Çünkü saklanmış incinin güzelliği değiştirilemez. Ümmü Seleme (ö. 14/635), Rasulullah (S.A.V.)’a bu âyetin

tefsirini sorduğunda Rasulullah (S.A.V.) şöyle cevap verdi: (قَالَ الرَّسُولُ (ص): صَفَاؤُهُنَّ كَصَفَاءِ الذَّرِّ الَّذِي لَا تَمَسُّهُ الْأَيْدِي) “O kadınların saflığı, sedefleri içinde bulunan ve el değmemiş olan incilerin saflığı gibidir.” Ebû Hayyân’a göre, bu âyet ve hadiste geçen hûriler, saflık ve berraklıkta el değmemiş incilere benzetilmiştir. Benzetme edatı (أَمْثَال) olup (ك) edatı zaid olarak gelmiş ve tekid anlamındadır.

2. İstiâre (الإستعارة)

İstiâre, (استفعال) “istif’âl” babından olup bir şeyi eğreti, emanet ve ödünç olarak istemek manalarına gelir. Terim olarak mecaz, bir kelimenin benzerlik alâkasıyla ve aslî manasının kast edilmesine mani bir karinenin varlığı sebebiyle kendi hakikî manasının dışında kullanılmasıdır.

Abdulkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078)’ye göre, “Bir sözü istiâre yoluyla ifade etmek, açıkça net bir şekilde söylemekten ve teşbihten daha etkili ve belîğdir.”

Ebû Hayyân, istiâre sanatını içeren âyetleri incelerken diğer sanatlarda olduğu gibi türünün ilk geçtiği yerde adını zikreder ve ayrıntılı bir biçimde ele alır. Daha sonraki yerlerde sadece adını zikreder bazen de lafzın nereden müsteâr olduğunu söyler. Bu sanatı açıklamak için bazen hadis ve şiiirlerden istişhâd getirmektedir. Yaptığımız kısa bir açıklamadan sonra ayrıntılı bir şekilde örnekleriyle konuyu ele alalım.

İstiârenin beş temel unsuru olup şunlardır:

- Müsteâr minh (المستعار منه) / Müşebbehün bih: Kendisinden mana ödünç alınan.
- Müsteâr leh (المستعار له) / Müşebbeh: Kendisine mana ödünç verilen.
- Müsteâr (المستعار) / İstiâre: Ödünç lafız veya terkip.
- Câmi (الجامع) / Müşâbehet alâkası: İki mana arasındaki ilgi.

İstiâreye şu âyet örnek olarak verilebilir: (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) “Allah, inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır.” Ebû Hayyân’a göre, (الظلمات) “karanlıklar” ve (النور) “nur” kelimeleri istiâre yoluyla (الكفر) “küfür” ve (الإيمان) “iman” kelimelerinin yerine gelmiş ve bunları temsil etmektedir. Buna göre “karanlıklar” kelimesi “küfür”, “nûr” kelimesi ise “iman” kelimesi yerine müsteâr olarak kullanılmıştır. Müsteârın leh olan “küfür” ve “iman” kelimeleri düşürülmüş ve bunların yerine ise müsteârın minh olan “karanlıklar” ve “nur” kelimeleri açıkça zikredilerek istiâre-i tasrihiyye sanatı meydana gelmiştir.

3. Mecaz (المجاز)

Lügatta, bir şeyi geçmek, aşmak manalarına gelen mecaz, terim olarak bir alakadan dolayı hakikî

manasının dışında kullanılan ve aslî manasının anlaşılmasına engel bir karine-i mânia bulunan kelimedir.

Tanımda geçen alâka (العلاقة); hakikî mana ile mecazî mana arasındaki münasebettir. Bu münasebetle mana birbirine bağlanır ve zihin hakikî manadan mecazî manaya intikal eder. Bu alâka müşâbehet olursa istiâre; müşâbehetin dışında bir şey olursa mecaz-ı mürsel meydana gelir.

Karine (القرينة); sözün hakiki manasında kullanılmadığına delil olarak getirilen şeydir. Bu delil, bizzat sözü söyleyenin ifadesi içerisinde yer alırsa “lafzî karine”, sözün içerisinde yer almıyor da sözün gelişinden veya sözü söyleyenin halinden anlaşılıyorsa “hâlî karine” denir.

Ebû Hayyân, eskilerin çoğunun uyguladığı metoda göre kelimada aslolanın hakikat olduğunu ifade eder. Hakikî manasından ancak bir delil ve karine ile vazgeçilebilir.

Mecaz, mecaz-ı aklî ve mecaz-ı lügavî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır:

Mecaz-ı aklî; bir işin asıl failinden başkasına isnâd edilmesidir. Şu âyet bu konuya örnek olarak verilebilir: (فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا) “Fakat onlara uyarıcı (Muhammed) gelince, bu, onların haktan uzaklaşmalarından başka bir şeyi artırmadı.” Ebû Hayyân’a göre bu âyette, kâfirlerin nefretlerini artırma işinin gerçek fâili Hz. Muhammed (S.A.V.) değil de (نذير) “bir uyarıcı”ya isnâd edilmiştir ki bu mecazî isnâd’dır. Çünkü uyarı işini yapan bizzat “uyarı”nın kendisi değil Hz. Peygamberdir. Alâkayı sebebiyye ise nefislerinde bulunan nefretin artmasıdır.

Mecaz-ı lügavî ise bir lafzın asıl manasından alınıp başka bir manada kullanılmasıdır.

Örneğin, (فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ) “Kalplerinde hastalık vardır.” Ebû Hayyân’a göre, bu âyetteki (مَرَضٌ) “hastalık” kelimesinin kalbin zayıflığı, yetersizliği, elem çekmesi gibi... hakikî anlamının dışında gelmiştir.

4. Kinaye (الكناية)

Birinci babdan olan (كَنَا يَكْنُو) fiilinin ya da ikinci babdan (كَنَى يَكْنِي) fiilinin mastarı olup bir şeyi gizlemek ve açıkça söylemek gibi lügat anlamlarına gelen kinaye, bir sözü hem hakikî anlamda hem de hakikî anlamının dışında kullanmaktır. Mecazla kinaye arasındaki fark, mecazda sözün gerçek anlamında anlaşılmasına engel bir karine (ipucu) varken, kinayede böyle bir şeyin söz konusu değildir.

Ebû Hayyân, bazı edebî sanatlar için kullandığı “Kur’ân’ın tezyîni” ibaresini kinaye içinde kullanmaktadır. Kur’ân’da geçen kinayelerin çoğunu

zikretmekle beraber ibarenin neyin ve neden kinaye olduğunu da açıklamıştır. Konuya dair görüşlerini daha detaylı olarak aşağıdaki örnekle beraber incelenebilir:

Açık olarak veya doğrudan ifade edilmesi ayıp kabul edilen bir takım “hayâ ve edep dışı şeylerin, daha nezih bir ifade ile dile getirilmesinin en güzel yolu kinayedir. Örneğin hem Kur’ân’da hem de hadislerde (المس) “dokunma” kelimesi cinsi münasebetten kinaye olarak gelmiştir. ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ﴾ “Nikahtan sonra henüz dokunmadan boşarsanız bunda size mehir zorunluluğu yoktur.” Diğer bir âyette geçen ﴿مَرْيَمُ: رَبِّمِ! قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ﴾ dedi, bana bir erkek eli değmediği halde nasıl çocuğum olur.” Ebû Hayyân’a göre, âyetlerde geçen (تَمَسُّوهُنَّ) ve (يَمَسِّنِي) “temas” kavramları, cinsi münasebetten kinaye olarak gelmiştir. Allah (cc), böyle bir üslûp kullanarak karşılıklı hitaplarda lafızların en güzel olanını seçmek hususunda biz kullarını edebî yönden eğitmekte ve yol göstermektedir.

E. el-Bahrü’l-Muhî’t’te Bedî’ İlmi Uygulamaları

Bedî’, sözlükte eşsiz, benzersiz, yeni bir şey türetmek, icat etmek, yaratmak, daha önce örneği görülmemiş bir şekilde yapmak demektir. Ebû Hayyân, Bakara Sûre’sinde ﴿بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ “Gökleri ve yeri yoktan var eden Allah’tır.” âyetinde geçen (بَدِيع) “bedî” kelimesi, bir şeyi daha önceden herhangi bir örnek bulunmaksızın ilk olarak var etmek, yaratmak anlamında olduğunu ifade eder. Allah, gökleri ve yeri daha önce bir benzeri ve örneği görülmemiş bir şekilde yaratmıştır. Zira bir kimse daha önce örneği görülmemiş bir şeyi ortaya koyduğunda bunu ben icat ettim, benim eserim bedii olarak ortaya koyduğum şeydir, der. Hatta Hz. Peygamber ve sahabe döneminde rastlanmamış inançları sünnete muhalefet ederek ortaya koyan kimseye mübtedi (bidatçı) denir. Bu ilimde lafzın güzelleştirilmesiyle ilgili terimlere muhasenat-ı lafziye diye adlandırılmaktadır.

Ebû Hayyân, konuyla ilgili olarak tıbâk örneğini vermekte ve bunu şu âyet ile açıklamaktadır. ﴿وَأَعْلَمُ مَا تُكْتُمُونَ﴾ “Sizin açıkladığınızı ve gizlemekte olduğunuzu bilirim.” Bu âyet, açıklamakta veya gizlemekte olduğunuz şeylerin hiçbirinin Allah (cc)’a gizli kalmayacağını haber vermektedir. Meleklerin açığa vurdukları şey “Biz seni hamdinle tesbih ve takdis edip dururken, orada fesat çıkartacak, kanlar dökecek bir kimse mi yaratacaksın?” demeleridir. Açıklamayıp gizledikleri ise iblisin Allah’a muhalefet etmesi, ona itaat etmeyip büyüklenmesi gibi hususları açığa vurmayıp zihinlerinde bir düşünce olarak

bulundurmalarıdır. Burada anlam bakımından zıtlık bulunan (تَكْتُمُونَ) “açığa vurmanız” fiili ile (تَكْتُمُونَ) “gizlemeniz” fiili bir arada aynı cümlede zikredildiklerinden dolayı tıbâk sanatı meydana gelmiştir.

Mananın güzelleştirilmesiyle ilgili kavramlara da muhasenat-ı maneviye denilmektedir.

Ebû Hayyân, muhasenat-ı maneviye ile ilgili olarak eserinde pek çok konulara değinmektedir. İnsanlara şehvî duygulara meyletmelerinin güzel gösterildiğinden ve nefislerine sevdirdiğini haber veren şu âyet konuyla ilgili olarak cinas örneği verilebilir: ﴿رُزِقَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِصَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾ “Kadınlara, oğullara, kantar kantar altın ve gümüşe, nişanlı atlar ve develere, ekinlere karşı aşırı sevgi beslemek insanlara güzel gösterilmiştir.” Ebû Hayyân, (القناطر) kelimesini, (القنطُر)ın çoğulu olup ağırlık ölçen bir alet manasında, (المقنطرة) kelimesini ise (القنطاز) kelimesinin (مُقَنْطَرَةٌ أَوْ مُقَيْطَلَةٌ) vezninde gelen ism-i mefûlü olup “bir şeyin depo edilmesi, yığın yığın yapılması” manasında kullanır. Burada yazılışları ve söyleyişleri yakın manaları farklı olan (القناطر) ve (المقنطرة) isimleri arasında cinas meydana gelmiştir, der.

SONUÇ

Endülüs’ten ayrılıp Miladi 1274 yılında Mısır’a yerleşen Ebû Hayyân, XIII. Yüz yılın nahiv ve belâgat âlimlerinden biridir.

Arap dili ve belâgatına büyük önem veren Ebû Hayyân, Kur’ân tefsiri yapacak kimsenin nahiv, sarf ve belâgat konularını iyi bilmesi gerektiğini aksi takdirde müfessirin hataya düşebileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Kur’ân’ı fesâhat ve belâgati iyi bilen kimselerin daha doğru anlayabileceğini vurgulamıştır. Müellifin belâgat konuları içerisinde en fazla sözünü edip açıkladığı ilim, meânî sonra beyân daha sonra da bedî’ ilmidir. En az değindiği bölüm bedî’ ilmi olmuştur. Zaman zaman âyetlerde mevcut olan teşbih, istiâre, mecaz gibi belâgat sanatlarının çeşitlerini belirtmeksizin zikretmekle yetinmiştir.

Ebû Hayyân, meânî ilminin haber ve inşâ cümlesi gibi konuların üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur. Özellikle emir, nehiy, istifhâm, temenni ve nida edatlarının konuldukları temel anlamlar ve bazı durumlarda da bu manaların dışına çıkarak mecâzi anlamlar kazandıklarını ifade etmiştir.

Ebû Hayyân, teşbih konusuna gereken önemi vermiş ve onu sadece tespit etmekle kalmayıp gerekli inceliklerini de ortaya koyarak açıklamıştır.

Ebû Hayyân, istiâre sanatının hemen hemen her türünü eserinde zikredip lafzın nereden müstear olduğunu söylemiştir.

Ebû Hayyân'a göre, kelamda asıl olan, hakiki manadır. Kelimenin veya kelâmın hakikî manasından ancak bir delil ve karine ile vazgeçilebileceğini savunmuştur.

Ebû Hayyân, bazı edebî sanatlar için kullandığı "Kur'ân'ın tezyîni" ibaresini kinaye için de kullanmıştır. Kur'ân'da geçen kinayelerin çoğunu zikretmekle beraber ibarenin neyin ve neden kinaye olduğunu örneklerle uygulamalı bir şekilde açıklamıştır.

Bedî' ilminde lafzı ve manayı güzelleştiren sanatlara yer vererek gerekli açıklamaları yapmıştır.

Ebû Hayyân'ın tefsirinde kaideleri izah ederken şahidler getirmesi onun bariz vasıflarındandır ve bu çalışmasıyla yaptığı belâgat uygulamalarında kendisinden sonraki belâgata dair eserlerde, tez ve makalelerde kendisine müracaat edilen önemli kaynaklardan biri olmuştur, denilebilir.

Başta Ebû Hayyân'ın öğrencileri olmak üzere, kendisinden sonra gelen âlimlerin çoğu el-Bahru'l-Muhî'ten etkilenmiş ve kendi eserlerinde kaynak olarak kullanmışlardır. Bazıları nakillerde bulunmuş bazıları da ihtisâr etmiştir.

Günümüzde de Ebû Hayyân ve eserleri üzerinde pek çok akademik çalışmanın yapılması onun ve eserlerinin önemini ortaya koymaktadır.

Bu çalışmamızın belâgat, tefsir ve eser tanıtımı alanlarındaki araştırmacılara faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Siyer Mütercimi Olarak Büyük Şair Bâkî (ö. 1008/1600) (Meâlimü'l-yakîn" İsimli Eseri Çerçevesinde)¹

Ali Arslan

Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Zonguldak, Türkiye
arslanalikarabuk@gmail.com

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 06.09.2019

Kabul Tarihi: 06.12.2019

Öz

Türklerin İslâmiyete girmesinden kısa bir zaman sonra başlayan tercüme faaliyetleri, bir müddet sonra Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatını konu alan eserleri de içine alacak şekilde genişlemiştir. Osmanlı Devleti'nin en parlak devri olarak bilinen on altıncı asır, aynı zamanda bu çalışmalar açısından de önemlidir ki, bu asırda devlet adamları tarafından da tercüme faaliyetlerini destekleyen teşvikler artmıştır. Çalışmaya konu olan Meâlimü'l-yakîn fi sîreti seyidi'l-mürselîn de bu çeşit eserlere dair, güzel bir örnektir. Bâkî bu eseriyle hem nesirdeki gücünü hem de Arap Dili ve İslâmî İlimlere olan ilgisini göstermiştir. Bu asrın önemli bir özelliği ise tercüme ve şerh geleneğinin ön planda olması ve tercüme anlayışının günümüzden biraz farklı olmasıdır. Bâkî de bu anlayışa uygun olarak eserini hangi esaslara göre telif edeceğini, eserinin girişinde belirtmiş ve genel itibarıyla de bunlara riayet etmiştir. Bu çalışmada tercüme faaliyetleri hakkında kısa bilgi verilecek olup, ilgili asırda yapılmış bir tercüme eser olarak Meâlimü'l-yakîn tanıtılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bâkî, Me'âlimü'l-yakîn, Kastallânî, Tercüme, Onaltıncı Asır.

As a translator of Prophet's Biography, Baki (d. 1008/1600) (Within the framework of his work named "Maâlimu'l-yakîn")²

Ali Arslan

Dr., Zonguldak Bülent Ecevit University Faculty of Teology, Zonguldak, Turkey
arslanalikarabuk@gmail.com

Research Article

Arrival Date: 06.09.2019

Acceptance Date: 06.12.2019

Abstract

The translation activities that started shortly after the Turks entered Islam have expanded to include works about the life of the Prophet after a while. In the sixteenth century known as the most brilliant era of the Ottoman Empire, it is also important for these studies that the incentives increased by the statesmen. The subject of the study, "A Maâlimu'l-yakîn" is considered as a good example of these works. With this work, Baki showed both his power in prose and his interest in Arabic Language and Islamic Sciences. The main feature of this century is that the tradition of translation and commentary is at the forefront and the understanding of translation is a little different from today's. Bâkî also stated in the introduction of his work in accordance with this understanding, according to which principles he would copyright his work, and he complied with them in general. In this study, a brief information about the translation activities will be given and "Maâlimu'l-yakîn" will be introduced as a translation work made in the relevant century.

Key Words: Bâkî, Maâlimu'l-yakîn, Kastallânî, Translation, Sixteenth Century.

¹ Bu çalışma Bülent Ecevit Üniversitesi tarafından desteklenmiştir.

² This study was supported by Bülent Ecevit University.

1. Giriş

Hız. Peygamber'i (s.a.v.) iyi tanımak, en güzel örnek olarak onu kendine rehber edinmek ve itaat etmek gibi hususlara işaret eden âyetlerdeki mesajı hayatlarına aktarabilme amacıyla ilk devirden itibaren Müslümanlar, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) hayatının her aşamasının iyi bilinmesi gerektiğinin önemini kavramışlardır. Resûlüllah (s.a.v.) kendi aralarında hayatta iken O'nu bizzat gören ve yaptığı uygulamaları müşâhede edenler olduğu gibi, her an bu fırsatı bulamayanlar da başkalarından öğrenme imkânı içerisinde idiler. Allah Resûlü'nün vefatından sonra ise ilk başlarda hıfz yöntemiyle aktarılan bilgiler, zamanla yazılarak tedvîn edilmiş ve bu faaliyetler daha sonra belli usullerle yazılan kitapların telif edilmesi şeklinde devam etmiştir.

Siyer üzerine yazılan eserlerin çoğalmasa, bu konudaki literatürün genişlemesine sebep olmuştur. Bu eserlerde rivâyetleri nakleden râvilerin, bilgileri bazı farklılıklarla nakletmeleri gibi sebepler bu rivâyetlerin çok yönlü değerlendirilmelerini zorunlu kılmıştır. İslam coğrafyasının kısa sürede çok geniş alanı içine alması, Müslümanların farklı kültürlerle temaslarını sağlamıştır. Bu temaslar yeni araştırma, inceleme ve tartışma alanlarına zemin hazırlamış, dolayısıyla Siyer ilminde bazı konuların ön plana çıkmasına vesile olmuştur. Neticede yeni konu ve kaynakların Siyer alanına girmesi ve peygamber tasavvurundaki değişimler de Siyer literatürünü etkilemiştir.³ Bu itibarla özellikle yazılı kaynakların iyi anlaşılabilmesi, ilgili zaman diliminin anlayışının iyi bilinmesi ile mümkündür.

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından kısa bir zaman sonra başlayan Siyer ile ilgili bilgiler, erken devirlerde Hadis'le beraber ele alınmakla birlikte, kısa bir zaman sonra müstakil eserlerde bir araya getirilmeye başlanmıştır. Neticede ilk üç asırda Siyer'in temel kaynakları olarak kabul edilen eserler telif edilmiştir. Bu asırdan sonra yazılan eserlerin neredeyse tamamı, bunlara dayanmaktadır. Her ne kadar bu eserler tamamen günümüze ulaşamamış olsa da daha sonra telif edilen eserlerdeki nakiller vasıtasıyla kayıp olan

kaynaklardaki mâlumâtın önemli bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir.⁴ Bunlar şu şekilde özetlenebilir:

Ka'bu'l-Ahbâr (v. 32/652), Abdullah b. Selâm (v.43/663) Vehb b. Münebbih (v.114?/732)'le birlikte Hız. Peygamber'in (s.a.v.) hayatı ile ilgili bilgilerin bir araya getirilmeye başlandığı dönem sonrası, Urve b. Ez-Zubeyr (v. 94/713), Şürahbîl b. Sa'd (v. 123/740), Âsım b. Ömer b. Katâde (v. 120/737) ve Abdullah b. Ebî Bekir b. Hazm (v. 135/752) ile birlikte belli râvilerle ait rivayetlerin sahifelerde bir araya getirilmesi dönemi başlamıştır. İbn Şihâb ez-Zührî (v. 124/741) ile birlikte bu malzemenin tedvin edilmesiyle de yeni bir aşamaya geçilmiştir.

Tedvîn faaliyetlerinin hemen peşinden, tasnif dönemi başlamış ve rivâyetler tarihî sıraya göre telif edilmiştir. Farklı kaynaklardan da istifade edilmeye başlanan bu dönemdeki eserlerde şiirden de bolca istifade edilmiştir. Mûsa b. Ukbe (v. 141/758), İbn İshâk (v. 151/768), Ma'mer b. Râşid (v. 153/770), Ebû Ma'ser es-Sindî (v. 170/787) ve Vâkîdî (v. 207/768) bu dönemin önemli müelliflerindedir. Bu dönmeden sonra Yûnus b. Bükeyr (v. 199/814) ve İbn Hişâm (v. 213/828) gibi âlimler hem önceki eserleri nakletmişler hem de kendi ulaştıkları rivayetleri eklemişler ve gerektiğinde önceki bilgileri tenkit etmişlerdir. İbn Sa'd'la (v. 230/844) birlikte ise önceki eserleri karşılaştırmalı olarak nakletme dönemine girilmiş ve bu dönemde Belâzûrî (v. 279/892-893), Taberî (v. 310/923), İbnü'l-Esîr (v. 630/1233) ve İbn Kesîr (v.774/1373) gibi tarihçiler bu usullerle eser telif etmişlerdir.

İbn Hişâm üzerine Süheylî'nin (v. 581/1185) yazdığı Ravdu'l-Ünüf'le birlikte şerh dönemi başlamış, İbn Seyyidinnâs (v. 734/1334), Şâmî (942/1536) ve Halebî (v. 1044/1635) gibi âlimlerle geçmişte yazılanların geniş bir derlemeye tâbî tutulduğu aşamaya geçilmiştir. Ayrıca Siyer, İslâm medeniyetinde bir edebî tür olarak da gelişmiş ve gerek manzûm gerekse mensûr siyer, na't ve mevlütler yazılmıştır. Özellikle Osmanlı döneminde edebî türden yazılan siyerler yaygın olduğundan bu eserlerin, toplumda peygamber algısının oluşmasında büyük bir etkisi olmuştur.⁵

Osmanlı Devleti'nin en parlak devri sayılan on altıncı asırda İstanbul, İslam âlemi için siyâsî alanda merkez

³ Adnan Demircan, *Siyer*, (İstanbul: Beyan Yayınları, , 2016), 48, 49.

⁴ Demircan, *Siyer*, 48, 49.

⁵ Demircan, *Siyer*, 23. Siyer kaynakları için bk: Marsden Jonesc. "Mukaddime", *Kitâbu'l-Meğâzî li'l-Vâkîdî*, thk. Marsden Jonesc (Beyrût: Âlemül-kütüb, 1984/1403), 1: 19-29; Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafız eş-Şelebî, "Mukaddime", *es-Sîretü'n-nebeviyye libn-i Hişân*, thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafız eş-Şelebî, (Kâhire: 1375/1955), 1:3-24; Muhammed

Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991), 1: 7-10; Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, (İstanbul: 2008), 300-348; Kasım Şulul, *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebî (a.s.)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 59-64; Demircan, *Siyer*, 21-23; Süheyl Zekkâr, "Mukaddime İbn Şihâb ez-Zührî'nin Meğâzî Adlı Eseri ve Hayatı", *İbn Şihâb ez-Zührî el-Meğâzî İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*, trc. Mehmet Nur Akdoğan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 11-26. -

olduğu gibi, ilim, sanat, mimârî, sosyal ve ticârî alanda da bir dünya şehrine dönüşmüştü. Türk edebiyatı da özellik nazımda çok güzel eserler vermiş, ayrıca Türkçe'nin haricinde Arapça ve Farsça dillerinde yazılmış pek çok eserler de vücut bulmuştu. Nazmın yanında nesir de gelişmiş ve bilhassa Kânûnî döneminde; te'lif, telhis, tercüme, telhis ve şerh gibi farklı türlerde Türkçe yazılmış mensûr eserler çoğalmıştır. Nesir alanında te'lif edilen eserler; tezkire, dinî ve tasavvufî eserler, tarih kitapları, şerhler, menâkıbnâmeler, mektuplar, ahlak eserleri, siyâsetnâmeler, matematik, coğrafya, tıp, muhabbetnâmeler olarak sıralanabilir. Bu asrın dikkat çeken önemli yönlerinden biri de tercüme faaliyetinin bolluğu, hatta bunların başta padişah olmak üzere üst düzey devlet adamları tarafından teşvik edilmesidir.⁶ Devlet adamlarının teşvikiyle tercüme edilen *Meâlimü'l-yakîn fi sîreti seyîdi'l-mürselîn* isimli eser bunlardan birisidir. Eser devrin Sadrâzamı Sokullu Mehmet Paşa'nın (ö. 987/1579) teşvikiyle şâir Bâkî tarafından telif edilmiştir. Eser aynı zamanda şiirleri büyük bir zevkle okunan Bâkî'nin nesirdeki ustalığına da şâhittir. Bu eserlerindeki dili günümüzde de çok rahat anlaşılabilir sadeliktedir. Bu aynı zamanda on altıncı asırdaki şâirlerin toplumla ilişkilerinin ne kadar canlı olduğunun bir göstergesidir. Gerektiğinde eserlerini herhangi bir sanat kaygısı gütmeyen, dinî değerlerin insanlar arasında güçlenmesine katkı sağlaması amacıyla yazmışlardır. Eserin meşhûr olması da bir manada bu yönüyle alakalıdır. İçerisinde daha sonraki dönemlerde gerek yazıda gerekse konuşulan dilde, pek fazla kullanılmayan eski deyim ve sözlere de yer vermektedir. Bu gibi özellikleri barındırması bu gün de özellikle Edebiyat alanında

üzerine birçok çalışma yapılması için ilgi odağı olmasını sağlamaktadır.

Bâkî'nin bu eseri üzerine tespit edebildiğimiz kadarıyla Orhan Tergib doktora çalışması yapmış ve eseri Latin harflerine aktarmıştır.⁷ Ayrıca İsmail Hakkı Turhan bu eserdeki "karmaşık birleşik cümle tipleri"⁸ ve Ruşen Deniz de "tümlenme birleşik cümleler"⁹ konulu iki tane yüksek lisans tezi yapmışlardır. Bâkî'nin özellikle *Dîvân'ı* üzerine yapılan çalışmalar daha fazladır. Bunlara Cevat Yerdelen'in, "Bâkî *Dîvânı*'nda Tasavvufî ve Dînî Öğeler"¹⁰ isimli çalışması örnek verilebilir.¹¹ Kastallânî ve eserleri üzerine yapılan araştırmalar da artarak devam etmektedir ki bunlardan birisi, Shirin Zholdoshbek Kyzy'in "*el-Mevâhibü'l-Ledünniyye*" isimli *Eseri Işığında Kastallânî'nin Peygamber Tasavvuru* isimli yüksek lisans çalışmasıdır. Bu çalışmada Kastallânî'nin eserindeki peygamber tasavvurunun tahlil ve tenkidi yapılmıştır.¹²

Bâkî'nin bu tercümesi daha sonları İslam âleminde büyük şöhrete ulaşmış olmasına rağmen, günümüzde bu eserle ilgili çalışmalar yeni yeni artmaktadır. Özellikle bu tercümede Bâkî'nin takip ettiği yöntem ve rivâyetler arasında yapmış olduğu tercih üzerine yapılan çalışmalar buna örnek olarak verilebilir.¹³ Burada ise daha ziyade tercüme esas teşkil eden eser, ilgili devirdeki tercüme uslûbü ve Bâkî'nin tercümede dikkat ettiği bazı noktalar üzerinde durulacaktır.

2. Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *Mevâhibü'l-Ledünniyye* isimli eseri

12 Zilkâde 851/19 Ocak 1448'de Kahire'de dünyaya gelen Kastallânî'nin¹⁴ ismi, Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed bin Muhammed el-Hatib el-Kastallânî eş-Şâfiî el-Mısırî (ö.923/1517) olarak verilmektedir.¹⁵ Küçük yaşta hıfzını tamamladıktan sonra İbnü'l-Cezerî gibi

⁶ Amil Çelebioğlu, *Kanunî Sultan Süleyman Devri Türk Edebiyatı*, (İstanbul: 1984), 111-120; Cevdet Dadaş, *Bâkî Fezâilü'l-cihâd Değerlendirme-Metin İndeks* (Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi, 1995), 12-14.

⁷ Eserin çok sayıdaki yazma nüshalarından en güvenilir olan Hamidiye nüshası esas alınarak ve yaygın olarak kullanılan transkripsiyon alfabesi kullanılarak Latin harflerine aktarılması Orhan Tergib tarafından yapılmıştır. Bu çalışmadan gerektiğinde istifade edilecektir. İlgili çalışma için bkz.: Orhan Tergib, *Bâkî'nin Meâlimü'l-Yakîn Adlı Eseri Üzerinde Dil İncelemesi (Metin-Sözlük)*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010).

⁸ İsmail Hakkı Turhan, *Bâkî'nin Mevâhibü'l-Ledünniyye Tercümesinde Karmaşık Birleşik Cümle Tipleri*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1992).

⁹ Ruşen Deniz, *Bâkî'nin Meâlimü'l-yakîn fi sîreti Seyîdi'l-mürselîn adlı eserindeki Tümlenme Birleşik Cümleler*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1993).

¹⁰ Cevat Yerdelen, "Bâkî *Dîvânı*'nda Tasavvufî ve Dînî Öğeler", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (2015): 95-110.

¹¹ Bâkî ve *Meâlimü'l-yakîn* üzerine yapılan tez ve kitaplar hakkında bilgi için bk: Tergib, *Bâkî'nin Meâlimü'l-yakîn Adlı Eseri Üzerinde Dil İncelemesi*, 52-58.

¹² Shirin Zholdoshbek Kyzy, "*el-Mevâhibü'l-Ledünniyye*" isimli *Eseri Işığında Kastallânî'nin Peygamber Tasavvuru*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 4.

¹³ Bk. Ali Arslan, "Kastallânî'nin el-Mevâhibü'l-Ledünniyye'sinin Bâkî Tercümesi: Me'âlimü'l-yakîn-Tercüme ve Rivâyet Tercihi Yöntemi Açısından İncelenmesi-", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (Haziran 2019): 181-205.

¹⁴ Kastallânî nisbesi ise ailesinin Tunus'un Kastilya olarak isimlendirilen Cerid bölgesinden gelmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bk: Abdülkadir Şener, "Kastallânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 14: 583.

¹⁵ el-Kettânî, Abdülhay, *Fihrisü'l-Fehâris*, (Beyrût: 1402/1982), 2: 967.

kıraat âlimlerinin rivayetlerini öğrenmiştir. Devrinin önde gelen hadis hocalarından Şemseddin es-Sehâvî'den hadis dinlemiş, diğer hocaların derslerinden istifade etmiştir. Etkili bir vâiz ve hoş sese sahip olmasının yanında çeşitli medreselerin şeyhliğine de tayin edilmiştir. Biri 884 (1480), diğeri 894 (1489) yılında olmak üzere yaptığı iki hac ziyareti hariç Kahire'den ayrılmamış, 7 Muharrem 923'te (30 Ocak 1517) burada vefat etmiş ve evinin yakınlarında bulunan Medresetü'l-Ayniyye'nin avlusunda Bedreddin el-Aynî'nin yanına defnedilmiştir.¹⁶

Yazdığı eserler incelendiğinde Hadis, Siyer, Kelâm, Kıraat, Arap Dili, Tasavvuf gibi alanlarda devrinin önemli âlimlerinden olan Kastallânî¹⁷, aynı dönem âlimlerinden bazıları ile tartışmaya da girmiştir.¹⁸ Kastallânî'nin "Mevâhibü'l-ledünniyye" isimli eseri, diğer eserleri içinde en meşhûr olanlardandır. Bu eser üzerine yapılan ihtisar, şerh, tercüme çalışmaları ve İslam coğrafyasında çok yaygın bir şekilde okunması da bunu doğrular vaziyettedir. Kendisinden önceki siyer kitaplarından da istifade ederek yazılmış olan eser, muhtevası ve özellikleri dikkate alındığında, siyer yazıcılığının hangi yönde şekillendiği açısından da önemlidir.

Yukarıda kısaca bilgi verdiğimiz ilk dönem Siyer kaynakları yanında, özellikle üçüncü asırdan itibaren, Hadis, Siyer, Tarih ve Tasavvuf eserlerinde, Resûl-i Ekrem'in dış görünüşünü, özel hayatını ve ahlâkını ifade etmek amacıyla şemâil kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetinde hayatı bütün Müslümanlar için örnek olarak sunulan ve âlemlere rahmet olarak gönderildiği bildirilen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) (Bk: Sebe' 34/28, el-A'râf 7/158, Âl-i İmrân 3/32, 132, el-Enbiyâ 21/107, el-Kalem 68/4) şemâlinin ikinci kaynağı ise hadis eserleridir. Temel Hadis kaynakları "fezâil, menâkıb, edeb, libâs, et'ime, eşribe, zînet, zikir, duâ" gibi bölümlerinde şemâile yer vermişlerdir. Bu konuların derli toplu bir arada verildiği ilk müstakil eser ise, Tirmizî'in "eş-Şemâ'ilü'n-nebeviyye" isimli kitabı olup, bundan sonra bu konu ayrı bir ilim dalına dönüşmüştür. Konusunda ilk olan

bu eser büyük rağbet görmüş ve üzerine daha sonraları çok çalışma yapılmıştır.

Ferrâ el-Begavî'nin (v. 516/1122) *el-Envâr fî şemâ'ili'n-nebiyyi'l-muhtâr (İrşâdü'l-envâr)* isimli eseri ve daha sonra bütün İslam dünyasında büyük bir şöret kazanan Kâdî İyâz'ın (v. 544/1149) *eş-Şifâ'*sı ile şemâil türünün başka örnekleri verilmiştir. Bunların en önemlileri arasında İbn Kesîr'in (v. 774/1373), *Şemâ'ilü'r-resûl'ü*, Süyûtî'nin, *eş-Şemâ'ilü's-şerîfe*'si gibi eserler sayılabilir. Kastallânî'nin, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minaḥi'l-Muḥammediyye* isimli eseri de her ne kadar müstakil bir şemâil kitabı olmasa da Resûl-i Ekrem'in hayatı, mucizeleri ve hasâisi yanında şemâili de değinen bir eserdir.¹⁹

Kastallânî'nin eseri kısa zaman içerisinde tasnifinin güzelliği, üslûbunun sadeliği gibi nedenlerle yaygınlık kazanmıştır.²⁰ Nitekim Şebrâmesillî (997-1087/1590-1676) eser üzerine *Hâşiye 'ale'l-Mevâhibi'l-ledünniyye (Teyisîrû'l-meḥâlibi's-seniyye bi-keşfi esrâri'l-Mevâhibi'l-ledünniyye)*²¹ ismiyle hâşiye çalışması yapmış, ayrıca ez-Zürkânî (v. 1055-1122/1645-1710) de *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye (İşrâku mesâbîhi's-sîreti'n-nebeviyye bi-mezci esrâri'l-Mevâhibi'l-ledünniyye)* isimli eseriyle şerh etmiştir. Zürkânî şerhini 13 Cemâziyelevvel 1117'de (2 Eylül 1705) senesinde bitirdiğini, henüz daha tamamlanmadan yaptığı şerhin şöhrete kavuştuğunu ve farklı nüshalarının etrafa yayıldığını ifade etmektedir.²² Bâkî'nin (933-1008/1526-1600) yapmış olduğu bu tercüme ise yukarıda zikredilen iki eserden de eski tarihlidir.

3. On Altıncı Asır Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme Geleneği

On altıncı asır Osmanlı coğrafyasında mimârîde Mimar Sinan, İslâmî ilimlerin birçok dalında İbn-i Kemâl, Ebussuûd, Kınalızâde gibi ulemâ, şiirde de Zâtî, Rahmî, Hayalî, Yahya, İshak Çelebi, Fuzûlî ve Bâkî gibi üstatlar yetişmiştir. Bu asrın şâirlerinin en önemli özelliği âhenk ve edâ itibarıyla Acem örneklerinden aşağı kalmayan eserler vücuda getirmeleridir. Böylelikle artık Acem klâsizminin

¹⁶ Hayatı hakkında bk: Şener, "Kastallânî", 14: 583, 584.

¹⁷ Kâtip Çelebi (Hâci Halîfe), *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn*, (İstanbul: 1971), 1: 366, 647, 867, 919; 2: 1090, 1335, 1568, 1848, 1938, 1965; Abdülkadir Şener, "Kastallânî", 14: 583, 584; M. Said Uzundağ, "Kastallânî ve Şerh Metodu Üzerine", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2, 2011, 279-286.

¹⁸ Özellikle Süyûtî, Kastallânî'yi kitaplarından yararlandığı halde bunu belirtmediği yönünde iddialarda bulunmuş ve Kastallânî tarafından da cevaplar verilmiştir. Bk: el-Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, 2: 969.

¹⁹ Yaşar Kandemir, "Şemâil", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 498,499.

²⁰ Burada şu hususa da dikkat çekilmelidir ki, Memlûklülür devrinin ilmî bakımdan önemli özelliği şerh, hâşiye, ihtisar çalışmalarının ön planda olmasıdır. Bk: Nejdî Gürkan, *Arap Edebiyatında Memlûklülür Dönemi* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2000), 6.

²¹ Fehmi Ethem Karatay, *Arapça Yazmalar Kataloğu*, (İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları: 1966), 3: 272-274.

²² Tuncay Başoğlu, "Muhammed b. Abdülbâkî Zürkânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 580.

yanında Türk klâsizmi ortaya çıkmıştır.²³ Bu asırda edebî lisan önceki asırlardaki gibi Arapça ve Acemce'den yeni unsurlar almaya devam etmiştir. Fakat bu durum Türkçe'nin ehemmiyetin azaldığına bir delil değildir. Bilakis Türkçe, yeni yeni aldığı Arap ve Acem kelimeleriyle arûz kalıplarına daha muvaffakiyetle intibak etmiş ve edebî sanatları daha sık ve rahat kullanabilir hale gelmiştir. Köprülü'nün ifade ettiği üzere, bu asırda bir taraftan Türk klâsizminin teşekkülü ile birlikte, diğer taraftan halk arasında okunmaya mahsus eserlerin daha fazla yazıldığına şahit olunmaktadır. Bu tarz eserler saray çevrelerinde ve halk arasında büyük rağbet görmeye başlamıştır.²⁴

Bu asrın başka bir özelliği tercüme ve şerh faaliyetlerinin daha ön plana çıkmasıdır.²⁵ Bu eserler daha ziyade insanları irşâd ve nasihat türünde olması bakımından genel bir karaktere sahiptir.²⁶ Bu asırlardaki tercüme faaliyetlerinin en belirgin özelliği ise, asıl metne bazı ilave veya özetlemeler yaparak serbest tercüme türünde olmasıdır. İlgili eser in metnine bağlı kalınarak yapılan tercüme ise daha az görülmektedir.²⁷

Bu çalışmada da görüleceği üzere bu yüzyıllarda klâsik Türk edebiyatında tercüme ve şerh geleneği, birbirinden tamamen bağımsız değildir. Dolayısıyla bu tarz bazı tercüme eserlerin aynı zamanda şerh olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Hatta bu devir eserleri üzerine yapılan çalışmalarda da işaret edildiği üzere özellikle on altıncı asrın ikinci yarısından itibaren Türkçe şerh çalışmaları daha da yaygınlaşıp, gelenek haline gelmiştir. Şerh faaliyetini ifade etmek için en fazla tercih edilen kelime "şerh" olmakla beraber, "tefsir", "keşf", "hall", "îzâh", "ta'rîf" ve "tercüme" gibi kelimeler ve bunlara etmek, eylemek gibi yardımcı fiiller birleştirilerek bileşik fiiller kullanılmıştır. Bir eserin şerh edilmesinde genel sebep olarak ise çoğu zaman "kaynak metin ile ilgili

okuyucunun bilgi birikiminin yetersiz kaldığı yerler olduğu düşünülmesi" gösterilirken, başta tasavvufî eserlerde de "eldeki metinlerin bir düşünce ve inanç sistemini açıklamak için bir vasıta olarak kullanılması" ön plana çıkmaktadır.²⁸

Bu arada şunu da özellikle belirtmek icâb etmektedir ki, Klasik Türk Edebiyatı'nda nazım her zaman önde olsa da nesir de var olmaya devam etmiş, seyâhatnâme, tarih, menâkıb-nâme, hikâyeye, siyer, tefsir, hadis, fıkıh gibi alanlarda çok fazla eserler verilmiştir.²⁹ Bu nesir türü eserlerden bir kısmı da yukarıda da ifade edildiği üzere tercüme ve şerh niteliğindedir.

4. Bâkî (933-1008/1526-1600) ve el-Mevâhib Tercümesi
Kısaca Bâkî ismiyle tanınan Mahmud Abdülbâkî (v. 1008/1600), on altıncı asırda divan edebiyatının en önemli temsilcilerinden olup, "Sultânü'ş-şuarâ" olarak tanınmıştır. Fâtih camii müezzinlerinden birinin oğlu olarak 1526/1527 tarihinde İstanbul'da dünyaya gelen Bâkî, devrinin önemli medreselerinde okuyup, ünlü hocalarından ders aldı. Böyle bir ortamda onun şâirlik istidâdı inkişâf etmiş, daha on dokuz yaşında iken Zâtî gibi büyük şâirlerin takdirlerine mazhar olmuştur. Neticede şiirden çok iyi anlayan devrin padişahı Kanûnî Sultân Süleyman, Bâkî'yi kendi devrinin en büyük şâiri addetmiş ve ona iltifât ve ihsanlarda bulunmuştur. Kanûnî'nin vefatından sonraki padişahlar da kendisine iltifat etmişler, zaman zaman bazı yanlış anlaşılmalara meydana gelse de genelde onlarla arası iyi olmuştur. Mesela II. Selim zamanında da farklı medreselerin müderrisliğine tayin edilmiştir. Bu arada tayin olduğu Eyüp Medresesinde bulunduğu sırada, Hz. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin (r.a.) rivâyet ettiği hadisleri toplayıp tercüme etmiştir. Feridûn Bey ve Sokullu Mehmet Paşa gibi devrin önemli devlet adamlarının da himâyesini temine muvaffak olmuştur.³⁰

²³ M.Fuad Köprülü, *Divan Edebiyatı Antolojisi*, (Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama, 2006), 125.

²⁴ Köprülü, *Divan Edebiyatı*, 125,126, 130.

²⁵ Aslında tercüme faaliyetleri çok eskiye dayanmaktadır ve manası şu an kullanılan biraz daha geniştir. Bilindiği üzere bir lisândan diğer bir lisâna çevirme ve nakletme anlamında kullanılan tercüme kelimesinin, harfiyyen tercüme ve meâlen tercüme gibi farklı usulleri bulunmaktadır. Ayrıca bir kişinin ahvâl-i mahsûsasının tarihi anlamında da terceme-i hâl kullanılmaktadır. Bunların haricinde bu manalara yakın başka anlamlarda da kullanılır ki, hadis eserlerinin ana bölümleri (kitab) içindeki alt başlıklara "terceme" denmesi bunlardandır. Hadislerden çıkarılan hükümlerin bir manada özeti kastedilmektedir. İbn Abbâs'tan bir hadis işiten Ebû Cemre'nin "İbn Abbâsla insanlar arasında tercümân idim." sözünde olduğu üzere,

sözü başkalarına nakletmek, onlara izâh etmek anlamında da kullanılmaktadır. Bk: Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 395; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 403; Buhârî, "İmân", 38.

²⁶ Çelebioğlu, *Kanunî Sultan Süleyman Devri Türk Edebiyatı*, 111.

²⁷ Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme Ve Şerh Geleneği* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), 1195.

²⁸ Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme Ve Şerh Geleneği*, 1188.

²⁹ Süleyman Çaldak, "Eski Türk Edebiyatında Nesir", *Bilim ve Aklın Aydınlanışında Eğitim 77-78* (Temmuz-Ağustos, 2006): 74-90.

³⁰ Köprülü, *Divan Edebiyatı*, 228.

İstanbul kadılığı, Anadolu Kazaskerliği ve Rumeli Kazaskerliği de dâhil önemli vazifelere tayin edildiyse de, en büyük emeli Şeyhülislamlığa yükselemeyerek tekâüt edilmiştir. Tekâüt edildikten sonra Şeyhülislam makamına ulaşmak için bir takım uğraş içine girmişse de başarılı olamamış ve biraz da bu konudaki başarısızlığının sebep olduğu ümitsizlik onu asabî yapmıştır. Muhtelif hastalıklara yakalanmış, ömrünün son günlerinde de konağındaki hizmetçilere farklı sebeplerle kızmaya başlamış ve 1008/1600'de Ramazan ayının yirmi üçüncü Cuma günü vefat etmiştir.³¹

İyi derecede Arapça, Farsça bilen Bâkî, âlim ve sanatkâr bir şair olarak, hep rağbet görmüştür. Şiirlerini âdetâ bir kuyumcu titizliği ile işlemiş, söz sanatlarını ustaca kullanmıştır. Üstatlığını bilhassa gazel ve kasidelerinde göstermiştir. Nitekim dönemin meşhûr anlayışı "eş'sî'rü eşrefu mâ yü'ellefu" tabiri gereği şiir her zaman nesirden önemli addedilmekteydi. O eserlerinde özellikle şiirlerinde yeni buluşlara, kullanılmamış teşbihlere çok önem vermiştir. Nesrin yanında gerektiğinde manzûm eserler de yazmıştır ki, bunlar daha ziyade tercüme tarzındadır. Bunların başında ise Kastallânî'nin "*el-Mevâhibu'l-ledünniye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*" adlı eserini, bazı ilave ve özetleme yaparak tercüme ettiği *Meâlimü'l-yakîn fi sîret-i Seyyidi'l-Mürselîn* isimli eseri gelmektedir. İstanbul kütüphanelerinde çok sayıda yazması bulunan bu eserin, Anadolu'da ve yurtdışındaki birçok kütüphanede farklı nüshaları bulunmaktadır. Bu durum da aslında ne kadar meşhur olduğunun göstergesidir. 1898 senesinde de İstanbul'da iki cilt halinde basımı yapılmıştır.³²

Ayrıca Fezâilü'l-cihâd, Fezâil-i Mekke³³, Hadîs-i Erbâin Tercümesi gibi tercüme eserleri bulunmaktadır. Bunlar onun ilmî yönünü gösteren eserler olup, sanatıyla ilgili eserleri dîvânındadır.³⁴ Şiirlerinde İstanbul Türkçesini

büyük bir ustalıkla kullanmış, mensûr eserinde de döneminin dil hususiyetlerini yansıtmıştır. Divânlarında bulunması âdet kabul edilen, münâcaât, na't, tevhîd gibi türlere Bâkî'nin divânında rastlanmaz.³⁵ Divânında bazen tasavvufî nitelikteki bazı beyitlere yer verdiği görülür.³⁶ Onun ilmî ve dînî yönünü, bu tarz tercüme ettiği eserlerde daha açık bir şekilde görmek mümkündür.

Bâkî'nin tarafından yapılan bu tercümenin yapıldığı yer ve tarihle ilgili kesin bir bilgi olmamakla beraber, şair Nev'î tarafından istinsâh edilen nüshada (Nûruosmâniye Kütüphanesi, numara: 3253) 987 h. (m. 1579) tarihi bulunmaktadır ki, tercümenin en azından bu tarihten önce yapıldığını göstermektedir.³⁷ Bu açılardan bakıldığında Kastallânî'nin eseri üzerine yapılan ilk çalışmalardan kabul edilmesi mümkündür. On altıncı asır Osmanlı toplumunda en meşhûr eserlerden olduğu anlaşılan bu eser, toplumda dînî duygu ve düşüncenin yayılmasında, bilhassa Resûlullah'a (s.a.v.) karşı duyulan hissiyâtın şekillenmesinde en önemli eserlerdendir.

Kastallânî'nin eserine verdiği isim, eserin biraz tasavvufî mahiyet taşıdığını göstermektedir. Eserin bu yönü olmakla beraber daha çok siyer ve şemâil türü eserler içinde sayılmaktadır. Birçok konu, farklı görüşler de bir araya getirilerek anlatılmakta, neticede hangisi tercih edilmesi gerektiği hususuna da işaret edilmektedir. Bâkî tercümede kitabın esas ismini tercih etmemiş, eser üzerinde kendi yaptığı tasarrufları da biraz ihsâs ettiren "*Meâlimü'l-yakîn*" ismini kullanmıştır. Nitekim Eski Türk Edebiyatında tercüme "mana güzeline elbise giydirmek" şeklinde açıklanmış olup, Bâkî de bu manayı şu şekilde ifade etmektedir:

"Ma'nî-i pâkîze ey Bâkî edâ-yı hâb ile
Sîm-ten dildâra benzer kim libâsı yarasa"³⁸

³¹ Köprülü, *Divan Edebiyatı*, 227-232; Halil Erdoğan Cengiz, *Divan Şiiri Antolojisi*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1983), 396,397.

³² *Meâlimü'l-yakîn*'in el yazmaları nüshaları üzerine bir araştırmada bu sayı 43 kadar çıkmaktadır. Ayrıca eserin sadeleştirilerek ve kısaltılarak son zamanlarda birkaç tercümesi bulunmaktadır. Bunlar: Kastallânî, *el-Mevâhibu'l-ledünniye Gönül Nimetleri*, (İstanbul: Bâb-ı âlî'de Sabah Neşriyatı, 1967); *el-Mevâhibu'l-ledünniyye*, trc. İhsan Uzungüngör, şerh: Mahmud Abdülbâkî, (İstanbul: Semerkant Yayınları, 1972); *Mevâhib-i Ledünniyye*, trc. Rahmi Yananlı, (İstanbul: Divan Yayınları, 1983); *İlâhi Rahmet Hz. Muhammed*, trc. Şair Abdülbâkî, sad: İ. Turgut Ulusoy, (İstanbul: Hisar Yayınları, 1984). Eser üzerine Türkiye'de yapılmış bitirme tezleri ve bazı dil çalışmaları da bulunmaktadır. Bunların bir kısmı metin ve indeks çalışmaları olup bazı varakların kısmî neşir çalışmaları, cümle tipleri ve birleşik cümleler üzerinedir. Bu çalışmalarla ilgili olarak bk: Yakup Poyraz - Ayhan Tergip, "*Bâkî'nin Me'âlimü'l-yakîn Adlı Mensur Eseri*", 140-143.

³³ Halil Sercan Koşık, "Bâkî'nin Arapçadan Tercüme Mensur Bir Eseri: Fezâil-i Mekke Yahut el-İ'lâm bi-A'lâmi Beledillâhi'l-Harâm Tercümesi", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 10 (2014): 131,132.

³⁴ Cengiz, *Divan Şiiri Antolojisi*, 397.

³⁵ Behçet Necatigil, *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*, (Ankara: Varlık Yayınları, 1983), 71.

³⁶ Örnekler için bk. Yerdelen, "Bâkî Divânı'nda Tasavvufî ve Dînî Öğeler", 99-109.

³⁷ Bk: Yakup Poyraz - Ayhan Tergip, "Bâkî'nin Me'âlimü'l-yakîn Adlı Mensur Eseri", *ODÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2010): 137.

³⁸ Sabahattin Küçük, *Bâkî Divânı Tenkitli Basım*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), (431. Gazel), 265. Kenan Bozkurt, "Bâkî'nin Şiirlerinde Tasavvuf, Aşkın Ezelî Boyutu ve Güzellik", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017): 22- 35.

Benzer ifadeler ayrıca *Mevâhib Tercümesi*'nde de şu şekilde geçmektedir: "Abdu'l-bâkî -cezâhullâhu yevme't-telâkî kâsd ve himmet ve tasmîm-i azîmet eyledi ki benân-ı killk-i beyân ve ser-engüş-ti hâme-i tibyânla çehre-i kamer-şuâ' ve ruhsâre-i mihr-iltimâ-i maânîsinden küşe-i knâî ref idûb dîde-i erbâb-ı iştiyâk ve nazar-ı nazâr kıyan-ı merâsîd-ı eşvâkî rûşen kıla."³⁹ Bu tercümede de görüleceği üzere, Kastallânî'nin eseri bazen genişletilerek, bazen de özetlenerek tercüme edilmiştir. Bu açıdan onun tercüme eserlerinin telife yakın olduğu görülmektedir. Dîvânından sonra en meşhur eseri "*Meâlimü'l-Yakîn fî Sîreti Seyyidi'i-Mürselin*"⁴⁰ olan Bâkî, bu eseriyle şâirliği yanında diğer ilimlerle de meşgul olduğunu ispatlamıştır. Dîvânındaki bazı beyitlerde de görüldüğü üzere Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed Mustafa'ya (s.a.v.) muhabbeti çok fazladır. Dîvânında Resûlullah'ın (s.a.v.), doğumuyla dünyayı aydınlattığını ifade ettiği şu beyti bu durumu daha iyi anlatmaktadır:

Cihân rûşen ziyâsından mahabbet ol Hudâ hakkı

*Çerâğ-efrûz-ı âlem nûr-ı pâk-i Mustafâ ancak.*⁴¹

Nitekim bu durumu eserin mukaddimesi sadedinde yazdığı dîbâcede ifade etmektedir.

5. Bâkî Tarafından Yazılan Dîbâce

Bâkî, tercüme ettiği eserde "mukaddime" olmasına rağmen, bu mukaddimeyi tamamen tercüme etme yoluna gitmemiş, kendisi "dîbâce" başlığı altında bir giriş kaleme almıştır. Kitabın bölümleri hakkında bilgi verilen kısımlar her iki girişte de birbirine benzemekle beraber, Bâkî bu girişin büyük bir kısmını kendisi yazmıştır. Yine burada kullandığı şiirler de Kastallânî'niden tamamen farklıdır. Bâkî'nin bu kitabı seçme sebebi ve tercümede dikkat ettiği hususlarla

ilgili önemli açıklamalara yer vermesi bakımından dîbâce önem arz etmektedir.

Tercümede herkesin anlayabileceği sade bir dil kullanmayı tercih eden Bâkî dîbâcede şâirliğini öne çıkarmıştır. Bu bölümde edebî sanatların birçoğunu kullanmış, konunun daha iyi anlaşılmasına vesile olan ve kendisi tarafından yazılan bazı beyitleri ilave etmiş ve önemli miktarda âyet-i kerime ile konuya giriş yapmıştır. Hz. Hüdâ'ya sayısız hamd ve Hz. Muhammed Mustafâ'ya salât ve selam getirerek başladığı bu bölümde, öncelikle Resûlullah'ın (s.a.v.) varlık âlemi için aydınlatıcı bir cıra olduğu üzerinde durmaktadır. Bu konuda delil olarak da iki âyetten istifade etmektedir.⁴² Salât ve selâmdan sonra asıl konuya geçmekte, hakikati görebilecek göze sahip olanların şu konuyu çok net olarak bileceklerini söylemekte ve ilgili âyetleri sıralamaktadır: "Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin." (Kalem 68/4). "(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik." (Enbiyâ 21/107). "İşte bunlar Allah'ın âyetleridir. Biz onları sana hak olarak okuyoruz. Şüphesiz sen, Allah tarafından gönderilmiş peygamberlerdensin." (Bakara, 2/252). "Öyle ise Allah'a tevekkül et. Çünkü sen apaçık bir hak üzere bulunuyorsun." (Neml, 27/79). Bu arada hadis olduğunu belirtme de "halvetserây-ı lî maallâh" ifadesinde geçen "lîma'allah" sözü, hadis olarak nakledilen bir rivâyetten alınmadır: "Benim Allah ile öyle anlarım olur ki, ne mukarreb melekler ne de bir nebî o yakınlığı elde edebilmiştir."⁴³

Bâkî dîbâcede bu eseri, el-Kastallânî'nin (ö. 923/1517) "*el-Mevâhibü'l-ledünniye* *bi'l-minâhi'l-Muhammediyye*"sinin tercüme edilmesinin istenmesi üzerine yazdığını belirtmektedir. Dîbâcede Bâkî tarafından, "*el-vezîru'l-a'zemu'l-l-a'lâ ve'l-muşîru'l-*

³⁹ Abdülbâkî, *Mevâhibü'l-ledünniye tercümesi meâlimü'l-yakîn*, (İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1313), (mütercimnin dîbâcesi 3. sayfa). Not: *Meâlimü'l-yakîn*'den yapılacak dipnotlarda bu baskı esas alınacaktır. Baskı ile ilgili bilgiler şu şekildedir: *Mevâhibü Ledünniyye Tercümesi Meâlimü'l-yakîn*, Müellifi: İmâm Kastallânî şâir-i Buhârî, târih-i te'lifi, 899, mütercimi: Şâir-i meşhûr Abdülbâkî, târih-i tercümesi, 1008. Eser Şemâil Şerife Tercümesi ve Hadîs-i Erbein Tercümesi ile birlikte basılmıştır. (Abdülbâkî -Allah ahirette onun mukâfâtını versin- kâsd, himmet ve samimi niyet eyledi ki, beyan kaleminin parmak uçları ve tibyân kaleminin parmak uçları ile manalarını ay ışığı çehresinden ve güneş parıltılı yüzünden, örtülü olan köşelerin örtüsünü kaldırıp iştiyâk erbâbının nazarını ve şevk aynalarına bakanların gözlerini aydınlık eyleye.)

⁴⁰ Abdülbâkî, *Mevâhibü'l-ledünniye tercümesi meâlimü'l-yakîn*, (mütercimnin dîbâcesi 5. sayfa).

⁴¹ Küçük, *Bâkî Dîvânı*, 245.

⁴² Bunlar şu âyetlerdir: Mâide, 5/15: "Ey kitap ehli! Artık size elçimiz (Muhammed) gelmiştir. O, kitabınızdan gizleyip durduğunuz gerçeklerden birçoğunu sizlere açıklıyor, birçoğunu da affediyor. İşte size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap (Kur'an) gelmiştir."

Mâide : 15, Teğâbun, 64/8: "Artık siz Allah'a, peygamberine ve indirdiğimiz nûra (Kur'an'a) iman edin. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır." Bâkî birinci âyetdeki "nûr" kelimesi hasebince Hz. Muhammed'e (s.a.v.) varlık âleminin aydınlatıcı cırası, ikincisine göre de iman sırrının aydınlıklarına mazhar, aynı zamanda da iyilik ve hayır ışıklarının da kaynağı demektir. Bk: Abdülbâkî, *Mevâhibü'l-ledünniye tercümesi*, 1, (Dîbâce'nin ilk paragrafı).

⁴³ Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs*, thk: Yûsuf b. Muhammed, (Dimeşk: Mektebetü'l-ilmî'l-hadîs, 1321), 2: 202. Aclûnî, bu rivâyetin Tasavvuf ehli tarafından çokca kullanıldığını ve Kuşeyrî Risâlesi gibi eserlerde benzer lafızlarla geçtiğini belirtmektedir. Sahîh hadis kaynaklarından herhangi birine işaret etmemektedir. Bk. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2: 202.

*muazzamu'l-muallâ Muhammed Paşa vefekahü'llâhü*⁴⁴ *limâ yeşâ, hımâhu ammâ yahşâ hazretleri saovbindan kitâb-ı mezkûrun tercümesi ve tefsiri bâbında fermân-ı âlî şeref sudûr bulup...*" cümleleriyle işaret edildiği üzere, istekte bulunan kişi devrin ünlü vezîri Sokullu Mehmet Paşa'nın (v. 987/1579) bizzat kendisidir. Aslında bu cümleden de anlaşılacağı üzere eser sadece tercüme değil aynı zamanda eserin tefsirinin yapılmasını da kapsamaktadır. Bu itibarla yeniden telife yakın bir çalışma olarak da kabul edilmesi mümkündür. Nitekim eserle ilgili bilgi veren çalışmalarda bu yönüne vurgu yapılmaktadır: "Bakî eseri sadece tercüme etmemiş, içinde geçen âyetlerin tefsirini, hadislerin tahkîkini ve diğer rivâyetlerin yer yer tenkîdini yapmış, bu arada Kastalânî'nin Şafiî olduğu için kaydettiği kendi mezhebine ait meselelere Hanefî meselelerini de eklemiştir. Böylece yüzden fazla kaynağa müracaat edilerek genişletilen eser hem hacim bakımından büyümüş hem de ilmî açıdan değer kazanmıştır."⁴⁵ Dîbâcede üzerinde durulan hususlar şu şekilde sıralanabilir:

6. Tercüme İçin Bu Kitabın Seçilmesi, Bâkî Tarafından *Mevâhib*'in Tanıtılması

Dîbâcede zikrettiği âyetlerde kendisi hakkında net ifadeler bulunan peygamberin peşinden gidenlerin, kutlu neticeye ulaşacak kimseler olduğunu belirten Bâkî, bu konuda başka bir âyete daha işaret etmektedir: "Öyleyse Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin ve Allah'a karşı gelmekten sakının. Şayet yüz çevirirseniz bilmiş olun ki elçimize düşen sadece apaçık tebliğdir." (Mâide, 5/92). Peşinden de bu âyete göre amel edenlerin Allah'ın rızasına ulaşabileceğine vurgu yapmaktadır. Bu giriş bilgilerini verdikten sonra Bâkî, İslâm ümmetin islahının, öncelikli olarak Resûlullah'ın hayatı ile ilgili haberlerin sonraki nesle nakledilmesi ile mümkün olacağını ifade etmektedir. Nitekim bu amaçla Siyer âlimleri büyük çalışmalar yapmış, bunlardan bir tanesi olan Mevlânâ Ahmed Hatîb el-Kastallânî'nin "*Mevâhibü'l-ledünniye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*" ismini verdiği eseri insanlar arasında çok itibar görmüştür. Bu kitabı tercih etme sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz:

a- Hayırlı arkadaşlar tarafından doğruluğu tasdik edilmesi,

b- İnsanlar arasında faziletinin çokluğu ve meziyetinin fazla oluşu ile meşhûr ve muteber olması,

c- Lafzı ve manasının asrın âlimlerince makbûl ve metbû olması,

d- Bu kitabı okuyanların gönlüne ferahlık vermesi, manalarının âdeta cana can katması ve akıcı olması,

e- Bu özelliklerine rağmen kitabın aslının Arapça yazılması nedeniyle insanların çoğu için kapalı kalması,

f- Ayrıca kitaptaki manaların bazı garîb istiâreler arkasında örtülü kalması.

Bu gibi husûsiyetlerinden dolayı Bâkî bu eseri seçtiğini, fakat bu işin aslında kendi gücünün de üstünde olduğunu tevâzu göstererek belirtmektedir. Peşinden de devrin ünlü vezîri tarafından kendisine bu kitabın tercüme ve tefsiri hakkında ferman verildiğini söylemekte ve ilgili vezîre çok süslü cümlelerle iltifatlar etmektedir.

7. Eserin Tercümesinde Takip Edilen Yöntem

Eser için yukarıda da ifade edildiği üzere sadece tercüme demek doğru olmadığı aslında ilgili fermanın da anlaşılmalıdır. Bâkî bu eserde izlemiş olduğu yöntemi dîbâcede şu şekilde anlatmaktadır:

a- Eserin içindeki âyet-i kerimelerin, meşhur tefsirlerde yazılan en sahih görüşler üzere en açık ibarelerle tefsir edilmesi,

b- Mühim yerlerde ifade edilmesi lüzum eden Hanefî fıkıh meselelerinin, fetva kitaplarından alınıp, sarîh bir şekilde yerli yerine yazılması,

c- Özellikle Kastallânî'nin kendi mezhebine (Şafiî) uygun açıklamalar yaptığı yerlerde, onun ihmal etmiş olduğu yerlerin bulunması ve fetva kitaplarından nakil yapılması,

d- Büyük imamlar ve bu işin ehli olan âlimler tarafından sahih kabul edilenlerin yazılması,

e- Senedi meçhûl ve isnadı âlimlerce makbûl olmayan münker sözlerden ve itibar edilmeyen nakillerden kaçınmak vâcib olduğundan, din imamlarının tayin buyurdıkları üzere gelen rivâyetlerin za'f, kuvvet, fesâd ve sıhhatlarına işaret edilmesi,

f- Ortaya konulması üzüntüye sebep olacak fuzûlü sözlerden kaçınılması,

⁴⁴ Tergîb tarafından yapılan tezde "vefekahü'llâhü" şeklinde latin harflerine aktarılan fiilin "veffeka" olarak tefîl bâbında okunması daha isabetlidir, çünkü ilgili fiilin sülâsîsi "vefika"dır. Bkz.: Muhammed Murtaşâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, (Kuvveyt: 1410/1990), 26: 489,490.

⁴⁵ Hüseyin Algül, "*el-Mevâhibü'l-Ledünniyye*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 421.

g- Manasız tafsîlâtın ayıklanması,

h- Muteber haşiyelerde mevcut olan tahkîk ehlinin sözlerinden, bazı faydalı bilgiler ve güzel cevapların ilave edilmesi.

Bâkî takip ettiği yöntemi aslında üç beyitte özetlemiştir:

*Zevâidden kılûb tenkîh-u tehzîb Fevâid birle
kıldım nakş-u tehzîb*

*Edîb müşkillerin altûn gibi hâl Beyân evrâkını
kıldım mecdûl*

*Tahayyül âbına zer gibi çöktüm Zer-efşân
yerine göz nuru döktüm.*⁴⁶

Bâkî ayrıca eserinde kusurların bulunabileceğini kabul etmekte ve bunların erbâbı tarafından görüldüğünde unutmama ve yanılma kabul edilip af edilmesini de istemektedir. Buraya yazdığı beyitlerde de aynı konuyu işlemekte, bazı insanların sözleri kötüye çektiklerini ve bunlardan Allah'a sığındığını belirtmektedir. Konuşmada iyi ve kötü sözlerin bulunabileceğini, herkesin iyiyi istediğini ama bunun her zaman olamayacağını anlatmaktadır.

Eserin yazılmasında istifade ettiği Tefsir, Hadis, Usûl, Furû', Meânî, Kelâm, Tıb, Tarih, Siyer ve diğer faziletli fenlerde yazılmış kitapların sayısının yüz civarında olduğu kendisi tarafından belirtilmektedir. Bu kitapların isimlerinin ayrı ayrı verilmesinin işi çok uzatacağını söylemektedir. İsbât edilen şeylerin açıklanması esnasında da ifadelerin gayet açık seçik olmasına dikkat edildiğini ayrıca vurgulamaktadır. Kullandığı delillerin Kur'ân-ı Mübîn âyetleri ve Resûl-i güzîn hadislerinden meydana geldiğinden de esere "Meâlimü'l-yakîn fî sîreti Seyyidi'l-Mürselîn" (Peygamberlerin Efendisinin Sîreti hakkında kesin bilgiler) adını vermiştir.

8. Tercüme Edilen Eserin Bölümleri

Yukarıda ifade edildiği üzere eser bir dîbâce ve on maksaddan meydana gelmektedir. Bölümleri ifade etmek için eserin aslında bulunan "Maksad"⁴⁷ kelimesi

aynen Bâkî tarafından da değiştirilmeden kullanılmıştır.⁴⁸

Birinci Maksad: Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ezelde nübüvvet görevinin verildiği,

İkinci Maksad: Kurân-ı Kerîm, Tevrat, İncil, Zebur ve diğer semâvî sayfalarda ve hadislerde geçen isimleri, evlâdı, hanımları, amcaları, halaları, sütkardeşleri, anne ve babasının baba ve anneleri, hizmetçileri, köleleri, âzadlıları, muhafızları, kâtipleri, mektupları, âlet ve edevâtı, gelen elçiler.

Üçüncü Maksad: Peygamberimizin yaratılışının mükemmelliği, sûretinin güzelliği, güzel ahlâkı, razı olunan hasletleri.

Dördüncü Maksad: Nübüvvetinin doğruluğunu ve risâletini ispat eden mucizeleri.

Beşinci Maksad: Peygamberimizin Miraç pâyesi ile şereflenmesi.

Altıncı Maksad: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kurân-ı Kerîm'de nebiliğinin doğruluğunu ve peygamber olarak gönderilişini isbât eden âyetlerin beyân edilmesi. Yerinin ve derecesinin yüksekliğine dair yeminler, sünnete ittiba etmenin ve ona itâat etmenin gerekliliğine dair deliller. O'nunla ilgili olarak diğer peygamberlerden alınan ahd ve mîsaklar.

Yedinci Maksad: Hz. Peygamber'e muhabbet etmek ve sünnetine uymanın gerekliliği. Ayrıca O'nun âl, ashâb ve tâbîlerine de muhabbet etmenin gerekliliği. Salât ve selâm etmekle ilgili ahkâm.

Sekizinci Maksad: Hastalık ve çeşitli sıkıntılar esnasında tavsiye ettiği ilaçlar, tabir ettiği rüyalar ve gâibden haber vermesi.

Dokuzuncu Maksad: Hz. Peygamber'in zikirleri, duaları ve ibâdetleri.

Onuncu Maksad: Hz. Peygamber'in vefatıyla Allah'ın nimetinin tamamlandığı.

Eserin aslının mukaddimesinde Kastallânî bu bölümlerin muhtevası ile ilgili daha fazla bilgi vermekle beraber, Bâkî bu başlıkları sadece bu kadar tercüme etmiş ve içeriklerini de kısa bir şekilde açıklamıştır.

⁴⁶ Fazlalıklarını ayırıp temiz eyledim. Faydaları nakş edip, süsledim.

Anlaşılmaz yerlerini altın eyledim. Açıklama sayfalarını sağlam ettim.

Tahayyül suyuna altın gibi çöktüm. Altın yıldız yerine göz nuru döktüm.

⁴⁷ Eserin iki baskısında da bu ifadeler bulunmaktadır: Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibu'l-ledünniye bi mineh'l-Muhammediyye*, thk. Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, (Beyrût: 1316/1996); Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibu'l-ledünniye bi minah'l-Muhammediyye*, thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî, el-Meketebü'l-İslâmiyyi, (Beyrût: 1425/2004).

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibu'l-ledünniye bi minah'l-Muhammediyye*, thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî, el-Meketebü'l-İslâmiyyi, (Beyrût: 1425/2004). (Not: Çalışmamızda dipnotlar el-Cennân'ın yapmış olduğu tahkîkden verilmiştir. Diğer kaynak olarak kullanıldığında ayrıca belirtilmiştir).

⁴⁸ Sadeleştirme çalışmalarında bölüm başlıkları kullanılmamıştır. Örnek için Necip Fazıl tarafından yapılan sadeleştirmeye bk. Kastallânî, *el-Mevâhib-ül-Ledünniye Gönül Nimetleri*, (sadeleştiren: Adıdeğmez), (İstanbul: Bab-ı âlide Sabah Neşriyatı, 1967); Kastallânî, *el-Mevâhib-i Ledünniyye*, sadeleştiren: İhsan Uzungörgün, (İstanbul: 1972).

9. Bâkî'nin Tercüme Anlayışı

Bâkî, eser tercüme etme işinin zor olduğunu, fakat bu zorluğa rağmen eserin daha iyi anlaşılabilmesi için tercümede elinden gelen gayreti göstereceğini dîbâcede ifade etmiştir. Onun bu gayretini özellikle anlaşılması güç yerlerde tercüme bazı ilavelerde bulunmasında görmek mümkündür. Aslında tercüme edilen metnin aynen çevrilmeye çalışılmasının çoğu zaman yeterli olmayacağı işin ehli tarafından da kabul edilen husustur. Yukarıda da işaret edildiği üzere, on altıncı asır tercüme eserleri özellikle bu açıdan değerlendirildiğinde telif eser sayılmaları mümkündür.

Bâkî'nin tercümede takip ettiği metot açıklanırken, Kastallânî'nin asıl metninde ilgili yerlerin nasıl ele alındığı hakkında da bilgi verilecektir. Kastallânî'nin eserinde üzerinde durduğu konuların ve olayların kaynaklarının değerlendirilmesi ise müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir. Örnek verilecek olursa, "Hakikatı Muhammedî" veya "Nûru Muhammedî" gibi başlıklar altında işlenen ve bu düşüncenin İslam ilimleri içinde nasıl anlaşıldığı veya ortaya çıkış süreci hakkında bilgi vermek bu çalışmanın sınırlarını zorlayacaktır. Burada daha ziyade Bâkî tarafından ilgili rivâyetlerin nasıl tercüme edildiği, bu rivâyetlerin kaynaklarına işaret edilip edilmediği, onun tarafından yapılan tenkitler, değerlendirmeler göz önünde bulundurulacaktır.

Kastallânî'nin eserinde geçen rivâyetlerin genel olarak değerlendirmesi yapan Abdülfettâh Ebû Guddê'nin bu konuda görüşlerine kısaca yer vermek aydınlatıcı olacaktır. O, Ali el-Kârî'nin mevzû hadisleri konu alan kitabı *el-Masnû'* için kaleme aldığı mukaddimede bu husuta şunlara işaret etmektedir: Taberî (v. 310), Ebû Nuaym (v. 430), Beyhakî (v. 548), Suyûtî (v. 910), Kastallânî (v. 923), Zürkânî (v. 1122) gibi âlimler tarafından kitaplarında zikredilen rivâyetler, o rivâyetlerin bu âlimler tarafından sahih görüldüğü anlamına gelmez. Bu âlimlerin amacı çoğu kere ilgili rivâyetleri bir arada vermek, bunları kaydedip, başkalarına nakletmektir. Hatta bazıları bunu bizzat kendileri açıklamışlardır.⁴⁹ Bundan dolayı bu rivâyetlerin bu eserlerde zikredilmiş olması, sahih olduklarının bir göstergesi değildir. Her birinin ayrıca değerlendirilmesi gerekmektedir. Bazıları hakkında

ilgili eserlerde bilgi verilmekle birlikte, haklarından herhangi bir değerlendirme bulunmayan rivâyetler için bu husus daha bir önem arz etmektedir. Aşağıda bu konu üzerinde ayrıca durulmayacak Bâkî'nin tercüme metodu ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.⁵⁰ Eserin ilk bölümleri incelendiğinde bu konularda yeterli örnek mevcut olduğundan, bunlar çerçevesinde onun tercüme anlayışı ile ilgili olarak şunlar söylenebilir:

Bâkî eserinin dîbâcesinde de ifade ettiği üzere, metni aynen tercüme etme yoluna gitmemiştir. Dîbâcede kendi şiirlerden bazılarını ilave ettiği gibi diğer bölümlerde mevzû ile alakalı Kastallânî tarafından yer verilen şiirler tercüme edilmemiştir.⁵¹ Bâkî, Kastallânî tarafından kullanılan her âyeti de tercüme etmemiştir. Mesela bir hadiste geçen "ketebe" fiilinin anlamının vücûb ifade ettiğini bildirirken Kastallânî iki ayetten (Bakara, 2/183 ve Mücâdele, 58/21) delil getirmektedir. Bâkî burada sadece birini (Bakara, 2/183) zikretmekle yetinmektedir.⁵²

Bâkî'nin yaptığı kısaltmaya başka bir örnek verilecek olursa: Kastallânî, Resûlullah'ın (s.a.v.) ana rahmine düştüğü sene Kureys'in kıtlık ve darlık içerisinde bulunduğunu, Resûlullah Efendimizin bereketiyle bu durumdan kurtulduklarını ve bu seneye "senetü'l-feth ve'l-ibtihâc" ismini verdiklerine değinmektedir. Bundan sonra ise İbn- İshâk hadisinde şu şekilde geçmektedir, diyerek farklı bir rivâyete yer vermekte ve bu rivâyette Âmine'nin hamilelik süresince sıkıntı çekmediği ile ilgili hususlar kendisinden aktarılmaktadır. Peşinden İbn İshâk'tan bir beyit nakletmekte, hatta İbn İshâk'ın haricindeki rivâyetlerde bunun biraz farklı olduğuna işaret etmektedir. Irâkî'den de bunların bazı Siyer ehlinin zikrettiği beyitler olduğu, bazılarının bunları İbn Abbâs'ın hadisi olarak naklettiklerini, fakat aslı olmadığı, bilgisini nakletmektedir. Ayrıca bazı rivâyetlerde Âmine'nin hamilelik esnasında birtakım sıkıntılar hissettiği, bazısında ise hissetmediği yolunda bilgiler bulunduğunu, bunların nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili soru sormaktadır. Bunlara cevap olarak Ebû Nuaym'dan bazı bilgiler aktarmaktadır. Ayrıca babasının vefat tarihi ile ilgili olarak farklı rivâyetlere yer vermekte ve Kastallânî bunların içinde tercih edilen meşhûr görüşün annesi iki aylık hamile iken vefat ettiğini bildiren rivâyet olduğunu

⁴⁹ Abdülfettâh Ebû Guddê, "Takdime", *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*, thk. Abdülfettâh Ebû Guddê (Beyrût: Dâru'l-beşâir, 1994), 18-20; Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 125.

⁵⁰ Başka örnekler için bk: Arslan, "Kastallânî'nin el-Mevâhibu'l-ledünniyye'sinin Bâkî Tercümesi", 185-200.

⁵¹ Örnek için bk: Kastallânî, *Mevâhib*, 27; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniyye tercümesi*, 1: 2.

⁵² Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 30; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniyye tercümesi*, 1: 3.

belirtmektedir. Daha sonraki paragrafta Abdullah'ın defnedildiği yer ile ilgili olarak Nâbiğa rivâyeti olduğu gibi Ebvâ'da defnedildiğine dair rivâyet bulunduğuna işaret etmektedir.⁵³ Bâkî tercümede bu aktarılan hususların hiçbirine değinmemekte, doğrudan "Âmine Hâtun'un hamli iki aylık olunca Abdullah vefât eyledi..." demektedir. Defnedildiği yer olarak da sadece Nâbiğa'yı bahsetmektedir.⁵⁴

Kastallânî bazı rivâyetlerdeki garib kelimeleri de açıklamaktadır. Meselâ Resûlullah'ın (s.a.v.) nikâhında, nikâh hutbesini Ebû Tâlib'in okuduğunu belirttiği yerde, bu hutbedeki üç tane garib kelimeyi açıklamaktadır.⁵⁵ Bâkî tarafından yapılan tercümelerde bu kelimelerin anlamları verilmekte, ayrıca kelimelerle ilgili başka hususlara işaret edilmemektedir. Buradaki hutbe tercüme edilmediğinden ilgili kelimelere de hiçbir şekilde değinilmemiştir.⁵⁶ Yine mehir olarak verilen miktarın açıklandığı yerde, mehrin oniki ukiyye altın ve bir neşş olduğu ifade edilmektedir. Kastallânî ukiyyenin kırk dirheme ve neşş denilen şeyin de yarım ukiyye eşit olduğunu açıklamaktadır.⁵⁷ Bâkî'de ise bu açıklamalardan sadece ukiyyenin kırk dirhem olduğu ile ilgili bilgi bulunmaktadır. Diğer kelime tercümenin içinde verilmiş, ayrıca açıklanmamıştır.⁵⁸

Kastallânî Resûlullah'ın (s.a.v.) doğduğu sene, ay, gün ve doğumun gece mi, yoksa gündüz mü olduğu ile ilgili olarak farklı rivâyetleri bir arada vermektedir. Hatta peşinden eğer gece doğduğu kabul edilirse, o zaman Kadir gecesi mi, yoksa Mevlid gecesi mi daha faziletlidir? diye soru sorulacak olursa, Mevlid gecesi daha hayırlıdır, deyip, üç başlık halinde sebeplerini açıklamaktadır.⁵⁹

Bâkî ise bu konularda kısaca tercih edilen görüşe yer vermekte, diğerleri hakkında fazla bilgi vermemektedir.⁶⁰

Bâkî yine asıl metinde zikredilen hadislerin sıralamasını bazen aynen muhafaza ederken, bazen de yerlerini değiştirmektedir.⁶¹ Ayrıca Kastallânî'nin yaptığı bazı nakillerde de takdim ve tehirler⁶² yapmaktadır.⁶³

Bâkî kendi tercüme anlayışına uygun olarak, çoğu zaman ilave açıklamalarda bulunmaktadır. Kastallânî, "Allah'ın ilk yarattığı kalemdir. Onu yarattığında "Yaz." buyurdu. Kalem buna karşılık, "Ne, yazayım" dediğinde, "Her şeyin mikdarlarını yaz" buyurdu."⁶⁴ Hadisini naklettikten sonra başka bir rivâyete geçmektedir. Bâkî ise bu hadisi tercüme ettikten sonra, "Yani her birinin ömrünü, rızkını ve sâir ahvâlini takdîr ile yaz dimektir." şeklinde açıklamaktadır.⁶⁵

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dedelerinin isimlerini zikrettiği bölümde Kastallânî, bazı isimlerin manaları hakkında bilgi vermekte, bazıları hakkında ise daha kısa açıklamalar yapmaktadır. Bâkî bu bölümde de bazen isimlerin anlamları hakkında da ilave izâhlar eklemektedir. Meselâ Gâlib'in, Fih'r'in oğlu olduğu bildirilen yerde, "... Fih'r'in asıl manası avuç doldurur taş dimektir..." şeklinde ismin manasını vermektedir. Peşinden benzer açıklamayı Nadr için "... Nadr'ın manası altın dimektir..." diyerek yapmaktadır.⁶⁶

İlk inen âyetlerle ilgili yerde Müddessir sûresinin ilk âyetlerinin manasını "kalk ve inzâr eyle" şeklinde yaptıktan sonra, ayrıca "inzâr" kelimesini açıklamaktadır: "İnzârın manası korkacak haber vermektir. Mesela bu küfr ve dalâl sizi cehenneme götürür ve onda şu asl-ı azâb ile muazzeb olursuz, dime gibi Hak celle ve a'lâ dehî resûlüne emr idüb ümmetine korkulu haber vir, mütenebbih olsunlar diyü buyurdu."⁶⁷

Bâkî tercümenin iyi anlaşılması için bazen ilave kelimeler eklemekte bazen de daha uzun açıklamalar yapmaktadır. Bu da onun önceliğinin mananın en güzel bir şekilde aktarılması olduğunu göstermektedir.

⁵³ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 61,62.

⁵⁴ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 21.

⁵⁵ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 101.

⁵⁶ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 28.

⁵⁷ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 102.

⁵⁸ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 30.

⁵⁹ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 73-77.

⁶⁰ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 23, 24.

⁶¹ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 28; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 3.

⁶² **Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî,**

Şerhu'l-allâmeti'l-Zürkânî ale'l-mevâhibi'l-ledünniyye, tas: Muhammed Abdu'l-azîz el-Hâlidî, (Bejrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1996), 1: 74.

⁶³ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 31; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 4; örnekler için bk. Arslan, "Kastallânî'nin el-Mevâhibu'l-ledünniyye'sinin Bâkî Tercümesi", 187-188.

⁶⁴ Tirmizî, "Kader", 17.

⁶⁵ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 37; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 8.

⁶⁶ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 49, 50; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 15.

⁶⁷ Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 32.

Bu sebepten çoğu yerde asıl metinde bulunmayan, fakat manayı daha açık hale getiren, güzelleştiren ifadeler kullanmıştır. Mesela Bâkî, Ömer b. Abdulazîz'in müslüman olan bir Yahûdî'ye sorduğu, "İbrâhîm'in iki oğlundan hangisi için kurban edilmesi emrolundu?" şeklindeki soruyu tam anlaşılabilmesi açısından şu şekilde tercüme etmiştir: "Allah Teâlâ hazretleri cânibinden kurban olunması emr olunan İsmâil aleyhisselâm mı idi, yoksa İshâk aleyhisselâm mı idi?"⁶⁸

Kastallânî kitabına aldığı hadislerin bir kısmı için, kaynağa işaret etmekte, bazen de o hadisin sahihlik durumu hakkında görüşleri sıralamaktadır.⁶⁹ Mesela Kastallânî "Küntü nebiyyen..." hadisi hakkında Hâfız İbn Receb'in *Letâif*inde bazılarının bu hadisi, "Metâ kütibte" şeklinde rivâyet ettiğini ifade etmekte ve ayrıca başka bir râvî tarafından rivâyet edilen lafzına işaret etmektedir. Bâkî ise bu bilgileri vermeksizin hadisin bu lafızlarla da vâkî olduğunu söylemekle yetinmektedir.⁷⁰

Kastallânî mesela Tirmizî'den aktadığı rivâyetin sonunda onun hadis ile ilgili değerlendirmelerini de aktarmaktadır. Bâkî ise bu değerlendirmelere çoğu kere yer vermemekte hadisi tercüme etmekle yetinmektedir. "Sana nübüvvet ne zamanda vâcib oldu, dediler: "Ve Ademu beyne'r-rûhi ve'l-cesed" deyü buyurdu." Hadisi bu şekilde tercüme etmekte, aslında son kısmını tercüme etmemiş, aynı ifadeyi tekrarlamıştır. Hadisin sonunda Tirmizî tarafından "hadîsun hasenun" diye yapılan değerlendirmeye Kastallânî yer verdiği halde, Bâkî hiç almamıştır.⁷¹

Kendisine ne zaman peygamberlik verildiğini soran bir kimseye Resûlüllah, ".. Adem (a.s.) rûhla cesed arasında iken benden ahd ve mîsâk alındığı zamanda peygamber olmuş idim..." diye cevap vermiştir. Hadisin Şa'bî'nin rivâyeti olduğu Kastallânî tarafından bildirildikten sonra, bu rivâyetin İbn Sa'd'dan alındığı ve bunun Câbir el-Cu'fî'den nakledildiği ve İbn-i Recep tarafından da zikredildiği bildirilmektedir. Bâkî ise

sadece "Şa'bî rahmetullâhi aleyh şöyle eydür.." diyerek rivâyeti tercüme etmektedir. Aşağıdaki bölümde farklı örnekler de verileceği üzere Bâkî burada hem eser isimlerini, hem de râvilerin isimlerini zikretmemektedir.⁷²

Hz. Âdem'in (a.s.) af edilmesi için yalvarırken, "Yâ Râb. Muhammed hakkı için beni mağfiret eyle..." diye başlayan rivâyeti Kastallânî, Ömer b. Hattâb'dan nakletmektedir. Peşinden ise bu rivâyetin Beyhakî'nin Delâilin'de, Abdurrahmân b. Zeyd b. Eslem'in hadisi olduğunu söylemekte ve ondan Abdurrahmân'ın bu hadiste teferrüd ettiği bilgisini aktarmaktadır. Ayrıca bu rivâyeti Hâkim'in de naklettiğini ve hadis için sahih hükmünü verdiğini belirtmektedir. Bâkî ise rivâyetin tercümesinde bu bilgilere yer vermemektedir.⁷³

"Eğer şöyle bir soru sorulursa" diye Kastallânî tarafından sorulan bir sorunun cevabı, kendisi tarafından İmâm Gazâlî'nin *en-Nefh ve't-tesviye* isimli eserinden alıntı yapılarak cevaplanmıştır. Bâkî ise bunu "İmâm Gazâlî (r.a.) bazı müellefâtında..." diye tercüme etmekte, eser ismini ayrıca belirtmemektedir.⁷⁴

Âl-i imrân sûresi 3/81. âyet-i kerimesininden sonra Kastallânî, Takıyyu'dîn es-Subkî'den alıntı yapmıştır. Bâkî ise ilgili âyetin Arapça metninden sonra yaptığı açıklamaların es-Subkî'ye ait olduğunu belirtmeden tercümeyle devam etmiştir.⁷⁵

İbn Tuğru Bek et-Türkî'nin (Ebû Ca'fer Ömer b. Eyyûb ed-Dımaşkî) "*(ed-Dürrü'n-nazîm fi) mevîdî'n-nebiyyi'(l-kerîm)*" isimli eserinden Kastallânî'nin yaptığı nakil yine Bâkî tarafından, "Rivâyet olundu ki, Allah Tebâreke ve Tekaddes hazretleri Âdem aleyhi's-selâmı halk ettiği zamanda..." diyerek eser ismine işaret etmeksizin tercüme edilmiştir.⁷⁶

Bâkî ve ondan da önce Kastallânî'nin naklettikleri hadislerin senedi hakkında hiçbir bilgi vermedikleri bölümler bulunmaktadır. Kastallânî İbn Tuğru(1) Bek'in "*Mevlid*" isimli eserinden yaptığı bir nakil için

⁶⁸ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 57; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 19.

⁶⁹ Örnekler için bk: Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 28, 29.

⁷⁰ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 29, 30 ile Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 3. Tergib tarafından yapılan tezde burada bir karışıklık bulunmaktadır: "Ve bazı rivâyette Peygamber -aleyhi's-sellâtü ve's-selâm-a suâl olundukta "metâ künte nebiyyen" diye sual olundu. Cevap buyurdukta "kütibet nebiyyen ve ene beyne'r-rûhi ve'l-cesedi" diyu buyurdu." Buradaki Arapça ibareler sırasıyla, "metâ kütibte nebiyyen" ve "kütibtü nebiyyen ve âdemu beyne'r-rûhi ve'l-cesed" şeklinde olmalıdır. Bk. Tergib, *Bâkî'nin Meâlimü'l-Yakîn Adlı Eseri Üzerinde Dil İncelemesi*, 69. (Not: Elimizde Tergib tarafından kullanılan metnin aslı olmadığından oradan ayrıca karşılaştırma

imkânımız olmamakta, bu hususlar kullandığımız baskı esas alınarak ve Arapça dil kuralları gereği yapılmaktadır).

⁷¹ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 30; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 3.

⁷² Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 32; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 4,5.

⁷³ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 43; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 12.

⁷⁴ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 30; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 3.

⁷⁵ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 33; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 5.

⁷⁶ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 35; Bâkî, *Mevâhibu'l-ledünniye tercümesi*, 1: 6.

Hâkim'in *Sahih*'indeki "Âdem aleyhisselâm, Muhammed (s.a.v.) isminin arşda yazılı olduğunu gördü. Allah Teâlâ Âdem'e: Muhammed olmasaydı seni yaratmazdım" buyurdu." rivâyetini şâhit göstermektedir. *Mevlid*'den aldığı nakilde herhangi bir senede yer vermediği gibi, şâhid olarak zikrettiğinde de senede işaret etmemektedir. Sadece ilgili rivâyetin nasıl anlaşılması gerektiği ile olarak, "Eğer suâl olunub, Eşâ'ıra Mezhebinde Hak Subhânehû ve Teâlâ'nın efâli hod mualletü bi'l-garaz değildir..." diye devam ederek cevap vermektedir.⁷⁷

Bâkî tarafından tercüme edilmeyen bazı yerler ise, Kastallânî'nin zayıflığına işaret ettiği konulardır.⁷⁸

Bâkî dîbâcede de belirttiği üzere anlatılması üzüntüye sebebiyet verecek yerleri tercüme etmemekte veya çok kısa özetlemektedir.⁷⁹

10. Sonuç

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) hayatını konu alan Siyer çalışmaları erken devirlerden itibaren tedvin edilmiş ve ilk üç asırda temel eserler meydana gelmiştir. Türklerin İslam Dini'ne girmeleri ile birlikte diğer dînî kaynakların tercüme edilmesi faaliyetin yanında, Siyer eserleri tercüme edilmeye başlamıştır. Bu durum Osmanlı Devleti zamanında da devam etmiştir. Osmanlı Devleti'nin en ihtişamlı devri olan onaltıncı asır, Türk Edebiyatı açısından da en güzel örneklerin verildiği bir dönemdir. Sadece nazım değil, nesir alanında da durum aynı şekilde olup, özellikle Kânûnî devrinde Türkçe yazılmış mensûr eserler çok artmıştır. Onaltıncı asrın bir diğer özelliği ise tercüme eserlerin çoğalması ve bu konuda başta padişah olmak üzere devlet adamları tarafından yapılan teşviklerin artmasıdır. Çalışmaya konu olan eser de devrin önde gelen devlet adamlarından Sadrâzam Sokullu Mehmet Paşa'nın teşvikiyle, Bâkî tarafından tercüme edilen *Meâlimü'l-yakîn fi sîreti seyîdi'l-mürselîn* isimli eserdir. Şiirleri ile meşhur olan Bâkî, aynı zamanda nesirdeki ustaltığını ve Arap Dili ve Temel İslam Bilimlerine olan vukufiyetini bu eseriyle göstermiştir.

Bâkî eserini Dîbâce bölümü hâric tutulursa, çok sade bir dille yazmıştır. Bu durum onaltıncı asır şâirlerinin bir taraftan da toplumla ilişkilerinin canlılığının da bir şâhididir. Onlar edebî sanatların her birini kullanmakta başarılı oldukları gibi, bunu yeri geldiğinde sade bir dille de ifade edebilmektedirler.

Böylelikle dînî değerlerin insanlar arasında yayılmasına ve herkes tarafından öğrenilmesine katkı sağlamışlardır. Bâkî'nin bu tercümesinin, neredeyse eserin aslına yakın bir şekilde meşhur olmasında bu yön göz önünde bulundurulmalıdır.

Eser onaltıncı asır tercüme faaliyetleri hakkında fikir vermesi bakımından ayrıca önemlidir. Tercüme anlayışı günümüzden biraz farklı olup, şerh ile birlikte anlaşılmalıdır. İlgili esere gerektiğinden bazı ilaveler yapıldığı gibi, gerektiğinde bazı bölümlerin kısaltılması yoluna da gidilmiştir. Onaltıncı asırda halkın rahat istifade edeceği eserler üzerinde yoğunlaşma olduğu gibi, bu eser de bu bakımdan bir örneklik teşkil etmektedir. O, eserin girişinde belirttiği üzere fuzîli olan yerleri, anlatılması insanlar arasında farklı şekilde anlaşılacak yerleri veya yanlış anlaşılıp üzüntüye sebep olacak hususları tercüme etmemiştir.

Eserin tercümesi Bâkî bir şâir tarafından yapılması ve içerisinde eski deyim ve sözlere de yer vermesi gibi özellikleri bakımından ise özellikle Edebiyat alanında ilgileri üzerine çekmektedir. İlgili dönemin Siyer ve Hadis anlayışı alanında ise daha geniş çalışmalara konu olacak bir kaynaktır.

KAYNAKÇA

- [1] Abdülbâkî. *Mevâhibül'l-ledünniye tercümesi meâlimü'l-yakîn*. İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1313.
- [2] Abdulfettâh Ebû Gudde. "Takdime". *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*. Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrût: Dâru'l-beşâir, 1994.
- [3] Abdülhay el-Kettânî. *Fihri'sü'l-Fehâris*. Beyrût: 1402/1982.
- [4] Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*. Thk: Yûsuf b. Muhammed, Dîmeşk: Mektebetü'l-ilmî'l-hadîs, 1321.
- [5] Ahatlı, Erdiç. *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- [6] Algül, Hüseyin. "el-Mevâhibü'l-Ledünniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 421. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- [7] Arslan, Ali. "Kastallânî'nin el-Mevâhibü'l-ledünniyye'sinin Bâkî Tercümesi: Me'âlimü'l-

⁷⁷ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 35; Bâkî, *Mevâhibü'l-ledünniye tercümesi*, 1: 6.

⁷⁸ Kastallânî, *Mevâhib*, 1: 66; ayrıca bk. Arslan, "Arslan, "Kastallânî'nin el-Mevâhibü'l-ledünniyye'sinin Bâkî Tercümesi", 1196-200.

⁷⁹ Bâkî, *Mevâhibü'l-ledünniye tercümesi*, 1: 28.

- yakîn-Tercüme ve Rivâyet Tercihi Yöntemi Açısından İncelenmesi-". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (Haziran 2019): 181-205.
- [8] Baçoğlu, Tuncay. "Muhammed b. Abdülbâkî Zürcânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 580. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- [9] Bozkurt, Kenan. "Bâkî'nin Şiirlerinde Tasavvuf, Aşkın Ezelî Boyutu ve Güzellik". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54 (2017): 22- 35.
- [10] Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrût: Dâru İbn-i Kesîr, 1987/1407.
- [11] Cengiz, Halil Erdoğan. *Divan Şiiri Antolojisi*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1983.
- [12] Çaldak, Süleyman. "Eski Türk Edebiyatında Nesir". *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim* 77-78 (Temmuz-Ağustos, 2006): 74-90.
- [13] Dadaş, Cevdet. *Bâkî Fezâilü'l-cihâd Değerlendirme-Metin İndeks*. Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi, 1995.
- [14] Demircan, Adnan. *Siyer*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- [15] Deniz, Ruşen. *Bâkî'nin Meâlimü'l-yakîn fi sîreti Seyyidi'l-mürselîn adlı eserindeki Tümleme Birleşik Cümleler*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1993.
- [16] Gürkan, Nejdî. *Arap Edebiyatında Memlûklülere Dönemi*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2000.
- [17] Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991.
- [18] İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafiz eş-Şelebî. Kâhire: 1375/1955.
- [19] İbn Sa'd. *Tabakâtü'l-kübrâ*. Nşr. İhsan Abbâs. Beyrût: Dâru sâdir, 1388/1968.
- [20] Jonesc. Marsden. "Mukaddime". *Kitâbu'l-Meğâzî li'l-Vâkidî*. Thk. Marsden Jonesc. 1: 5-35. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1984/1403.
- [21] Kandemir, Yaşar. "Şemâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 497-500. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- [22] Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledunniye bi minahu'l-Muhammediyye*. Thk. Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1996. **(Not: Dipnot kullanımında bu baskı esas alınmıştır)**.
- [23], *el-Mevâhibü'l-ledunniye bi minahu'l-Muhammediyye*. Thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî. Beyrût: el-Meketebü'l-İslâmiyyi, 1425/2004.
- [24] Karatay, Fehmi Ethem. *Arapça Yazmalar Kataloğu*. İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları: 1966, 3: 272-274.
- [25] Kâtip Çelebi (Hâcî Halîfe). *Keşfu'z'zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn*. İstanbul: 1971.
- [26] el-Kettânî, Abdülhay, *Fihrisü'l-Fehâris*, Beyrût, 1402/1982.
- [27] Koşık, Halil Sercan. "Baki'nin Arapçadan Tercüme Mensur Bir Eseri: Fezâil-i Mekke Yahut el-İ'lâm bi-A'lâmi Beledillâhi'l-Harâm Tercümesi". *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 10 (2014): 131-148.
- [28] Köprülü, M. Fuad. *Divan Edebiyatı Antolojisi*. Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama, 2006.
- [29] Küçük, Sabahattin. *Bâkî Dîvânı Tenkitli Basım*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- [30], *el-Mevâhib-ül-Ledüniye Gönül Nimetleri*. Sad: (Kısakürek, Necip Fazıl) Adıdeğmez. İstanbul: Bab-ı âlide Sabah Neşriyatı, 1967.
- [31], *el-Mevâhib-i Ledüniyye*. Sad: İhsan Uzungörgün. İstanbul: 1972.
- [32], *İmam-ı Kastallânî Mevâhib-i Ledüniyye Tercümesi*. Osmanlıcaya Çev: Bâkî, Sad: H. Rahmi Yananlı. İstanbul: 1983.
- [33] Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru'l-ihyâ-i türâsi'l-Arabiyyi, 1954.
- [34] Necatigil, Behçet. *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*. Ankara: Varlık Yayınları, 1983.
- [35] es-Sekkâ, Mustafa - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafiz eş-Şelebî. "Mukaddime". *es-Sîretü'n-nebeviyye libni Hişân*. Thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafiz eş-Şelebî. 1:3-24. Kâhire: 1375/1955.
- [36] Şenel, Abdülkadir. "Kastallânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 583-584, Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- [37] Sâmi, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- [38] Şulul, Kasım. *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebî (a.s.)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- [39] Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. İstanbul: 2008.
- [40] Poyraz, Yakup - Tergip, Ayhan. "Bâkî'nin Me'âlimü'l-yakîn Adlı Mensur Eseri". *ODÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2010): 135 - 143.
- [41] Tergip, Orhan. *Bâkî'nin Meâlimü'l-Yakîn Adlı Eseri Üzerinde Dil İncelemesi* (Metin-Sözlük). Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, 2010.

- [42]Turhan, İsmail Hakkı. *Bâkî'nin Mevâhibü'l-ledünniyye Tercümesinde Karmaşık Birleşik Cümle Tipleri*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1992.
- [43]Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- [44]Uzundağ, M. Said. "Kastallânî ve Şerh Metodu Üzerine". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2, 2011, 277-305.
- [45]Vâkidî. *Kitâbu'l-Meğâzî*. Thk. Marsden Jonesc. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1984/1403.
- [46]Yazar,Sadık. *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme Ve Şerh Geleneği*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.
- [47]Yerdelen, Cevat. "Bâkî Dîvânı'nda Tasavvufî ve Dînî Öğeler". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (2015): 95-110.
- [48]Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a'lâmin-nübelâ*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, vdğr. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1982/1402.
- [49]ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-arûs*, Kuveyt, 1410/1990.
- [50]Zekkâr, Süheyl. "Mukaddime İbn Şihâb ez-Zührî'nin Meğâzî Adlı Eseri ve Hayatı". İbn Şihâb ez-Zührî el-Meğâzî İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar. trc. Mehmet Nur Akdoğan. 11-26. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016,.
- [51]ez-Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî. *Şerhu'l-allâmeti'l-Zürkânî ale'l-mevâhibi'l-ledünniyye*. Tsh: Muhammed Abdu'l-azîz el-Hâlidî. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1996.



The Synthesis of Love and Sin in the Thought of Ibn 'Ajība

Omneya Ayad

Lecturer in the Institute of Sufi Studies at Uskudar University, Turkey

omneya.ayad@uskudar.edu.tr

Research Article

Arrival Date: 30.08.2019

Acceptance Date: 21.12.2019

Abstract

This article studies how Ibn 'Ajība explained the mystical relationship between love and sin in his esoteric commentary on the Qur'ān. I also will compare his mystical interpretation of these themes with other Sufi writers, mainly al-Qushayrī and Rūzbihān al-Baqlī, who are two of the exegetes that Ibn 'Ajība quotes extensively, in order to determine his contribution to these themes.

Key words: Sufism, divine love, Islam, Ahmad Ibn Ajība, sin

Introduction

Aḥmad ibn 'ajība (d. 1224/1809) is one of the prominent sufi mystics who lived in morocco during the 13th/17th century. His importance in sufi scholarship is a reflection of the fact that he is one of the original sufi scholars who contributed immensely to elucidating ambiguous sufi concepts that were, by their very nature, enigmatic and only accessible through sufi adepts. He also stood out as an intellectual theoretician in the science of qur'ānic esoteric hermeneutics because he was one of the few scholars who managed to convey theoretical concepts and esoteric theories of qur'ānic interpretation in a language that could be accessed by those with an average level of intellect.

This article analyzes ibn 'ajība's discussion of the paradoxical relationship between love and sinning. While some scholars maintain that acting in disobedience to god negates any claims that the devotee may make to god's love (by virtue of the fact that the lover should always act in accordance with his beloved), ibn 'ajība adopted a different perspective and instead proposed to focus upon the origin and intention of the sin. If the sin originated from the heart – and this is the case with sins of arrogance, objection to the decrees of providence and so forth – any claim to love has indeed been negated. However sins which originate from the promptings of the passions of the lower self which may lead to deep repentance and a

remorseful heart, may draw the individual closer to god.

Ibn 'ajība's mystical perspective on sin & divine love

This section will explore ibn 'ajība's mystical doctrine of sin and its relationship with divine love. Ibn 'ajība's dichotomy of sins of the body vs. Those of the heart will be explored, along with the phenomenon of turning sins to acts of obedience and vice-versa. The discussion will also further elaborate the proposition that sinning enables the individual to come closer to god, which is a particularly important reference point because it so clearly diverges from the classical understanding, in which sins set the individual apart – in the form of banishment and remoteness - from god. After ibn 'ajība's views on these subjects are broached, the perspectives of classical sufi scholars will be set out in more detail, with particular emphasis upon 'abd al-kaṛīm al-qushayrī and rūzbihān al-baqlī, two of the most heavily quoted scholars in ibn 'ajība's mystical commentary. This comparison will bring out the originality and influence that ibn 'ajība's mystical qur'ānic commentary evidences when it discusses themes of sin and divine love.

Ibn 'ajība initially elaborated his doctrine of sin by noting that the concept of divine love must provide the foundation of any religious interpretation of sin. One of the concomitants of love is that the lover does not wish to hurt or offend his beloved. In expounding this

concept, Ibn 'Ajība referred to the Christian and Jewish claim that they are God's beloved ones. God's response was provided in verse: "the Jews and the Christians said: "we are the sons of God and his beloved ones. Say: "then why does he chastise you for your sins?""¹ This verse clearly establishes that, by virtue of the presence of love, the lover does not torment or irritate his beloved due to committing sins.

Upon turning to the commentaries of the two most quoted exegetes by Ibn 'Ajība, the reader finds that al-Qushayrī, in his commentary on this verse (5:18), reiterated that the folk of love (*ahl al-mahabbā*) are safeguarded from punishment and torture.² Rūzbihān stated that whoever reaches the state of prophethood through gnosis and love is relieved of the trials of the passions of the lower self and the egoistic tendencies of the physical body.³ In contrast to al-Qurshayrī and Rūzbihān, Ibn 'Ajība emphasized that just because God does not punish those whom he loves, this does not entail that individuals, in citing the name of love, can, so to speak, 'get away with sin'.⁴ He presented his opinion in the following terms:

"when God loves a devotee, he makes him immaculate or preserved from committing sins. If he decreed a sin for him, he would inspire him to repent from that sin, which would wipe it away, for the one who repents is loved, God says, "indeed God loves those who repent".⁵

ولكنه لما أحبه عصمه أو حفظه، وإذا قضى عليه بشئٍ ألهمه التوبة،
وهي ماحية للذنوب،
وصاحبها محبوب، قال تعالى: "إن الله يحب التوابين".

This establishes that God's call for the sinner to immediately repent is one of the concomitants of love. By virtue of repentance, not only all sins are forgiven, but also the act of repentance brings the repentant sinner closer to God and His love.

Sins of the body vs. Sins of the heart

Ibn 'Ajība discusses the issue of sin further in his commentary on the verse, "and Adam disobeyed his Lord and so he erred".⁶ He observes that the real sin pertains to the heart – such sins encompass displays of vanity and contemptuousness towards others and being discontent with the decrees of providence. With

regard to the sins of the body, if they are not committed persistently (*isrār*) they can become a means of drawing closer to God. If the sinner's heart is full of remorse, he can be granted God's love which leads him back to repentance. Ibn 'Ajība supports his views about the seriousness of the heart's sin by referring to the example of Satan who was expelled from heaven due to the sin of arrogance, which he contrasted to that of Adam, who was forgiven and earned proximity to God because he had merely committed a sin of the body.⁷ Satan's dialogue with God was recorded in this verse:

"said he, 'Iblis, what prevented thee to bow thyself before that I created with my own hands? Hast thou waxed proud, or art thou of the lofty ones?' said he, 'I am better than he; thou createdst me of fire, and him thou createdst of clay.' said he, 'then go thou forth hence; thou art accursed. Upon thee shall rest my curse, till the day of doom.'"⁸

In referring to Adam and Satan, Ibn 'Ajība clearly distinguishes sins of the heart from those of the body. In this regard he states:

Whatever draws the devotee closer to God and drives him to a state of servanthood and humility ennobles him and leads him to perfection. By the same token, whatever strengthens the existence of the self and its egoistic tendencies is a source of deficiency and distance (from God). Therefore, 'finding immaculate purity' and being 'preserved from sin' only stems from 'sins of the heart', or from persistence in this regard. Sins of the body were in general decreed for the devotee by providence: they do not demote him, but rather contribute to his perfection. In this sense, you can understand that what had occurred from the prophets (peace be upon them) which outwardly appeared to be a sin, on closer inspection is not a deficiency in reality, but rather perfection.⁹

كل ما يرد العبد إلى مولاه، ويحقق له العبودية والانكسار، فهو شرف له وكمال، وكل ما يقوى وجود النفس ورفعتها فهو نقص وإبعاد، كأننا ما كان، فالعصمة والحفظ إنما هي من المعاصي

¹ Qur'ān, trans. Arberry, al-Mā'ida (5:18).

² Abū al-Qāsim al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, (Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyya li'l-Kitāb, 2000), 3rd ed, vol.1, p. 258.

³ Rūzbihān al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān fi ḥaqā'iq al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2008), vol. 1, p. 307.

⁴ Aḥmad Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, ed. Aḥmad al-Qurashī Raslān, Cairo: Maṭba'at Ḥasan 'Abbās Zakī, 1999, vol. 2, p. 23.

⁵ Ibid.

⁶ Qur'ān, trans. Arberry, Ṭaha (20: 121).

⁷ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol.3, pp. 430, 431.

⁸ Qur'ān, trans. Arberry, Ṣād (38: 75-78).

⁹ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol.3, pp. 430, 431.

القلبية، أو من الإصرار، وأما معاصي الجوارح فيجرى على العبد ما كتب، ولا تنقصه، بل تكمله، فالتزويه إنما يكون من النقائص، وهي التي توجب البعد عن الحق، لا مما يؤدي إلى الكمال، وبهذا تفهم أن ما وقع من الأنبياء-عليهم السلام- مما صورته المعصية، ليس بنقص، إنما هو كمال.

Now that ibn 'ajība's perspective upon the relativity of sins of the body vis-à-vis those of the heart have been set out, it will be instructive to compare his views to those classical scholars who he cites extensively, which will in turn provide us with an insight into the level of originality that is evidenced within his work. It is instructive, for example, to note that ja'far al-ṣādiq's esoteric commentary on the same verse "and adam disobeyed his lord and so he erred"¹⁰ closely resembles that of ibn 'ajība. While adam's heart was not distracted by the bounties of heaven, his eyes did indulge in admiring its beauty. Thus, god rebuked adam for making the error of contemplating the bounties of heaven with his physical eyes. However, ja'far adds that if adam had observed the beauties of heaven with the eyes of his heart, he would have been banished forever.¹¹ to put it differently, if adam's heart had been attached to heavenly beauties and its lofty rewards, he would have never been forgiven by god. This interpretation indicates the gravity of sins committed by the heart in comparison to those which originate within the passions of the lower soul.

Al-qushayrī's commentary on the same verse (20:121) explains that adam's sin enables the reader to realize that the seriousness of sins does not relate to their number, but instead relates to the sacrilegious affront that has been given to god's majesty and august dignity (*'izami qadrihī*). Al-qushayrī further clarifies that god chose adam for vicegerency (*khilāfa*) despite his sin. He adds that this choice is not surprising because adam, prior to sinning, had been chosen to be god's vicegerent for no apparent reason: thus, adam's election after slipping into sin should not occasion wonder.¹² to put it differently, falling into sin is not, *per se*, a sufficient reason for expulsion or banishment, as long as the sin does not relate to the heart.

Rūzbihān, adopts the same approach as al-qushayrī when he states that 'being of the elect' (*al-iṣṭifā'iyya*) does not necessitate being free of sins.¹³ this proposition that an individual can be a member of the elect irrespective of the sins committed first appeared

in the exegesis of ja'far al-ṣādiq in his commentary on the following verse:

"then we bequeathed the book on those of our servants we chose; but of them some wrong themselves, some of them are lukewarm, and some of them are outstrippers in good works by the leave of god; that is the great bounty".¹⁴

Ja'far al-ṣādiq explains that god divides the believers into three categories and then connects them to him by addressing them, through his grace, as "our servants". The selection of some individuals to be members of the elect occurs despite god's knowledge that the believers differ in their spiritual states; furthermore, he is well aware that some of them transgress by committing sin; however, this again serves to reiterate that falling into sin does not negatively affect god's selection of believers in pre-eternity.¹⁵

Ibn 'ajība concurs with al-qushayrī and rūzbihān that adam's sin did not negatively impact god's (pre-eternal) choice of adam to be his vicegerent on earth. However, their approach to handling the issue of adam's sin is largely dependent on the perspective of the decrees of providence – this relates to god's divine knowledge in pre-eternity of his choice of adam for vicegerency regardless of his sin. Ibn 'ajība however differed in going beyond the concept of divine pre-eternal decrees (which uphold the principle that individual's destinies are decided irrespective of sins committed); he therefore sought to explore why one sin can result in eternal banishment, whereas another sin can serve as a means that brings about a closer proximity to god. The answer can be found in his doctrine which distinguishes sins of the heart from those of the body.

Sin and proximity to god

The committing of a sin can become a reason for the attainment of divine election (*khuṣūṣiyya*). In his commentary on the verse "then came a man from the furthest part of the city, running, he said, "moses, the council are conspiring to slay you. Depart, i am one of the sincere advisers to you",¹⁶ ibn 'ajība referred to moses's sin in killing the copt, which was the reason for his departure from egypt and his subsequent travel to madyan, where he met prophet shu'ayb and attained the spiritual training needed for prophethood. By the

¹⁰ Qur'ān, trans. Arberry, Taha (20: 121).

¹¹ Farhana Mayer, *Spiritual Gems: The Mystical Qur'an Commentary ascribed to Ja'far al-Ṣādiq as contained in Sulamī's Ḥaqa'iq al-tafsīr*, (Louisville: Fons Vitae, 2011), p. 210.

¹² Abū al-Qāsim al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, vol.2, p. 280.

¹³ Ruzbahān al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, vol. 2, p. 507.

¹⁴ Qur'ān, trans. Arberry, Fāṭir (35:32).

¹⁵ Farhana Mayer, *Spiritual Gems*, p. 218

¹⁶ Qur'ān, trans. Arberry, al-Qaṣaṣ (28: 20).

same token, despite adam's sin of eating from the forbidden tree he still could assume the role of god's vicegerency on earth. These examples further reiterate that all matters, including sin, which cause a state of humility and submissiveness, ultimately bring about a closer proximity to god.¹⁷

Earlier scholars also offered their opinion about sins providing a means for divine elevation. It is therefore significant to note that al-qushayrī's commentary on this verse (28:20) does not acknowledge that mooses's sin served as a means of elevation to a higher spiritual status; his view contrasts in this respect with that of rūzbihān, who states that god made mooses seek refuge in him by causing him to sin, thus bringing him closer to god's proximity. Maybudī also concurs with ibn 'ajība's opinion about the need for self-abasement in preparation for divine proximity when he comments on the verse: "satan caused them to slip" (2:36). He indicates that the perfection of adam required his exile to earth in order for him to feel helpless and weak before god. Adam's slip was therefore necessary for the full manifestation of god's love and mercy. Maybudī quoted this sacred tradition in this content, "the sobbing of the sinner is dearer to me than the chanting of those who praise me".¹⁸

This vision of sin, which renders it as a prelude to humility, self-abasement and a higher spiritual status, is emphasized by ibn 'ajība in his commentary on god's command to both adam and satan to descend to earth after adam had, with the active encouragement of satan, eaten from the forbidden tree "and we said, get you all down, each of you an enemy of each...".¹⁹ he comments that whatever casts the soul down to the abasement of servanthood (*'ubūdiyya*) causes its elevation to the witnessing of the light of lordship (*rubūbiyya*), "*kul mā yanzil bil-rūh ilā qahriyyat al-'ubūdiyya fa huwa sabab ilā al-taraqqī li-shuhūd nūr al-rubūbiyya*".²⁰

Examination of al-qushayrī's and rūzbihān's views of the same verse (2:36) in their qur'ānic commentaries, clearly demonstrates the fact that both exegetes did not mention the doctrine of the abasement of servanthood as being a means of witnessing the grandiosity of

lordship, and in this respect, as has already been noted, they clearly contrasted with ibn 'ajība.

This spiritual rule which guides the relationship between servanthood and lordship, and in which sin plays an essential role, is also emphasized by ibn 'ajība in his commentary on verse "certainly, we tried solomon, and we cast upon his throne a mere body; then he repented."²¹ ibn 'ajība writes that every sublime state comes after a trying calamity that befalls one's body, possessions or faith; however if this sublime state is to be realized, the calamity must be accompanied by remorse and penance. When god wills a devotee to rise to a great spiritual state, he first brings him down to the abasement of servanthood in order to then prepare him for being elevated to witness the grandiosity of lordship.²²

After commenting on earlier scholars' interpretation of the same verse (38:34), rūzbihān, to take one example, did not consider the calamity which befell solomon as a preparatory stage for kingdom and prophethood. He instead identified the reason underlying solomon's calamity as being his admiration of the beauty of the king's daughter and falling in love with her. In other words, solomon's sin was due to his distraction with her outer physical beauty, as opposed to the spiritual meanings of divine beauty reflected on her; this explains why he was deprived of his kingdom until he repented.²³ al-qushayrī in his commentary on the same verse, enumerated several possible reasons for solomon's sin; however he did not, in noticeable contrast to ibn 'ajība, comment on its mystical connotation.²⁴

Infidelity and the sins of the heart

Ibn 'ajība explained how sins of the heart can lead to infidelity in his commentary on the following verse: "[a]nd when we said to the angels, bow yourselves to adam, so they bowed themselves save iblis, he refused and waxed proud and so he became one of the unbelievers".²⁵ he further elaborates that god's rebuke to satan was not caused by mere sinning – this applied because sins by themselves do not amount to disbelief. Satan's disbelief instead came from his heart, which rejected god's commands and belittled his rulings; it

¹⁷ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 4, p. 240.

¹⁸ Annabel Keeler, *Sufi Hermeneutics: The Qur'ān Commentary of Rashīd al-Dīn Maybudī*, pp. 136-138, see also al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī: Great Commentaries on the Holy Qur'ān*, trans. Annabel Keeler & Ali Keeler, p. 18.

¹⁹ Qur'ān, trans. Arberry, al-Baqara (2: 36).

²⁰ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 1, p. 97.

²¹ Qur'ān, trans. Arberry, Šād (38: 34).

²² Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 5, p. 31.

²³ Ruzbihān al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, vol. 3, p. 194.

²⁴ al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, vol. 3, pp. 104, 105, see al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī: Great Commentaries on the Holy Qur'ān*, trans. Annabel Keeler & Ali Keeler, (Amman: Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought & Louisville: Fons Vitae, 2011), p. 168.

²⁵ Qur'ān, trans. Arberry, al-Fātiḥa (1: 34).

was his arrogance that led him to infidelity (*kufri*), and not merely his unwillingness to bow down before adam.²⁶

Ibn 'ajība provides another example of sins of the heart that lead to infidelity in his commentary on the verse relating to the israelites' objections to mooses: "he (mooses) said, would you have in exchange what is meaner for what is better? Get down to egypt and you shall have what you demanded. And abasement and poverty were pitched upon them and they were laden with the burden of god's anger...".²⁷ he explains that the main sin of the israelites was their discontent with god's eternally decreed destiny (*al-qisma al-azaliyya*) and their open challenge to divine power (*al-qudra al-ilāhiyya*) by not being satisfied with divine providence and provision. The belief that one's own plans, wishes and demands for oneself are better than those provided by god is a major sin of the heart which results in infidelity.²⁸ while both al-qushayrī and rūzbihān presented the israelites' sin (their dissatisfaction with god's preordained decrees), they did not, in the same terms as ibn 'ajība, suggest that this sin of the heart leads to infidelity.²⁹

Ibn 'ajība further provides another example to prove his point that the real sins that cause distance and punishment are the sins of the heart through his commentary on the following verse: "and lot, when he said to his people, "what, do you commit indecency with your eyes open?".³⁰ he states that lot's reproach to his people was due to their indulging in lusts that encompassed their hearts; accordingly, they did not feel any remorse or need to repent. In contrast to the sins of the body, which are accompanied with humility and penance and can therefore be converted back to obedience, sins of the heart cover up the lights of the unseen (*anwār al-ghuyūb*) and therefore produce rejection and remoteness from god.³¹ while al-qushayrī did not mention that the sin of lot's people is related to the heart and thus leads to banishment and remoteness from god, he did offer an important observation in relation to his interpretation of the verse before the one

in question, "those are their houses, all fallen down because of the evil they committed, surely in that is a sign for a people who have knowledge."³² al-qushayrī explained that the corruption of spirits occurs through prevalence of lusts; the corruption of the hearts through heedlessness and harshness (*qaswa*); the corruption of the soul through veiling (*al-hajb*); and the corruption of the transconscious interior being (*asrār*) through absence and loneliness (*al-wahsha*).³³ rūzbihān followed al-qushayrī's approach as the latter also discussed the corruption of hearts in relation to the same verse (27:52); observing that hearts are corrupted by heedlessness, whereas the transconscious interior being is corrupted by indulging in sensual lusts.³⁴ neither al-qushayrī nor rūzbihān, in reflecting upon the verses 27: 52-54, mentioned the significance of the lot's people's sin or its relation to the heart, and in this respect, they both diverged from ibn 'ajība.

After citing multiple examples of sins of the heart, ibn 'ajība sums up the issue by referring to one of the greatest sins of the heart in his commentary on the following verse: "so glory be to him, in whose hand is the dominion of everything, and unto whom you shall be returned."³⁵ here he clearly establishes that defying the divine will and objecting to the divine providence is a great sin. He proceeds to argue that when the servant believes that his plan to arrange his own affairs is wiser or better than god's, he appears to claim that his level of knowledge is equal to god's and thus puts himself in direct rivalry with god. This frowardness negates any belief in god's wisdom and knowledge and constitutes a grave sin.³⁶

A closer engagement with the commentaries of both al-qushayrī and rūzbihān on this verse (36: 83) clarifies that their views do not reflect the gravity of defying god's will or challenging his eternal decree. They instead contented themselves with the traditional interpretation of this verse, which emphasizes the grandiosity of god's divine power by which all creation comes to existence;³⁷ this clearly contrasted with ibn 'ajība, who went beyond the classical interpretation of

²⁶ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 1, p. 96.

²⁷ Qur'ān, trans. Arberry, al-Baqara (2: 61).

²⁸ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol.1, p. 114.

²⁹ See al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, vol. 1, p. 49, see also Ruzbahān al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, vol. 1, p. 53.

³⁰ Qur'ān, trans. Arberry, al-Naml (27: 54).

³¹ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 4, p. 206.

³² Qur'ān, trans. Arberry, al-Naml (27: 52).

³³ al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, vol. 2, p. 422.

³⁴ Ruzbahān al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, vol. 3, pp. 70, 71, see also al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī*, p. 144.

³⁵ Qur'ān, trans. Arberry, Yāsīn (36: 83).

³⁶ Ibn 'Ajība emphasized the gravity of challenging divine Providence when he cited the story of one of the righteous people who kept crying in remorse for forty years over an event that he wished had never happened. This clearly reiterated the seriousness of rejecting God's pre-eternal decrees, a sin directly related to the heart.

³⁷ See al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, vol. 3, p. 85, see also Ruzbahān al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, vol.3, pp. 173-174.

the verse to reflect upon the inner meaning of challenging divine providence.

The argument of Ibn 'Ajība, which defines a real sin as one committed by the heart is lent further credence by his esoteric interpretation of the act of prostration of the forehead, which is invoked in the verse: "only those who believe in our signs, when they are reminded, fall down, prostrate and proclaim the praise of their lord, not waxing proud".³⁸ he considered the act of prostration to be a symbolic act that indicates the submission of the heart to god's grandeur and majesty. If the body prostrates in worship while the heart remains arrogant and resistant to surrender, worship is merely a means without end, an empty formality devoid of reality.³⁹ al-qushayrī and rūzbihān rendered precisely the same interpretation when they maintained that the true prostration of the body can only take place if the heart's humility and love are present.⁴⁰

Ibn 'Ajība also discussed the prostration of the heart and its distinction from the prostration of the body in a commentary which addressed the following verse: "be watchful over the prayers, and the middle prayer and stand obedient to god".⁴¹ Ibn 'Ajība maintains that the body prostrates in prayer in order to fulfill the obligatory devotional acts of worship; in contrast, the heart's prayer gives witness to the greatness of lordship (*rubūbiyya*). Once the heart submits itself to god's majesty in prostration, it will never rise again. Ibn 'Ajība also associated the prostration of the body with compliance with the *sharī'a*; in contrast, the prostration of the heart corresponds to divine reality (*ḥaqīqa*).⁴² rūzbihān renders precisely the same meaning in his commentary on the same verse, which Ibn 'Ajība evidently followed here.⁴³

Committing sins while claiming god's love

If god, for his part, forgives the sins of those who he loves, this still leaves the sinner who deliberately sins while loudly asserting his love for god. Ibn 'Ajība discusses this issue in his commentary on the following verse: "say if you love god, follow me and god will love you and forgive your sins and god is the most forgiving".⁴⁴ Ibn 'Ajība asserts that disobeying god while claiming his love is inherently an unsound position. The individual who fails to honor the

invocation of god in practice renders what is essentially a lie because whoever professes god's love or the prophet's love without obeying and embodying their ethics, is not authentic in his claim.⁴⁵ In reiterating this point, Ibn al-mubārak observed:

You disobey the lord yet pretend to his love
This is impossible and logically strange
If your love was sincere you would have
obeyed him
For the lover is submissive before the one
whom he loves⁴⁶

تعصى الإله وأنت تظهر حبه
لو كان حبك صادقاً لأطعته
هذا محال في القياس يبيع
إن المحب لمن يحب مطيع

A number of the scholars who Ibn 'Ajība quotes also discuss the issue of sinning while professing god's love. Al-qushayrī, for instance, briefly references the issue of sinning and reasons that because god's love for his devotee takes precedence over the devotee's sin, it is possible for god to love a devotee despite his sins, insofar as one of the concomitants of love is the forgiveness of sins.⁴⁷ While rūzbihān's commentary on the same verse (3:31) extensively discusses the features and meaning of love, he – in contrast to al-qushayrī and Ibn 'Ajība – does not discuss sinning and the associated question of whether it negates any claims of divine love.⁴⁸

Ibn 'Ajība's adamant refusal to associate the sinner's claim of loving god with true divine love may ostensibly appear to be contradictory. In large part, this is due to his perception of the sins of the body, and more specifically his claim that they do not negate the sinner's love for god because they do not originate from the heart. It should also be remembered, as has been noted above, that sins of the body, when accompanied with remorse and repentance, may also culminate in god's forgiveness of the sinner. It is however possible to reconcile the two views by asserting that if the sinner evidences an appropriate level of remorse and the heart enters a state of awe and yearning for forgiveness, this sin in reality can enable the sinner to move closer to god's love. However, if the sin does not leave any traces of anxiety and sorrow in

³⁸ Qur'ān, trans. Arberry, al-Sajda, (32:15).

³⁹ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 4, p. 393.

⁴⁰ See al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, vol. 3, p. 26, see also Rūzbihān al-Baqī, *'Arā'is al-bayān*, vol. 3, p. 130.

⁴¹ Qur'ān, trans. Arberry, al-Baqara, (2:238).

⁴² Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol.1, p. 266.

⁴³ See Rūzbihān al-Baqī, *'Arā'is al-bayān*, vol. 1, p. 94.

⁴⁴ Qur'ān, trans. Arberry, Ā-Imrān (3:31).

⁴⁵ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol.1, p. 345

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, vol. 1, p. 142.

⁴⁸ See Rūzbihān al-Baqī, *'Arā'is al-bayān*, vol. 1, pp. 142-143.

the heart, the sinner's claim of god's love is merely a lie.

Ibn 'ajība points to another aspect related to sins by referring to sins committed by some people who indulge themselves in lust under the false pretense that they are protected from punishment due to their association with a certain gnostic who will intercede with god in order to ensure their salvation. Ibn 'ajība asserts the contrary in his commentary on the following verse: "not so, whoso earns evil and is encompassed by his transgression, those are the inhabitants of the fire, there they shall dwell forever",⁴⁹ Ibn 'ajība clearly and concisely summarizes the attitude of those who freely and carelessly indulge in sins in the belief that a certain holy man will intervene on their behalf. According to Ibn 'ajība such claim is both false and arrogant. In supporting his position, he quotes a ḥadīth in which prophet muḥammad advises fāṭima, his daughter, to remain steadfast in worship as he cannot protect her from god's wrath. Ibn 'ajība adds that the role of the gnostic is not to provide false protection to the devotee who freely indulges in sins; rather it is instead to grant safety and protection to those who are vigilant in upholding god's decreed laws and who perform required acts of obedience while refraining from forbidden actions. Those who align themselves with divine commands become the lovers of god. Divine love protects the devotee from sins and insisting on repeating them. Ibn 'ajība adds that this is the meaning of the following prophetic ḥadīth: "when god loves a devotee, sins do not hurt him". This establishes that sins do not leave traces in his heart because god inspires him to repent immediately and those who repent are beloved by god. The repentant sinner is therefore loved by god.⁵⁰

Ibn 'ajība's strong opposition to indulging in sins while depending on the intercession of a gnostic or a sufi mentor for the sins to be forgiven, should not leave us under the impression that Ibn 'ajība dismisses the importance of the issue of intercession (*shafā'a* and *tawaṣṣul*) of the gnostics and sufi shaykhs all together. On the contrary, in his interpretation of verse (5:35), he emphasized that the closest and greatest means (*wasīla*) to god's proximity is the companionship of the gnostics (*suḥbat al-'arīfīn*), sitting with them and serving them.⁵¹

he clarified further in his commentary on verse (19:87) that intercession is granted to the people of obedience (*ahl al-ṭā'āt*), the people of certitude (*ahl al-yaqīn*) and finally to the people of gnosis (*ahl al-ma'rifa*) (those being the highest degree).⁵² Ibn 'ajība reinterprets the issue of intercession from a literal understanding that views it as being admitted to heaven, to its spiritual connotation of being permitted to enter the divine precinct and enjoy the divine presence (*al-ḥadra al-ilāhiyya*). This spiritual admission requires the intercession of a gnostic or a sufi shaykh who guides the devotee's way to god's proximity through rigorous invocation of god (*dhikr*).⁵³

A closer examination of the commentaries of both al-qushayrī and rūzbihān clearly demonstrates that the commentaries of both exegetes upon the same verse (2:81) did not discuss the issue of a devotee indulging in sins while counting on his association with a certain gnostic to protect him from god's wrath. Rather they briefly mention that whoever views his acts of obedience as a means of proximity to god should relinquish this thought because there is no way to god except through him.⁵⁴ Ibn 'ajība's originality as a commentator is once again here in evidence.

Ibn 'ajība elaborates the meaning of repeating a sin after repentance and explains how it is different from insisting on committing sin without repentance; both points are conveyed in his commentary on the following verse:

"[w]ho, when they commit an indecency or wrong themselves, remember god, and pray forgiveness for their sins-and who shall forgive sins but god? -and do not persevere in the things they did wittingly".⁵⁵

Ibn 'ajība defines persistent sins as occurring in the absence of any attempt to remorsefully seek forgiveness. In support of this definition, he cites the following ḥadīth: "whoever seeks forgiveness (for his sins) is not persistent (in committing them) even if he returns (to sins) seventy times a day".⁵⁶ god's wrath is not therefore focused upon the sin itself, but rather the arrogance of the sinner, which leads him, in the pronounced absence of an aching repenting heart which yearns for forgiveness, to continuously sin.

⁴⁹ Qur'ān, trans. Arberry, al-Baqara, (2: 81).

⁵⁰ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 1, p. 126.

⁵¹ Ibid, vol. 2, p. 37.

⁵² Ibid, vol. 3, p. 364.

⁵³ Ibid, vol. 3, p. 422.

⁵⁴ al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, vol. 1, p. 54, see also Rūzbihān al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, vol. 1, p. 55.

⁵⁵ Qur'ān, trans. Arberry, Ā-Imrān (3:135).

⁵⁶ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 1, p. 409.

Al-qushayrī's and rūzbihān's commentaries on the same verse do not address the question of repetition versus persistence in sin; rather, they instead reiterate that the sins referenced in this verse are related to observing one's acts of obedience with smugness and conceit, which clearly embodies remoteness from the divine presence, and is itself a sin worthy of repentance.⁵⁷ rūzbihān adds that the sin that is referred to in this verse might be the sin of attending the mystical circle of *samā'* while pretending to be in a spiritual state of *wajd*. This state results from the descent of divine manifestations in the heart of the sincere novice. Such a state is to be distinguished from that of the novice who in reality still struggles with his own lower self and worldly attributes yet pretends to be the locus of such divine manifestations.⁵⁸

God's forgiveness of sinners

Ibn 'ajība cites many passages from the qur'ān in order to draw attention to god's compassion, forgiveness and magnanimity when addressing himself to repenting sinners. One reference point is the story of joseph's brothers who conspired to kill him because of his favored position in their father's (jacob) heart. They therefore threw joseph in a well and mixed his shirt with blood in an attempt to convince their father that he was killed by a wolf. Jacob in turn responded to their heinous act by saying, "... he said: nay, but your minds have beguiled you into something. (my course is) comely patience. And allah it is whose help is to be sought in that (predicament) which ye describe".⁵⁹

Ibn 'ajība observes that this verse brings great hope to sinners who seek high spiritual stations after being in a state of forgetfulness and wrongdoing. He went further in expounding the story. He noted that joseph's brothers' heinous act of attempting to kill joseph and throw him in the well, was followed by their remorseful repentance, indicated in this verse, "they said, 'our father, ask forgiveness of our crimes for us; for certainly we have been sinful.'"⁶⁰ their repentance was accepted by god and he brought them into his close proximity.⁶¹

In contrast to ibn 'ajība's commentary which extends hope to repenting sinners, rūzbihān's commentary on the same verse focused on the false blood in joseph's shirt which was brought by his brothers in an attempt

to convince their father that the wolf killed joseph. Rūzbihān explains that the false blood in the shirt alludes to the hypocrisy of those who pretend to be lovers of god and who claim that they would shed their blood for the sake of his love; however, when their sincerity is tested, the blood shed turns out to be fake and their claims mere lies.⁶²

Ibn 'ajība cites another example of god's forgiveness of sins which are accompanied by a remorseful heart when he provides a commentary on the story of the battle of uḥūd. Muslim forces committed a number of sins during the battle, which included disobeying the prophet's commands and evidencing an over-eagerness to collect the spoils of war, both of which were serious offences. This event was described in this verse: "those of you who turned away the day the two hosts encountered -satan made them slip for some of what they have earned, but god has pardoned them; god is all-forgiving, all-clement."⁶³ ibn 'ajība therefore reiterates that, although the sins were numerous and grave, they approached god with hearts full of awe; as a consequence, their repentance was accepted.⁶⁴

A further example of an instance in which sin led to repentance and proximity to god was provided by ibn 'ajība when he referred to the story of prophet david, who admired the beauty of another man's wife and thus asked the husband to forsake her, so he would then, in accordance with the customs of the israelites, be able to marry her. God's rebuke of david is clearly explained in the following verse:

"he (david) said, assuredly he has wronged you in asking for the ewe in addition to his sheep and indeed many intermixers do injury one against the other, save those who believe and do deeds of righteousness- and how few they are. And david thought that we had only tried him; therefore, he sought forgiveness of his lord, and he fell down bowing, and he repented. Accordingly, we forgave that, and he has a near place to our present and a fair resort".⁶⁵

Ibn 'ajība explains that prophet david sinned by admiring the sensual beauty manifested in forms (e.g.

⁵⁷ al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, vol. 1, p. 172.

⁵⁸ Rūzbihān al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, vol. 1, pp. 196, 197.

⁵⁹ Qur'ān, trans. Pickthall, Yūsuf (12:18).

⁶⁰ Qur'ān, trans. Arberry, Yūsuf (12: 97).

⁶¹ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 2, p. 581.

⁶² Rūzbihān al-Baqlī, *'Arā'is al-bayān*, vol. 2, pp. 153, 154.

⁶³ Qur'ān, trans. Arberry, Ā-Imrān (3:155).

⁶⁴ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 1, p. 424.

⁶⁵ Qur'ān, trans. Arberry, Ṣād (38: 24,25).

A woman). He had exclusively fixated his attention at this point on outer forms, rather than engage with the eternal and spiritual beauty of transcendent meanings that lie beyond the limitation of ephemeral forms and substances. Once he realized his mistake, David turned to God with a remorseful heart, and it was said that he kept crying in prayer for forty days until God granted him forgiveness. Ibn 'ajība stated that whoever turns to God with humiliation, crying, remorse and repentance after sinning, will gain God's forgiveness. This is because a sin decreed for a devotee by providence can lead him back to God if he has remorse.⁶⁶ The commentaries of both al-qushayrī and rūzbihān which are addressed to the same verse make exactly the same point.⁶⁷ Ibn 'ajība also explains how the sinner should be treated in his commentary on the following verse:

"[a]nd when those who believe in our signs come to you, say "peace be upon you. Your lord has prescribed for himself mercy. Whosoever of you does evil in ignorance, and thereafter repents and makes amends, he is all-forgiving, all-compassionate".⁶⁸

He explains that the sense of humbleness which fills the broken soul of the sinner elicits warmth and empathy from the gnostics, who comfort the lamenting sinners by drawing their attention to God's vast mercy and limitless compassion. He also cites a practical example by the Sufi gnostic, abū al-'abbās al-mursī, who used to greet repenting sinners with open arms; significantly, he did not extend the same attention to scholars or ascetics who came to visit him. Al-mursī explains that the sinners come with broken hearts as they see no spiritual rank or status for themselves; in contrast, those who are "obedient" depend on their "obedience" and therefore have no need for additional care or support.⁶⁹ al-qushayrī reasserts the same point in his commentary on this verse – here he briefly discusses the general meaning of forgiving of sinners without, however, alluding to the gnostics' treatment of sinners.⁷⁰ rūzbihān similarly comments that the sins of those who were selected through God's mercy in pre-eternity are accidental and contingent, and do not affect God's ongoing mercy and love for them.⁷¹

⁶⁶ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 5, p. 19.

⁶⁷ al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, vol. 3, pp. 102, 103, see also Rūzbihān al-Baqī, *'Arā'is al-bayān*, vol. 3, pp. 189-191, see also al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī*, p. 168.

⁶⁸ Qur'ān, trans. Arberry, al-An'ām (6: 54).

⁶⁹ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 2, p. 124.

⁷⁰ al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, vol. 1, p. 297.

⁷¹ Rūzbihān al-Baqī, *'Arā'is al-bayān*, vol. 1, p. 366.

Ibn 'ajība explains that the subtlety of God's mercy towards sinners extends even to the Qur'ān's linguistic choice of verbs. In his commentary on the verse, he states: "seek help in patience and prayer, for grievous it is, save to the humble ones who reckon that they shall meet their lord and that unto him they are returning",⁷² Ibn 'ajība observes that God prefers to use the verb "reckon" or "think" (*yadhun*) instead of "believe" or "assure" (*yūqin*) - this indicates a high level of certitude and suggests that he did not wish to exclude sinners whose hearts are not fully certain, but instead wanted to comfort them with his mercy and compassion.⁷³

Ibn 'ajība also states in his commentary on the verse, "forgiver of sins, acceptor of penitence..."⁷⁴ that God's mercy for repenting sinners has two elements. The first indication of God's mercy is the acceptance of the sinner's repentance, which is considered to be an act of obedience; the second mercy is using this accepted repentance to wipe away all sins, so that the sinner can start over with a clean slate as if he had never sinned before.⁷⁵ al-qushayrī and rūzbihān both provide a similar interpretation in their commentary on this verse.⁷⁶

Actions of the heart vs. Actions of the body

A sin, in and of itself, is not something repulsive that negates God's love. This is so as long as the heart of the sinner is filled with yearning for God and remorse for the committed sin. The heart, for Ibn 'ajība, possesses a prime state. He therefore emphasizes the uniqueness of the actions performed by the heart to draw near God and clearly contrasts them with the actions of the physical body. This is evidenced in his commentary on the following verse:

"[t]he likeness of those who expend their wealth in the name of God is as the likeness of a grain of corn that sprouts seven ears, in every ear a hundred grains. So God multiplies unto whom he will; God is all-embracing, all-knowing".⁷⁷

In his interpretation, Ibn 'ajība explains that the reward for physical devotional actions, including those performed by the tongue, is multiplied numerous times. Financial devotional acts, for example, elicit a

⁷² Qur'ān, trans. Arberry, al-Baqara (2: 45-46).

⁷³ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 1, p. 102.

⁷⁴ Qur'ān, trans. Arberry, Ghāfir (40: 3).

⁷⁵ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 5, p. 110.

⁷⁶ al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, vol. 3, p. 129, see also Rūzbihān al-Baqī, *'Arā'is al-bayān*, vol. 3, p. 228.

⁷⁷ Qur'ān, trans. Arberry, al-Baqara (2:261).

reward that is multiplied by a factor of seven hundred. In the case of acts performed by the heart, the reward exceeds quantitative measurement. In other words, patience, fear, hope, submission, reliance, gnosis and love, in addition to other lofty stations are not rewarded by material gains (e.g. Heaven and its palaces) but rather by the acquisition of god's contentment, love and proximity.⁷⁸ al-qushayrī provided a similar interpretation in his commentary on the same verse.⁷⁹

In explaining the differences between acts performed by the heart and those fulfilled by other means, ibn 'ajība refers to two groups. The first are those who are at the degree of *ihsān* or beautiful-doing, which is the third dimension of religion after *islām* (submission) and *īmān* (faith). The main purpose of *ihsān* doing 'what is beautiful' or acting 'fairly', which is to perfect the soul and purify the heart in order for it to become a locus for the divine attributes.⁸⁰ at this stage, the devotee's love for god and being loved by him reaches perfection – this is consistent with the ḥadīth in which the prophet defines *ihsān* as "worshipping god as if you see him".⁸¹ the second group is normally pious folk (*ahl al-yamīn*) who are still at the stage of *islām* or *īmān* and are not elevated to the highest level (*ihsān*). He presents the distinction between the two groups in the following terms:

"the actions of the people at the stage of *ihsān* are heart-related (*qalbī*), featuring (virtues such as) generosity, forgiveness and restraining anger (*kaẓm al-ghayz*). As for the *ahl al-yamīn*, their actions are physical (*badanī*) and hover between obedience and disobedience, heedlessness and wakefulness. And if they commit a sin they repent and ask for forgiveness, and if they perform an act of obedience, they are happy and cheerful. As for those at the stage of *ihsān*, they are absent from taking notice of both their acts of worship performed and their very own existence, unlike the *ahl al-yamīn* who are fixated upon their acts and become hopeful when performing acts of obedience, whereas sins bring their hopes down. Conversely, those at the stage of *ihsān* are annihilated from their own selves and subsist solely with god. On the

other hand, the self-existence of the *ahl al-yamīn* remains intact and they still pay regard to their own acts. Thus, those at the stage of *ihsān* are beloved, whereas the *ahl al-yamīn* are lovers. Those at the stage of *ihsān* are annihilated from outer forms and customs as their eyes are fixated upon witnessing god, almighty and transcendent, whereas for the *ahl al-yamīn* the created things (*akwān*) still exist and the suns of gnosis are hidden from their hearts. Those at the stage of *ihsān* worship god through direct contemplation and witnessing, in contrast to the *ahl al-yamīn* who worship god through the veils of rational proof and reasoning".⁸²

أهل مقام الإحسان عملهم قلبي، كالسخاء والعفو وكظم الغيظ، وأهل اليمين عملهم بدني، بين طاعة ومعصية وغفلة ويقظة، إذا فعلوا فاحشة تابوا واستغفروا، وإذا فعلوا طاعة فرحوا واستبشروا، أهل مقام الإحسان غائبون عن رؤية أعمالهم ووجودهم، وأهل اليمين معتمدون على أعمالهم، إذا فعلوا طاعة قوى رجاؤهم، وإذا زلوا نقص رجاؤهم، أهل مقام الإحسان فانون عن أنفسهم باقون بربهم، وأهل اليمين أنفسهم موجودة وأعمالهم لديهم مشهودة، أهل مقام الإحسان فنيبت عندهم الرسوم والأشكال، وبقي في نظرهم وجود الكبير المتعال، وأهل اليمين: الأكوان عندهم موجودة، وشموس المعارف عن قلوبهم مفقودة، أهل مقام الإحسان يعبدون الله على نعت الشهود والعيان، وأهل اليمين يعبدون الله من وراء حجاب الدليل والبرهان.

Here it is possible to observe ibn 'ajība's esoteric spiritual hierarchy, in which *ihsān* is placed at a higher level than *ahl al-yamīn*. He further expands his position by comparing the type of acts performed by the two groups. For example, the acts of those at the stage of *ihsān* are related to the heart whereas those of the *ahl al-yamīn* are related to the body. Whereas the first group is immersed in witnessing the beloved, and thus pays no attention to the acts performed; the latter group is instead fixated upon their deeds, whether good or bad, and their mental state consequently vacillates between hopefulness and sadness.

Ibn 'ajība proceeds to provide further insight into the different meanings that the two groups (those at the stage of *ihsān* and those at the stage of *ahl al-yamīn*) ascribe to the word 'obedience'. He expounds the distinction in his commentary on the verse, "whosoever obeys god and the messenger are with those whom god has blessed from prophets, just men, martyrs, the righteous and indeed they are good

⁷⁸ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol.1, p. 296.

⁷⁹ al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, vol. 1, p. 123.

⁸⁰ William C. Chittick, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God*, (New Haven & London: Yale University Press, 2013), p. 212-213.

⁸¹ Ibid p. 4.

⁸² Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol.1, p. 410.

companions".⁸³ he explains that the formal physical, sensible obedience (*al-tā'a al-hissiyya*) leads to a state of togetherness in those physical, sensible forms (*ma'iyya hissiyya*) – this is the characteristic of the *ahl al-yamīn*. The inner obedience of the heart (*al-tā'a al-bāṭiniyya qalbiyya*) produces a constant state of spiritual togetherness (*ma'iyya rūhiyya*), and no separation occurs among lovers.⁸⁴

A closer examination of the aforementioned verse – "[t]he likeness of those who expend their wealth in the name of god is as the likeness of a grain of corn that sprouts seven ears, in every ear a hundred grains. So, god multiplies unto whom he will; god is all-embracing, all-knowing."⁸⁵ – in al-qushayrī's and rūzbihān's commentaries indicates that neither author addresses the issue of physical acts of worship performed by the body versus those done by heart. Al-qushayrī makes brief reference to the fact that all the elevated spiritual states granted to the devotees are not attributable to a certain reason or caused by specific acts, but are instead a sheer gift and grace from god.⁸⁶ rūzbihān adds that the essence of obedience is love and love does not occur until god is truly witnessed. It is only at this point that the lover is deemed to be worthy of enjoying the company of the prophets and the sufi gnostics.⁸⁷

After discussing the elevated status of acts of worship performed by the heart (of gnostics) over the ones of the body (performed by the normal and pious individuals) ibn 'ajība turns to the issue of sinning. He draws an essential distinction between sins committed by people of proximity (*ahl al-qurb* – e.g. Gnostics) and those committed by individuals estranged from god. This theme is further elaborated in his commentary on the following verse: "god shall turn only towards those who do evil in ignorance, then shortly repent; god will return towards those; god is all-knowing, all-wise".⁸⁸ ibn 'ajība explains that god commits a great amount of time to the generality of people (*al-'awāmm*), with the intention of encouraging them to repent. The elect (*al-khawāṣ*), in contrast, are punished in case they delay their repentance – the degree and force of rebuke depends on their level of proximity to him.⁸⁹ rūzbihān's commentary on this verse extensively discusses how a sinner who falls into disobedience can

only repent through god's grace and mercy – however, he does not distinguish between the repentance of the general public and those of the advanced spiritual state.⁹⁰ al-qushayrī, briefly mentions that no forgiveness can be extended when sins are persistently committed. However, he does not, in contrast to ibn 'ajība, define the precise meaning of 'persistent'. Al-qushayrī refers to the sin of the elect (*khawāṣ*) and defines it as their desire to attain advanced spiritual states, possess miraculous works (*karāma*) and count upon their acts of obedience. This understanding is considered to be a sin and a reflection of their low status; they clearly contrast in this respect with gnostics, who understand that there is no way to reach god except through him. This is why no one should depend on his acts of worship as a means of obtaining proximity to god.⁹¹

After establishing the high status of acts of worship of the heart, ibn 'ajība established a connection between the state of the heart and the physical forms of devotional acts. This connection was clearly conveyed in his commentary on the following verse:

"and the likeness of those who spend their wealth in search of god's pleasure, and for the strengthening of their souls, is as the likeness of a garden on a height. The rainstorm smiteth it and it bringeth forth its fruit twofold. And if the rainstorm smite it not, then the shower. God is seer of what ye do".⁹²

The reward of devotional acts is thus in proportion to the degree of purity within the mystical state (*aḥwāl*) of the heart. If the novice is advanced in the path of god and has an elevated spiritual station (*maqāmāt*), his acts will be amplified and rewarded in due proportion. Ibn 'ajība reiterates this argument by noting that even saying "glory be to god" (*subḥān allāh*) once is commensurate to the whole existence; its significance, along with all the acts of the gnostics, henceforth becomes immeasurable. The reason for the greatness of the gnostic's acts is because they are done by god, from god and to god. They are therefore characterized by perfection and involve no deficiency. The gnostics therefore maintain that all their contemplative moments of meditation (*awqāt*) are as special as the night of power (*laylat al-qadr*). Furthermore, all of their

⁸³ Qur'ān, trans. Arberry, al-Nisā' (4:69).

⁸⁴ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol.1, p. 525.

⁸⁵ Qur'ān, trans. Arberry, al-Baqara (2:261).

⁸⁶ al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, vol. 1, p. 214.

⁸⁷ Rūzbihān al-Baqī, *'Arā'is al-bayān*, vol. 1, pp. 259, 260.

⁸⁸ Qur'ān, trans. Arberry, al-Nisā' (4: 17).

⁸⁹ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 1, p. 480.

⁹⁰ Rūzbihān al-Baqī, *'Arā'is al-bayān*, vol. 1, p. 236.

⁹¹ al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, vol. 1, p. 199.

⁹² Qur'ān, trans. Pickthal, al-Baqara, (2: 265).

places are as blessed as mt 'arafat and all of their breaths are purified.⁹³ al-qushayrī, in his commentary on the same verse (2:265), briefly contrasts the sincere (who spend their money for god's sake) and hypocrites (who spend their money on vanities).⁹⁴

Ibn 'ajība provides a practical example to further explain the essentiality of acts performed by the heart. This is rendered through his commentary on the following verse: "...[a]nd pilgrimage to the house (ka'ba) is a duty upon mankind owed to god for those who can afford it...".⁹⁵ he explains that the performance of ḥajj has two meanings; the first is physical and the second is spiritual. The hearts of gnostics provides the ka'ba around which divine lights and sublime revelations circulate. Because divine lights reside in their heart, they have no need to go to the physical ka'ba to seek out lights; they directly contrast with those whose heart is void of divine light and who therefore continually yearn to attend the physical ka'ba.⁹⁶ al-ḥallāj eloquently expressed this meaning in verse, when he said:

O you who blame me, don't blame me for my love to him
 If you had witnessed what I did, you would not have blamed me
 People go on pilgrimage and I have mine in my residence where
 Sacrifices are offered and I sacrifice my heart and blood
 The mystics circumambulate the house that has no forms
 They circumambulate by god so he suffices them from pilgrimage to the sacred house⁹⁷

يا لانمي لا تلمني في هواه فلو
 للناس حج ولي حج إلى سكني
 عابنت منه الذي عابنت لم تلم
 تهدي الأضاحي، وأهدى مهجتي ودمي
 يطوف بالبيت قوم لا بجارحة
 بالله طافوا فأغناهم عن الحرم

The sanctity of the lover's heart is viewed as a sacred place within which god resides. This impression is reproduced within the story of majnūn when he was asked about the direction of prayer. He said: "if you are an ignorant clod of earth, then it is the stone of the ka'ba. For the lovers it's god, for majnūn the face of laylā".⁹⁸

4.1) Conclusion: the coexistence of sin and obedience

This article has demonstrated ibn 'ajība's belief that obedience and sin can coexist together – this logically applies by virtue of his position that sin and obedience are interdependent, and one cannot exist without the other. He eloquently explains this in his commentary on the following verse: "that is because god makes the night to enter into the day and makes the day to enter into the night; and that god is all-hearing, the all-great".⁹⁹ he clarifies that, in the presence of pride and conceit, the darkness of sin can easily infiltrate an act of obedience and turn it into sheer sin to the same extent, if a sin is followed by humility and remorse, it can become transformed into an act of obedience.¹⁰⁰ he provided further insight into this concept by adding a quotation from abu al-'abbās al-mursī to his commentary on the following verse "he makes the night to enter into the day and makes the day to enter into the night and he has subjected the sun and the moon, each of them running to a stated term",¹⁰¹ Here al-mursī explains that whenever the protagonist of an act of obedience looks at his act with admiration (while belittling those who did not perform the same act of obedience and requesting god's compensation for it), this act of obedience becomes a sin. On the contrary, whenever the sinner commits a sin and then takes refuge in god and asks god to forgive him and feels shame at his sinful act while thinking highly of

⁹³ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol.1, p. 299.

⁹⁴ al-Qushayrī, *Latā'if al-ishārāt*, vol. 1, p. 123.

⁹⁵ Qur'ān, trans. Arberry, *Āl-Imrān* (3:97).

⁹⁶ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol.1, p. 385.

⁹⁷ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol.1, p. 385, Some people might argue against Ibn 'Ajība's position, which ostensibly appears to suggest that the gnostic does not need to undertake pilgrimage, which is one of Islam's obligatory rituals. Ibn 'Ajība attempts to defend his position by arguing that the essential purpose of pilgrimage is to purify the heart in order to enable divine lights to manifest. Gnostics, however, no longer need to seek these lights by going to the physical Ka'ba to perform pilgrimage: their elevated spiritual status means that the divine lights already shine in their hearts. In my view, Ibn 'Ajība was misinterpreted in this regard. It is clear that he does not

seek to deny the obligation of the ritual of pilgrimage, as established by the *Sharī'a*. Rather, he instead addresses a higher level of the Truth (*ḥaqīqa*), and therefore expresses the belief that the utter purity of the gnostic's heart institutes the abode of God on which divine secrets are descending. By virtue of the continual witnessing of the divine lights, the gnostic does not need to acquire these lights by traveling to other locations, such as the Ka'ba.

⁹⁸ Hellmut Ritter, *The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din 'Attar*. Translated by John O'Kane and Bernd Radtke. (Leiden: Brill, 2003), p. 539.

⁹⁹ Qur'ān, trans. Arberry, *al-Ḥajj* (22:61).

¹⁰⁰ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 3, p. 549.

¹⁰¹ Qur'ān, trans. Arberry, *Fāṭir* (35: 13).

those who were preserved from falling into the abasement of his sin, then this sin can turn into obedience. Al-mursī proceeds to ask which of these two acts is the real sin and which is quickly turned into obedience?¹⁰² here we notice how ibn 'ajība combines theological and jurisprudential meanings of a term with their mystical counterparts. Al-qushayrī, in discussing the aforementioned verse (22:61) does not, in comparison to ibn 'ajība, allude to the possibility of the coexistence of obedience and sin; rather he instead refers to different spiritual states such as contraction (*qabḍ*) and expansion (*bast*), while associating the former with night and the latter with the day.¹⁰³

In this section I will conclude by highlighting two types of sins which are associated with creation in general and humankind in particular. In rūzbihān's view, all created beings are sinful because they lack complete knowledge of god's grandiosity. Commenting on the following verse: "and vie with one another, hastening to forgiveness from your lord...",¹⁰⁴ rūzbihān observes that no created being is excluded from such sin, even the angels who are infallible by nature – this applies because they also lack the complete gnosis of god. This verse is therefore addressed to all beings because they need to seek forgiveness for their insufficient knowledge of god.¹⁰⁵

The second type of sin is the sin of one's very "being" or "existence" which ibn 'ajība elaborated on in his commentary on the following verse: "surely, we have given you a manifest victory, that god may forgive you the former and the latter sins, and complete his blessings upon you, and guide you on a straight path, and that god may help you with mighty help".¹⁰⁶ ibn 'ajība states that the grand victory in this verse refers to overcoming the duality of existence between god and man through revealing the secrets of the divine essence and the light of attributes along with the beauty of divine actions in order for the devotee to become absent from his own being and distanced from his image and form. He also quotes al-qushayrī's view that 'the sin of self-existence' is due to the self's co-existence with god. This sin is forgiven by god by covering one's existence with the divine lights of oneness which this dispels the darkness of duality. Ibn 'ajība believed that when this stage of oneness is established, the devotee is able to combine witnessing the grandeur of lordship with performing the obligations of servanthood.¹⁰⁷

In conclusion, after analyzing ibn 'ajība's doctrine of sin the current article has arrived at the conclusion that sin, in essence, does not negate loving god. The incorporation of the two most-frequently cited sufi qur'ānic exegetes (al-qushayrī and rūzbihān) among previous sufis has paved the way to provide additional insight into ibn 'ajība's specific stance on this subject. This stance reflected ibn 'ajība's concern with balancing god's forgiveness of sins of sinners who repent due to his love for them, and the sins of sinners who do not repent, maintaining the pretense that their love for god will save them from his punishment. This balance between these two opposite outlooks on sin was less clearly defined by both al-qushayrī and rūzbihān as we have seen. For instance, when it comes to the famous example of adam's sin of eating from the forbidden tree, both al-qushayrī and rūzbihān focused entirely on the pre-eternal divine decree according to which adam was chosen in pre-eternity to be god's vicegerent on earth despite his sin. Unlike these two exegetes, ibn 'ajība focused on the idea of sin as a means and symbol of the abasement of servanthood and the virtue of humility that prepare the heart to witness the grandeur of lordship. This mystical perspective places such a strong emphasis upon sin because sin plays an indispensable role in the transformation of the human being from a creature restricted by a physical body to an angelic being defined by heart consciousness.

It was also noted that ibn 'ajība made a clear and sharp division between sins of the body and those of the heart. He stressed that the former may lead to god's proximity if accompanied with remorse; in direct contrast, the latter may lead to remoteness and banishment due to the veiling by the sin of one's heart and thus obscuring the light of divinity within. In clearly distinguishing himself from other sufi exegetes, ibn 'ajība also refers to numerous examples of the two types of sins, and thus brings out the key and essential distinction in fuller perspective.

Ibn 'ajība also emphasizes the importance of the heart and expounds the type of sins related to it, along with the type of good deeds associated with it to emphasize its unique status as the abode of god (*bayt al-rabb*). He therefore clearly distinguishes between the good deeds of the people at the stage of *ihsān* and those at the level of the *ahl al-yamīn* – this is particularly important

¹⁰² Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 4, p. 528.

¹⁰³ al-Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, vol. 2, p. 329.

¹⁰⁴ Qur'ān, trans. Arberry, *Āl-Imrān* (3:134).

¹⁰⁵ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 1, pp. 408, 409.

¹⁰⁶ Qur'ān, trans. Arberry, al-Fath (48: 1-3).

¹⁰⁷ Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, vol. 5, p. 385.

because it indicates the central position of 'actions springing from hearts' (*a'māl al-qulūb*).

In addition, the article also clarifies that 'ibn 'ajība's mystical commentary continually points to the danger of defying god's will and challenging divine power – this, he notes, is a grave sin of the heart which led satan to be subjected to god's wrath and banishment. Ibn 'ajība's views on this issue were again far clearer than the other two exegetes. It is also important to note that ibn 'ajība succeeded in establishing a clear distinction between repeating sins while possessing a remorseful heart and sacrilegiously persisting in committing sins without feeling regret at heart: this was particularly important because these two major concepts were not clearly elaborated by the other two exegetes.

Finally, ibn 'ajība provided insights which clearly demonstrate how both sin and an act of obedience can coexist together: accordingly, one can lead to the other and vice-versa. This presents a formidable challenge to the classical understanding of sin, understood almost exclusively as generating distance from god, whether in the form of banishment or remoteness. Ibn 'ajība's insistence that the inner state of the heart is the only criterion which establishes whether an act is a sin, is particularly important because it further reiterates the requirement that we must not pass moral judgements with undue haste. The outer crust of an act of obedience which conceals a heart full of conceit and defiance to god's will, is but a sin in disguise. To the same extent, an outer act of sin which conceals the internal breaking of a remorseful heart, is frequently an act of obedience in disguise.

Bibliography

- [1] Ibn 'Ajība Aḥmad. *al-Baḥr al-madīd*, ed. Aḥmad al-Qurashī Raslān, Cairo: Maṭba'at Ḥasan 'Abbās Zakī, 1999.
- [2] Baqlī, Rūzbihān. *'Arā'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī, 3 volumes, 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2008.
- [3] Chittick, William, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God*, New Haven & London: Yale University Press, 2013.
- [4] Keeler, Annabel. *Sufi Hermeneutics: The Qur'ān Commentary of Rashīd al-Dīn Maybudī*. New York: Oxford University Press, 2006.
- [5] Mayer, Farhana. *Spiritual Gems: The Mystical Qur'an Commentary ascribed to Ja'far al-Ṣādiq as contained in Sulamī's Ḥaqā'iq al-Tafsīr*. Louisville: Fons Vitae, 2011.
- [6] al-Qushayrī Abū al-Qāsim. *Laṭā'if al-ishārāt*, (Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyya li'l-Kitāb, 2000), 3rd ed.
- [7] Ritter, Hellmut. *The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din 'Attar*. Translated by John O'Kane and Bernt Radtke. Leiden: Brill, 2003.
- [8] al-Tustarī. *Tafsīr al-Tustarī: Great Commentaries on the Holy Qur'ān*, trns. Annabel Keeler & Ali Keeler. Amman: Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought & Louisville: Fons Vitae, 2011.

Kadıasker Mustafa Rasih Efendi Rûznâmçesine Göre Müderris Atamaları (1081-1083 / 1670-1672)*

Cihan Kılıç

Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Ankara, Türkiye

cihan.kilic@asbu.edu.tr

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 19.10.2019

Kabul Tarihi: 24.12.2019

Öz

Tedris, kaza ve fetva görevlerini ifa eden Osmanlı ilmiye sınıfı mensuplarının eğitim basamakları ve onların ilmiye tarihindeki hareketliliği ilmiye sisteminin işleyişi açısından oldukça önemlidir. Tarihi süreç içerisinde çeşitli değişikliklere uğrayan ilmiye sınıfını ve müderris atamalarını takip etmenin en sağlıklı yöntemi, söz konusu atama kayıtlarını toplu olarak içeren defterleri incelemekle elde edilecektir. Kadıaskerlerin yetkisi dahilindeki atama kayıtlarını içeren kadıasker rûznâmçeleri, ilmiye sınıfını oluşturan ulemânın ilmiye sınıfı içerisindeki hareketliliğini gösteren en önemli kaynaklardır. Bu sebeple ilmiye sınıfının kariyer sistemini anlayabilmek için üyelerinin kayıtları içeren rûznâmçelerden elde edilen verilerin değerlendirilmesi ve kullanılması kaçınılmazdır.

Bu çalışmada Kadıasker Damadzâde Mustafa Rasih Efendi'ye ait rûznâmçe içerisindeki müderris atamaları ele alınmıştır. Damadzâde, klasik dönem yapılanmasının değişmeye başladığı, ulemânın siyasi çekişmelere taraf olduğu bir dönemde, XVII. Yüzyılın ikinci yarısında görev yapmıştır. Onun görev süresindeki (Aralık 1670-Nisan 1672) müderris atamaları, diğer kadıasker rûznâmçeleri ile kıyaslandığında, dönemi için yorum yapabilecek zenginlikte bilgi içermektedir. XVII. yüzyılda Rasih Efendi'nin kayıtları kadar zengin müderris atama kaydı içeren başka bir rûznâmçe bulunmamaktadır. Bu sebeple Mustafa Rasih Efendi'nin rûznâmçesi araştırmaya konu edinilmiştir.

Bu çalışmada, XVII. yüzyılın ikinci yarısında müderris olarak göreve başlayan Osmanlı ulemâsının mülazımlıktan itibaren ilmiye sistemi içerisinde katettiği kariyer basamaklarını, bu basamaklar arasındaki geçirdiği süreleri, müderrislikten-müderrisliğe ve müderrislikten-kadılaşma hareketleri incelenmiş, bu hareketlilikle ilgili istatistik veriler elde edilmiş, aynı zamanda işleyiş hakkında yorumlarda bulunulmuştur. Ayrıca tedris görevi ile kaza görevini yerine getiren görevliler arasında görev yönünden benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmuş, bu görevlilerin tedris ve kaza görevleri arasındaki geçiş imkân ve usulleri ele alınmıştır. Böylece müderris ve kadı atamaları özelinde ilmiye sınıfının genel işleyişinin anlaşılmasına ve tarih içerisindeki sürecine ışık tutulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Rûznâmçe, Müderris, Kadı, Kadıasker

Mudarris Assignments According to Qadiasker Mustafa Rasih's Rooznamche (1081-1083 / 1670-1672)

Cihan Kılıç

Dr., Social Sciences University of Ankara Faculty of Islamic Studies, Ankara, Turkey

cihan.kilic@asbu.edu.tr

Research Article

Arrival Date: 19.10.2019

Acceptance Date: 24.12.2019

Abstract

The members of the scholar class in Ottoman Empire - performing instruction, substitution and fetwa were highly significant for the steps in education, for the mobility on the road to scholarship and for the function of the scholar class. The best way to track down the scholar class and madrasa professors in the course of history which was subject to changes is to analyse the registration books – covering all these appointments and promotions. These notebooks, called rooznamche, covering the promotion details under the supervision of the Qadiasker in charge, are the major resources showing the mobility amongst the scholars in the ilmiye class, who constitute the scholar class. Therefore, it is unavoidable to use

* Bu makale 4 Mayıs 2017 tarihinde, Uluslararası Osmanlı Medreseleri Sempozyumunda sunulan "XVII. Yüzyıl Kadıasker Rûznâmçesinde Müderrislerin Kariyer Basamakları" isimli bildirinin genişletilmiş halidir.

and assess the data gathered from rooznamche registration booklets – including the enrolment details to comprehend the professional career system in the scholar class.

In this study, muderris assignments in Qadiasker Mustafa Rasih's Rooznamche are discussed. The Qadiasker served in the second half of the century when the structuring of the classical period began to change. His term of office between December 1670 and April 1672 is sufficient to provide insight into the records of the assignment of the muderris. For this reason, Qadiasker Mustafa's Rooznamche has been the subject of the research.

The aim of this study is to analyse the progress of the Ottoman scholars in the second half of the 17th century, who started as mulazem in the overall scholar system, then moved upwards in the scholar system, the durations spent in these steps, their progression from being a mudderris to being a quadi, using and commenting the statistical figures about their mobility. Moreover, the differences and similarities between the persons in charge who performed their duties like teaching duties and substitution, and their transfers from one duty to the other, the relevant practices, rules and opportunities for these will all be studied. Thus, we will try to shed light on the appointments for mudderris and quadis in particular, helping understand the general mechanism of the scholar class in general.

Keywords: Rooznamche, Muderris, Qadi, Qadiasker

1. Giriş

Türk ve İslam Devletlerinden alınan ilmi geleneği sürdüren Osmanlı Devleti, mülazemet sistemi, medreseler ve kadılıklardaki hiyerarşi, kaza ve tedris faaliyetlerinin birbiriyle ilişkisi ve hareketliliği, ulemâ sınıfının devlet içerisindeki konumu gibi hususlarda kendine has yenilikler getirerek uygulamaya koymuştur.¹

Devletin büyümesine ve ilmiye sınıfının sayısının artmasına paralel olarak buradaki düzeni belli bir çerçeveye oturtmak amacıyla I. Murad döneminde kadiaskerlik makamı kurulmuş ilmiye sınıfı tek merkezden idare edilmeye başlanmıştır. II. Murad döneminde Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve ailesine tanınan imtiyazın daha sonra genişleyerek devam etmesi² ilmiye zümresinin belli aileler etrafında yoğunlaşmasını doğurmuştur. Dönem dönem etkinliği azalan veya artan Osmanlı ilmiye sınıfı, Fatih kanunnamesinin sağladığı imtiyazla resmi dayanağa kavuşmuş, bürokratik yapının diğer sınıflarına geçebilme avantajı³ ve özellikle Fatih dönemine kadar veziriazamlığa yükselmedeki üstünlüğü ön plana çıkmasını sağlamıştır.⁴

XVI. yüzyıldan itibaren ilmiye, seyfiye ve kalemiye mesleklerinin ayrı ayrı formasyonlar gerektirmesi

nedeniyle eğitim ve yargı üzerindeki ilmiye sınıfı etkisi daha belirginleşmiş, güçlü şeyhülislamlarla devletin üzerindeki etki artmıştır. XVII. Yüzyıldan itibaren siyasi gelişmelerin içine çekilmeye çalışılan ilmiye sınıfının etkinliği, seyfiye gurubunun üyesi veziriazamın artan etkinliği ile ters orantılı olarak azalmış ve devletin son dönemlerine kadar bu azalma devam etmiştir.⁵

Osmanlı ilmiyesinin önemli bilgi kaynaklarından olan rûznâmçe terimi Farsça gün manasındaki "rûz" kelimesi ile mektup, risale manasındaki "nâme" kelimelerinin birleşmesinden meydana gelen günlük anlamındaki rûznâmeye küçültme eki ilavesi ile oluşturulmuştur.⁶ Resmi bir defter türü olarak daha çok mali işlemler için tutulmuştur. Timar rûznâmçeleri bir diğer önemli rûznâmçe grubunu oluşturmaktadır. Teşrifat, şehremini, tophane, mevcudat, tersane, arpa emniyeti gibi birçok Osmanlı kurumunun rûznâmçe defterleri ve rûznâmçecileri mevcuttur.⁷ Konumuzla ilgili olanı ise Rumeli ve Anadolu kadiaskerliğince tutulan ilmiye teşkilatının kütük defteri niteliğindeki kadı ve müderris atamalarını ihtiva eden idari göreve ilişkin defterlerdir.⁸ Bu defterlerde rûznâme⁹ ve rûznâmçe¹⁰ tabirlerinin ikisi de kullanılmıştır.

¹ Mehmet İpşirli, "Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, VII-VIII, (1988), 274.

² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 80.

³ İlmiye Sınıfından seyfiye sınıfına geçişe örnek olarak Fazıl Ahmet Paşa (1661-1676), kalemiye sınıfına geçiş için ise Bıyıklı Ali Paşa gösterilebilir (1755).

⁴ Cenk Reyhan, "Osmanlı Devlet'inde Siyasal İktidar ve İlmiye Sınıfı," *Amme İdaresi Dergisi*, 32/3, (1999), 77-78.

⁵ Reyhan, "Osmanlı Devlet'inde Siyasal İktidar ve İlmiye Sınıfı", 83.

⁶ Fikret Sarıcaoğlu, "Rûznâme", *DİA*, c. 35, İstanbul 2008, s. 278-281, Erhan Afyoncu, "Rûznâmçe", *DİA*, c. 35, İstanbul 2008, s. 276-278.

⁷ Afyoncu, a.g.m., s. 278.

⁸ Bilgin Aydın, İlhami Yurdakul, "Şeyhülislamlık (Bab-ı Meşihat) Arşivi Defterleri, *Din ve Hayat, TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi*, Sayı: 24, Yıl: 2015, s. 103.

⁹ MA, AKR, 438/4, Vr. 24.

¹⁰ MA, AKR, 438/4, Vr. 25-34.

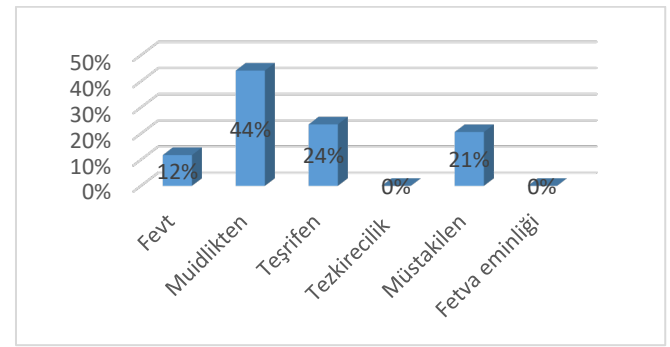
Rûznâmçelerin büyük bir kısmı Bâb-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşivinde,¹¹ bir kısmı da Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.¹² 1979 yılından itibaren araştırmacıların ilgi alanına giren rûznâmçeler üzerinde henüz yeterli çalışma yapılmamıştır. Özellikle ele alınan XVII. yüzyıl Anadolu kadıaskerliğince tutulan kayıtlar herhangi bir çalışmaya konu olmamıştır. Araştırmaya konu olan rûznâmçe, Minkaarizâde Yahyâ Efendinin şeyhülislamlığı döneminde (1662-1674) Anadolu Kadıaskerlik görevinde bulunan Damat Efendi'ye aittir.¹³ 1081 Şabanü'l-muazzamından 1083 Muharremü'l-haramı (Aralık 1670-Nisan 1672) arasındaki kayıtları içeren defter, 74 sayfadan oluşmaktadır. Sayfa numaraları sadece kayıtların bulunduğu sayfalarda olup, boş sayfalar için numaralandırma yapılmamıştır. Elli dördüncü sayfanın sonuna kadar toplam 784 adet kadı atamasını, 54-63. Sayfalar arası 110 adet kadı atamasının ibka, med, kasr işlemlerini içermektedir. Diyar-ı Mısır'daki kadı atamaları 53 adet olup, 69-81. Sayfalar arasında ise 240 adet müderris ataması kayıtlı bulunmaktadır.

2. İlmiye Sınıfına Dahil Olma: Mülazemet Sistemi

Osmanlı İlmiye sisteminde mesleğe ilk girişte beklenen zamanı ve iki görev arasındaki mazuliyet dönemini karşılamak için kullanılan mülazemetin birinci anlamı, sisteme ilk girişi denetim altında tutması ve "ecnebi" olarak adlandırılan, hak etmeyenlerin sisteme girişlerinin önlenmesi veya sistem dışına atılması açısından önem arz etmektedir.¹⁴ Osmanlı medrese sisteminin gerektirdiği aşamalardan geçip Sahn ve Süleymaniye medreselerinden mezun bir danışmendin ilmiye sistemine dahil olabilmesi için mevali derecesindeki kadıların, bürokrasi içerisindeki üst düzey ilmiye temsilcilerin veya en az 50'li seviyede görevli müderrislerin hizmetinde bulunmaları

gerekmiştir. Belli bir süre hizmette bulunduktan sonra, hizmetinde bulunduğu ilmiye mensubuna verilen hak oranında, aldığı tezkere ile sisteme kayıt olabilmişlerdir. İlmiye mensubunun almış olduğu tezkeresinde kimden ve hangi vesile ile mülazım olduğu belirtildiği gibi bu husus kadıasker rûznâmçelerinde de ilk atama kaydında belirtilmiştir.¹⁵ Araştırmaya konu olan rûznâmçede sisteme yeni dahil olanlar otuz dört kişidir. Bunların hangi vesile ile mülazım olduklarını gösteren oranlar aşağıdaki grafikte belirtilmiştir:

Grafik 1. Müderrisliğe ilk defa atananların Mülazım Yolları



Grafik 1'e göre ilmiye sınıfına girişte en büyük oranı müderrisin anlattığı derslerin tekrarında, danışmendlerin sevk ve idaresinde müderrislere yardımcı olan muiddlik görevinden gelenler oluşturmaktadır. Muiddlerin en seçkin öğrenciler arasından seçildiği göz önüne alındığında oranın yüksekliğinin sebebi daha iyi anlaşılmaktadır. İkinci sırada % 24'lük oran ile Anadolu ve Rumeli kadıaskeri ile İstanbul kadısının bu görevlere atanması sebebiyle teşriften verdikleri mülazımlar gelmektedir. Ancak genel uygulamanın aksine bu rûznâmçede teşriften mülazım veren ulemânın bir önceki görevi belirtilmemiştir. Bu rûznâmçe için dikkati çeken diğer bir husus müstakilen yapılan atamaların fazlalığıdır.

¹¹ Cahit Baltacı, "Kâdî-asker Rûz-nâmçeleri'nin Tarihi", *İslam Medeniyeti Mecmuası*, c.4, S.1, İstanbul 1979, s.58.

¹² İsmail Erünsal, "Nuruosmaniye Kütüphanesinde Bulunan Bazı Kazasker Ruznamçeleri", *İslam Medeniyeti Mecmuası*, IV/3, İstanbul 1980, s.4.

¹³ Kadıasker Damadzâde Mustafa Rasih Efendi, Osmanlı ilmiye teşkilatında kendinden sonraki iki kuşakta Damadzâdeler adıyla iki şeyhülislam, iki kadıasker ve çok sayıda kadı ve müderris çıkarmış bir ulemâ ailesinin ilk üyesidir. Ailesi hakkında bilgi bulunmayan Mustafa Rasih Efendi'nin Kengiri'de doğduğu, ilim tahsilini İstanbul'da geçirdikten sonra müderrislik yaptığı ve Şeyhülislam Minkarizâde Yahya Efendi'nin kızı ile evlendiği bilinmektedir. Anadolu Kadıaskerliği makamına kadar ilerleyen Rasih Efendi'nin oğlu Damadzâde Ebulhayr Ahmed Efendi¹³ ve onun oğlu Damadzâde Feyzullah Efendi¹³ ilmiye teşkilatının en

yüksek makamı olan şeyhülislamlık makamına kadar yükselmiştir. Feyzullah Efendi'nin oğlu Damadzâde Mehmed Murad Efendi, Anadolu kadıaskeri ve üç kez Rumeli kadıaskeri olmuştur. Bkz. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c.4, Tarih Vakfı Yurt Y., İstanbul 1996, s.1351; Uşşâkizâde İbrâhim Hasib Efendi, *Zeyli-i Şakâ'ik Uşşâkizâde'nin Şakâ'ik Zeyli*, Derya Örs, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017, s. 791; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'ü'l-Fuzalâ Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli*, c. 2, Ed. Derya Örs, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2018, s. 1268.

¹⁴ Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyan Fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, haz. Sevim İlgürel, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998), 203.

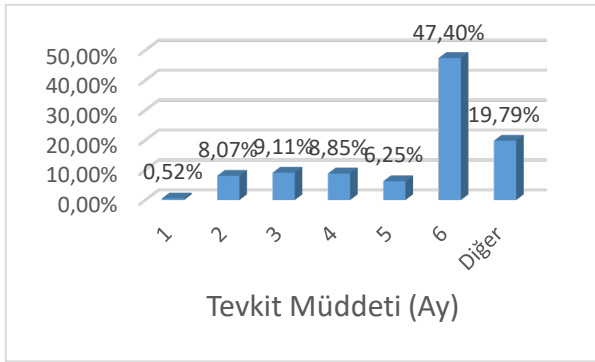
¹⁵ Örnek atama kayıtları için bkz. MA, AKR, 438/4 VR. 36-37-38-39-40-41.

Hocası vefat ettiği için sisteme dahil olanların oranı ise % 12 olarak gerçekleşmiştir. Altı aylık hizmetten sonra mülazım olan tezkirecilik ve fetva eminliği görevlerinden mülazım kaydına rastlanmamıştır.

3. Tevkit

İlmiye mensuplarının ne kadar süre sonra mevcut görev yerlerinden ayrılacağını ve yerine ne kadar süre sonra yeni atamanın yapılacağını karşılamak için kullanılan tevkit terimi,¹⁶ bekleyen aday sayısının fazlalığından doğmuş ve süresi bu yığılmaya bağlı olarak farklılık göstermiştir. Çeşitli fermanlarla 3-4-6 ay olarak sabitlenmeye çalışılan tevkit müddeti uygulamada yüzyıllara ve çeşitli faktörlere bağlı olarak değişiklik arz etmiştir.¹⁷ Daha çok 16. yüzyılda başlayan tevkit uygulaması aşağıda da görüleceği üzere XVII. yüzyılda kurumsal hale gelmiştir.

Grafik 2. İlmiye Zümresinin Tevkit Müddeti



1081-1083 tarihli ve 438/4 numaralı Damat Efendi Rûznâmçesinde, 6 aylık tevkit müddeti % 47,40 oran ile birinci sırada yer almaktadır. Bu oranı % 9,11 ile 3, % 8,85 ile 4, % 8,07 oran ile 2 ay tevkit müddeti takip etmektedir. Bu defterde ay süresi zikredilmeden gerçekleştirilen atama oranı ise % 19,79 olarak tespit edilmiştir. Genel ortalama alındığında tevkit müddeti ilmiye sınıfı içerisinde 4,92 ay olarak, kadılar arasında 5,04 ve müderrisler arasında 2,85 olarak hesaplanmıştır. Ancak kadı atamalarının hemen hepsinde tevkit müddeti belirtilmişken, müderris atamalarının yalnızca % 10'luk bir kısmında tevkit

müddeti belirtilmiş, ortalamalar belirtilenler üzerinden hesaplanmıştır.

4. Müddeti Örfiye

Müddet-i örfiye terimi, ilmiye mensuplarının fiili olarak görevde kalma sürelerini ifade eden önceden belirlenmiş zaman aralığına verilen isimdir. Rûznâmçelerde yapılan atamaların büyük bir kısmı müddeti örfiye süresince gerçekleştirilmekle birlikte, müddeti örfiyenin ne kadarlık süreyi kapsadığı net bir şekilde ifade edilmemiştir. Uzunçarşılı, müddet-i örfiyenin yirmi ay olduğunu ifade ederken, bu sürenin üç yıl olduğunu belirten veya on sekiz ay ile sınırlayan kayıtların bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁸ Akdağ, bir yıl süreli örfi müddete bir yıl uzatma verilerek iki yıla tamamlandığını belirtmiştir.¹⁹ İnalçık ise üç yıl ile başlayan sürenin, sonrasında iki yıla, daha sonra da 20 ve 18 aya kadar indirildiğini belirtmiştir.²⁰ İpşirli, üst düzey kadılıklarda müddet-i örfiyenin bir yıl olduğunu, kaza kadılıklarında ise 20 ile 24 ay arasında gerçekleştiğini belirtmiştir. Turan Gökçe ise kadıların görev sürelerinin 2-4 yıl arası ağırlıklı olmak üzere 2-12 yıl arasında değiştiğini ifade etmektedir.²¹ Ortaylı, kaza kadılarının görev süresini 20 ay, mevleviyet payesini haiz kadıların görev süresini ise İpşirli'nin belirttiği gibi bir sene olarak belirtmektedir.²²

Söz konusu süreyi belirlemek için göreve müddeti örfiye ile atanan bir ilmiye mensubunun başlayış ve görevden ayrılış tarihlerine ulaşmak ve iki tarih arasındaki farkı hesaplamak gerekmektedir. İncelenen rûznâmçedeki kayıtlar 17 aylık bir zamana ait olduğu için müddeti örfiye ile görevlendirilen bir ilmiye mensubunun kaç ay sonra görevi başkasına bıraktığını takip edebilmek için kronolojik olarak diğer defterlerden takibini yapmak gerekmektedir. Bu sebeple müddeti örfiye ile atanan bir görevlinin görevden ayrılışının takibini tek defterden yapmak mümkün değildir. Bununla birlikte göreve çeşitli sebeplerle müddeti örfiyeden daha kısa süre ile atananların mağduriyetlerini engellemek için kaç aylığına göreve atandığının belirtilmesinin yanı sıra

¹⁶ Yasemin Beyazıt, *Osmanlı İlmiye Mesleğinde İstihdam (XVI. yüzyıl)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 112; Levent Kuru, *Kazasker Rûznâmçelerine Göre XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: 2016, 111.

¹⁷ Ercan Alan, *Kadıasker Rûznâmçelerine göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: 2015, 88; *Naima Tarihi*, c.3, Çev. Zuhuri Danışman, (İstanbul: Bahar Matbaası, 1968), 364.

¹⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 94.

¹⁹ Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 436.

²⁰ Halil İnalçık, "Kazasker Rûznâmçe Defterine Göre Kadılık", Çev. Bülent Arı, *Adalet Kitabı*, (Ankara: Kadim Yayınları, 2012), 133.

²¹ Turan Gökçe, "934 (1528) Tarihli Bir Deftere Göre Anadolu Vilayeti Kadılıkları ve Kadıları", 50. *Yıl Türkçülük Armağanı*, (1994), 165-172.

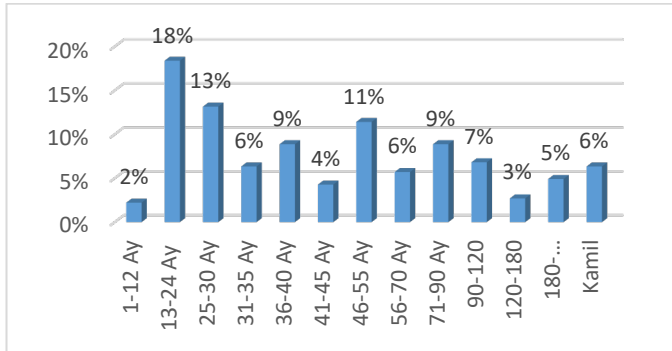
²² İlber Ortaylı, "Osmanlı Kadısı Tarihi Temeli ve Yargı Görevi." *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C.30, sayı 1. (1975), 122.

kalan süresinin ne kadar olduğunu ve nerede bu süreyi geçireceği ayrıntılı olarak belirtilmiştir. Rûznâmçede 4 aylığına bir göreve atanmaların, 16 ay bakıyye müddetlerini;²³ 6 aylığına atanmaların, bakıyye 14 ayını;²⁴ 8 aylığına bir göreve atanmaların 12 ay bakıyye müddetlerini;²⁵ 12 aylığına atanmaların 8 ay bakıyye müddetlerini²⁶ diğer kazada geçireceklerine dair ifadelerden anlaşıldığına göre 20 aylık bir süreyi tamamlamaları esas olmaktadır.

5. Zaman-I İnfisal

İlmiye mensuplarının görevlerini tamamladıktan sonra bir sonraki atamayı bekledikleri süreyi belirtmek için “zaman-ı infisâl” terimi kullanılmıştır. İlmiye mensuplarının infisal süreleri sistemdeki yığılmadan etkilenmiş, yığılmanın artmasına paralel olarak infisal süreleri de artmıştır. Mustafa Akdağ’a göre, infisal süresi 1 yıldır.²⁷ Uzunçarşılı ise bu sürenin yirmi dört ay olduğunu ifade etmektedir.²⁸ Ancak incelenen rûznâmçede bu süre için sabit bir müddet olmadığı görülmektedir. Aşağıdaki tabloda Damat Efendi Rûznâmçesine göre ilmiye mensuplarının infisal süreleri verilmiştir:

Grafik 3. İlmiye Mensuplarının İnfisal Süreleri



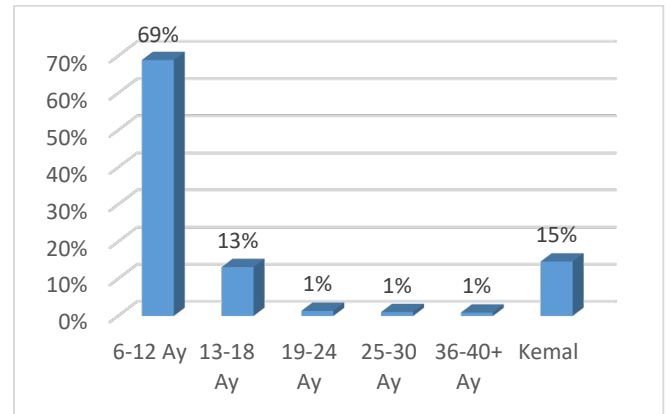
438/4 numaralı Damat Efendi Rûznâmçesindeki verilere göre en çok tekrar eden % 18 ile 13-24 ay aralığında olan infisâl süresidir. Onu takiben 25-30 ay aralığı % 13, 46-55 ay aralığı % 11 ile gelmekte, 36-40 ve 71-90 ay aralıkları %9 ile devam etmektedir. Bu defterin infisâl süresi yaklaşık % 50 ile 1-4 yıl arasında kümelenmiştir. İnfisal sürelerinin aritmetik ortalaması 58,58 ay, medreseden kadılığa atanmaların infisal süresi ortalaması 112,29 ay, kadılıktan kadılığa atanmaların ortalaması ise 46,85 aydır. Medreseden kadılığa atanmak isteyenlerin sayısındaki artışa bağlı olarak

infisal süreleri de oldukça fazla olmuştur. Bir medreseden diğer medreseye atanmaların ise infisal süreleri belirtilmemiş veya infisal beklentilerine gerek kalmadan atamaları yapılmıştır.

6. Âsitâne

İlmiye mensuplarının infisâl dönemlerinin bir kısmını bizzat İstanbul’da geçirmeleri beklenmektedir. İstanbul’da bulunan süre içerisinde çarşamba günleri mensup oldukları kadıaskerlik divanına gelmeleri ve burada fiilen bulunmaları istenmiştir. İstanbul’da geçirilen süreler ruzn Damat Efendi Rûznâmçesinde “âsitâne” olarak adlandırılmıştır. İstanbul’da geçirilen süre Uzunçarşılı’ya göre infisâl sürecinden ayrı olmayıp iki yıl kadardır. Akdağ, bu sürenin bir yıl kadar olduğunu belirtmiş;²⁹ İncelik da 1647 tarihli deftere göre âsitâne süresinin bir yıl olduğunu ifade etmiştir. İncelenen defterde infisal süresinden sonra düzenli bir şekilde âsitâne süreleri de kayıt altına alınmıştır.

Grafik 4. İlmiye Mensuplarının Âsitâne Süreleri



438/4 numaralı Damat Efendi Rûznâmçesindeki kayıtlarda âsitâne süresi 6-12 ay arasında % 69, 13-18 ay arasında %13, 19-24, 25-30, 36-40 ayları arasında % 1’lik dağılım göstermiştir. Toplam âsitâne süresi belirtilen kayıtların aritmetik ortalaması 10.16, kadılıktan kadılığa atanmaların ortalama süreleri 10.54, müderrislikten kadılığa atanmaların ortalama âsitâneleri 8.10, müderrislikten müderrisliğe atanmaların ise asitane sürelerine ait kayda rastlanmamıştır.

²³ MA, AKR, 438/4 VR. 13-14.

²⁴ MA, AKR, 438/4 VR. 13.

²⁵ MA, AKR, 438/4 VR. 05-11-12.

²⁶ MA, AKR, 438/4 VR. 12.

²⁷ Akdağ, *Türkiye’nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, 436.

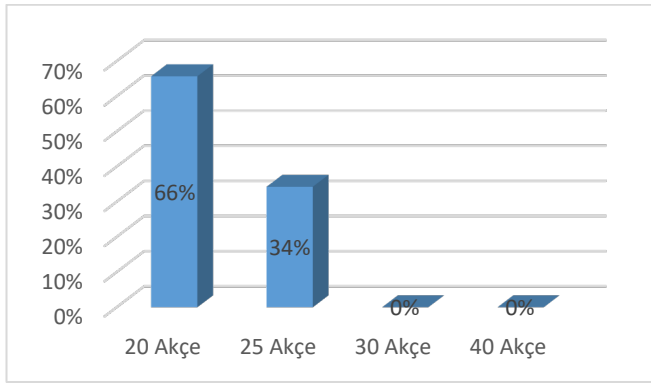
²⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 101.

²⁹ Akdağ, *Türkiye’nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, s. 436.

7. Kariyer Basamakları ve Hareketlilik

Rûznâmçe verilerine göre medreselerdeki eğitim hayatını başarı ile tamamlayan, ilmiye silkine dahil olanların tamamı meslek hayatlarına müderrislik ile başlamışlardır. Önceki yüzyıllardaki örneklerde rastlanan kadılığın en alt aşamasından ilmiye silkine dahil olma örneğine rastlanmamış, kadılığa geçmek için belli bir süre müderrislik yapma şartı aranmaya başlanmıştır. Bir ulemânın hizmetinde bulunduktan sonra matlab isimli deftere yazılarak atama bekleyenlerin atamaları aşağıdaki derecelere gerçekleşmiştir.

Grafik 5. Mülazımlıktan Müderrisliğe Hareket Dereceleri

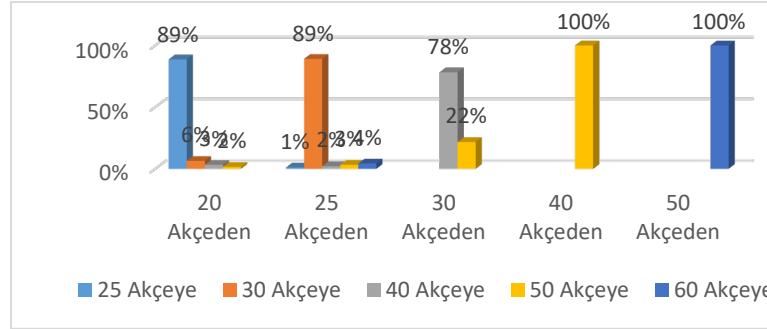


Grafik 5'te de görüldüğü üzere ilmiye silkine dahil olanların % 66'sı Fatih Kanunnamesinde belirtildiği üzere en alt dereceli olan 20 akçeli medreselerden göreve başlamışlardır.³⁰ 25 Akçeli medreselerden göreve başlayanların oranı ise % 34 olarak gerçekleşmiştir. 20 ve 25 akçeli medreselere atanan müderrislerin atandıkları yer ve mülazım veren ulemâ açısından farklılıkları bulunmamakta, hangi gerekçe ile farklı derecelere atandıklarını öğrenmek mümkün görülmemektedir. 25 Akçeli medresenin boş olması ve yeni mülazımdan başka adayın olmaması bu duruma sebebiyet verdiği değerlendirilmektedir.

³⁰ Kanûnname-i Âl-i Osman, haz. Abdulkadir Özcan, (İstanbul: Kitabevi, 2003), 11.

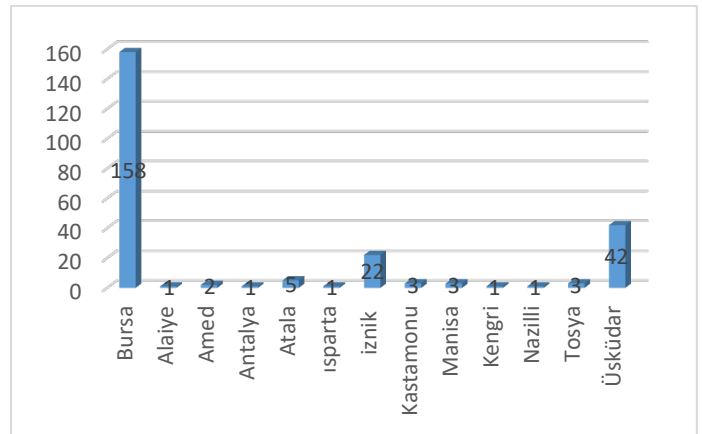
³¹ Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 215.

Grafik 6. Müderrislerin Dereceler Arası Hareketleri



Damat Efendi Rûznâmçesinden kadıaskerin yetki sahasında bulunan müderris atamalarının, eğer medrese bilâd-ı selâse (İstanbul, Bursa, Edirne)³¹ dahilinde ise 20,25,30,40 akçeli medreseleri, dışında ise 50-60 akçeli medreseleri kapsadığı anlaşılmaktadır. Bu dereceler arasındaki hareketlilik ise genel olarak düzenli bir dağılım göstermektedir. 20 akçeli olarak görevden ayrılan müderrislerin % 89'u bir üst kademe olan 25 dereceli medreseye, % 6'sı 30 akçeli medreseye; 25 akçeli olarak görevden ayrılanların % 89'u 30 akçeli medreselere % 4'ü 60 akçeli medreseye, % 3'ü 50 akçeli medreseye; 30 akçeli medreselerden ayrılanların % 78'i 40 akçeli medreseye % 22'si 50 akçeli medreselere atanmıştır. 40 ve 50 akçeli medreselerden ayrılanların tamamı bir üst düzey medreselere-50'li 60'lı medreselere-atanmıştır. Yalnız bu medreseler bilâd-ı selâse (İstanbul, Bursa, Edirne) dışındaki medreselerdir.³² Müderris atamalarının mekânsal dağılımı incelendiğinde ise şu şekilde bir dağılım ortaya çıkmaktadır.

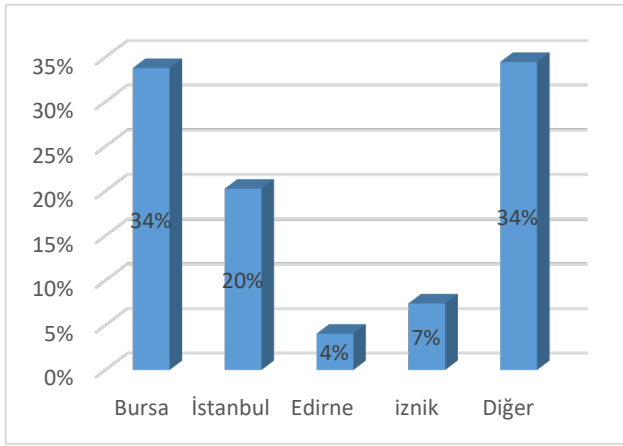
Grafik 7. Müderris Atamalarının Mekansal Dağılımı



³² Mehmet İpşirli, "Bilad-ı Selâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 6, (1992), 151.

Müdris atamalarını büyük bir çoğunluğu bilâd-i selâse dahilinde bulunan Bursa ile Üsküdar dahiline ve önemli merkezlerden olan İznik'e gerçekleştirilmiştir. Bu merkezlere yapılan atamalar 20-40 akçe arası görevlerden oluşurken bu merkezlerin dışında kalan yerlere yapılan atamalar 50-60 akçe ile yapılmıştır. Müdrislikten ayrılarak kadılığa geçen ilmiye mensuplarının dağılımı ise aşağıda verilmiştir.

Grafik 8. Müdrislikten Kadılığa Gidilen Medresenin Yeri

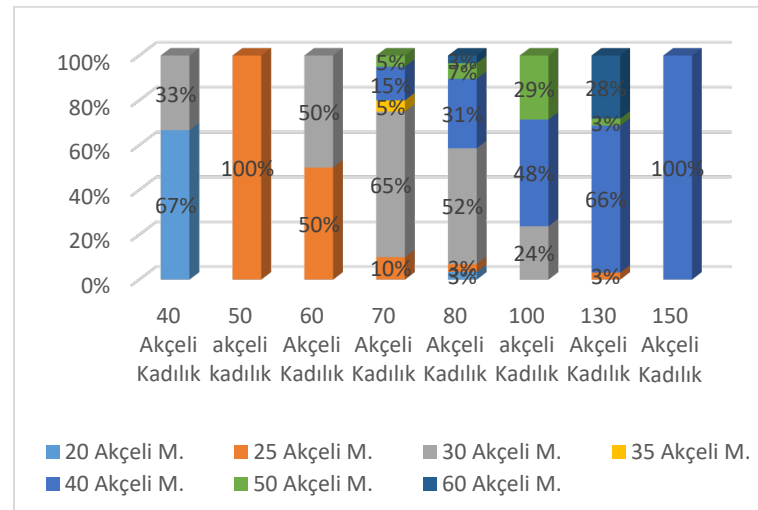


Kadılığa geçen müdrislerin yüzde % 65'inin müdrislik görev yerleri 4 merkezde toplanmıştır. Bunların içerisinde Edirne ve İstanbul'dan yapılan atamalar Rumeli Kadıaskerliği bölgesinden Anadolu Kadıaskerliği bölgesine yapılan atamaları temsil etmektedir. Anadolu Kadıaskerlik bölgesinden Rumeli'ye geçişleri ise ancak Rumeli defterlerinden takip etmek mümkündür. Müdrislerin içerisinde kadılığa geçenlerin sayısı 148 adet olup bunların medreselerinin bulunduğu görev yerleri ve göreve başladıkları kadılıkların arasında mekânsal bir bağ bulunmamaktadır. Örneğin Bursa Medreselerinden İbradi³³ (Antalya), Dinek Keskini³⁴ (Ankara), Behisni³⁵ (Mısır), Hısnulekrad³⁶ (Suriye), Selendi³⁷ (Manisa), Karacaviran³⁸ (Urfa) gibi kazalara atama yapılmıştır. Yine Adala (Manisa) Hızır Bey Medresesinden Bayburdu Karaman³⁹ kazasına atama yapıldığı gibi, Adala Firuz Paşa Medresesinden Yürükanu Araç⁴⁰ (Kastamonu) kazasına atama yapılmıştır.

İlmiye sınıfının müdrislik ve kadılık görevleri arasında, bu görevlerden diğerine geçiş mümkündür. İlmiye kariyerine giriş de müdrislik görevi ile

başladığından kariyerine kadılık ile devam etmek isteyenlerin ilmiye kariyerinin bu hizmet sınıfına geçmeleri mümkündür. Hizmet sınıfı değiştirerek kadılığa geçmek isteyenlerin, kadılıktan kadılığa atanarlara göre yaklaşık iki kat infisal süresi beklmeleri bu hususta bir talep yığılmasının olduğunu göstermektedir. Bu yığılmanın sebebini, kadılıkta alınan ücretin müdrisliğe oranla 2-3-4 kat fazla olmasında aramak mümkündür. Kadılıktan tekrar müdrisliğe atanma örneğine ise rastlanmamıştır. Müdrislikten kadılığa geçenlerin müdrislik ve kadılık dereceleri aşağıdaki tabloda incelenmektedir:

Grafik 9. Müdrislerin Kadılığa Geçme Dereceleri



40 akçeli kadılıklara atanmaların % 67'si 20 akçeli, % 33'ü ise 30 akçeli medreselerden atanmıştır; 50 akçeli kadılıklara atanmaların tamamı 25 akçeli medreselerden; 60 akçeli kadılıklara atanmaların yarısı 25 akçeli medreselerden, yarısı ise 30 akçeli medreselerden kadılığa geçmiştir. 70 akçeli kadılığa atanmaların % 65'i 30 akçeli müdrislikten, % 15'i 40 akçeli müdrislikten, % 10'u 25 akçeli müdrislikten ve her biri % 5'er olmak üzere 35 ve 50 akçeli müdrislikten atanmıştır. 80 akçeli kadılığa atanmaların % 52 'si 30, % 31'i 40, % 7'si 50 akçeli medreselerden; 100 akçeli kadılığa atanmaların % 48'i 40 akçeli kadılıktan, % 29 ve % 24'ü ise sırasıyla 50 ve 30 akçeli kadılıktan atanmıştır. 130 akçeli kadılığa atanmaların % 66'sı 40 akçeli % 28'i 60 akçeli, % 6'sı 25

³³ MA, AKR, 438/4 VR. 18.

³⁴ MA, AKR, 438/4 VR. 13.

³⁵ MA, AKR, 438/4 VR. 22.

³⁶ MA, AKR, 438/4 VR. 06.

³⁷ MA, AKR, 438/4 VR. 24.

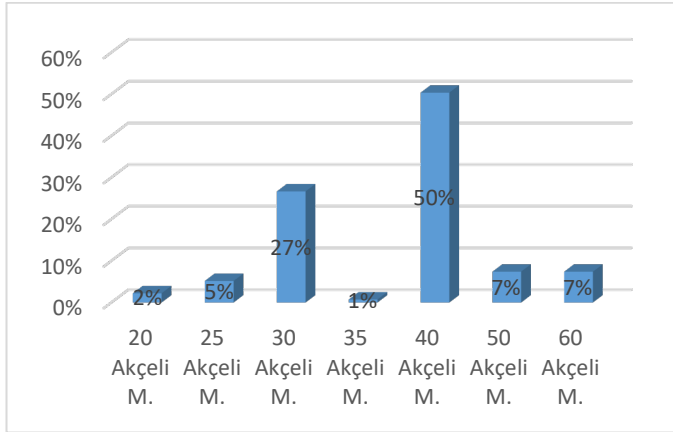
³⁸ MA, AKR, 438/4 VR. 21.

³⁹ MA, AKR, 438/4 VR. 07.

⁴⁰ MA, AKR, 438/4 VR. 12.

ve 50 akçeli medreselerden atanmıştır. 150 akçeli kadılığa atananların tamamı ise 40 akçeli müderrislikten munfasıl olanlar arasından seçilmiştir. Çeşitlilik açısından 30 ve 40 akçeli medreselerden ayrılanların her ikisinin de 5 farklı kadılık derecesine atandıklarını görmek mümkündür. Bu durum bu iki müderrislik basamağının kadılığa geçişte avantajlı noktada bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca 40 akçeli medreselerden ayrılan müderrislerin 50 ve 60 akçeli medreselerden ayrılanlara oranla daha yüksek akçeli kadılıklara atanma sebebi 40 akçeden ayrılan müderrislerin bilâd-ı selâse olarak adlandırılan yerlerden ayrılması ve kadılığa geçişte diğer illerde bulunan medreselerden öncelikli ve derece olarak daha yukarıda bulunmaları ile ilişkilidir.

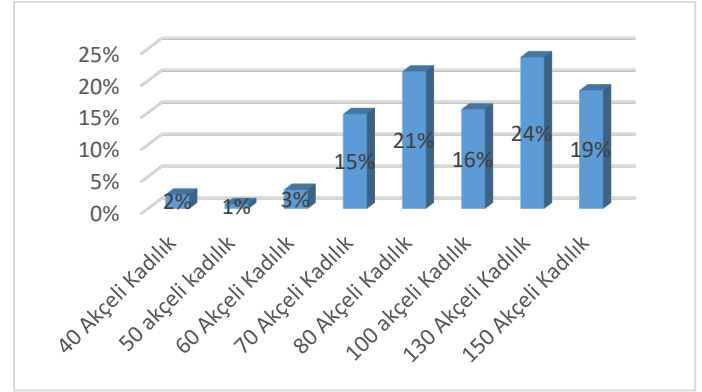
Grafik 10. Kadılığa Geçen Müderrislerin Derece Dağılımları



Kadılığa geçen müderrislerin ayrıldıkları dereceler arasındaki dağılım incelendiğinde, atandıkları kadılık derecesi çeşitliliğinde de en ön sırada yer alan 30 ve 40 akçeli kadılıkların, oransal olarak da önemli paya sahip oldukları görülmektedir. Kadılığa geçen 148 müderrisin yaklaşık yarısı 40 akçeli medreselerden kadılığa hareket etmiştir. Genel olarak müderrislik derecesi arttıkça kadılığa geçiş oranı artmakla birlikte 35-50 ve 60 akçeli medreselerden ayrılanların oranlarının düşük olması bu medreselerin sayısının da azlığı ile de ilgilidir. 40 akçeli medreselerden ayrılanların atanabilecekleri bilâd-ı selâse dahilindeki medreseler, şeyhülislam yetkisi dahilinde ve sayılarının da çok sınırlı sayıda olmasından dolayı beklemek istemeyenler kadılığa yönelmiş olmalıdırlar. Rûznâmçelerde bilâd-ı selâse dahilindeki 50 ve yukarı akçeli medreselere yapılan atamalara ait bilgi bulunmadığından, 40 akçeden ayrılan müderrislerin ne kadarının müderrislikte ne kadarının kadılığa

kariyerlerine devam ettiklerini öğrenmek mümkün değildir. 20-25 akçeli medreselerden kadılığa geçme oranı % 2-5 arasında olup daha çok mülazım veren ulemânın yüksek rütbeli olanlarının öğrencileri arasından atandıkları görülmüştür.

Grafik 11. Müderrislerin Atandıkları Kadılık Dereceleri



Müderrislerin atandıkları kadılık dereceleri incelendiğinde % 24 ile 130 akçeli kazalara yapılan atamalar birinci sırada yer almaktadır. İkinci sırada % 21 ile 80 akçeli, üçüncü sırada % 19 ile 150 akçeli, dördüncü sırada % 16 ile 100 akçeli kazalara yapılan atamalar gelmektedir. 70 akçeli kazalara yapılan atama oranı % 15, 40-50-60 akçeli kazalara yapılan atama oranı ise toplam % 5 civarındadır. 150 akçeli kadılıklara ataması gerçekleşenlerin diğerlerine göre oldukça avantajlı durumda olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. 150 akçeli kadılıklara yapılan atamaların tamamı, 130 akçeye atananların % 66'sı, 100 akçeye atananların % 48'i 80 akçeye atananların % 31'i 40 akçeli medreselerden hareket etmiştir. 80 akçeli kazaya atanan bir ilmiye mensubu, 150 akçeli medreseye yükselmesi için her bir basamakta yaklaşık 20 aylık müddeti örfiye süresince görev yapacak ayrıca her bir kariyer basamağı arasında 4 yıl infisal bekleyecektir. Her bir derece için yaklaşık 6 yıllık bir süre gerekeğinden 150 akçeye ancak 18 yıl sonra ulaşabilecektir. Aynı durum 30 akçeli medreselerden munfasıl olanlar için de geçerlidir. Yapılan incelemelerde aynı dereceden ayrılan müderrislerin farklı dereceli kazalara atanmalarının sebeplerine ve 200 akçeden yukarı kadılıklara yapılan atama kayıtlarına dair örneklerle rastlanmamıştır.

8. Sonuç

İncelenen 438/4 numaralı Kadıasker Damat Mustafa Rasih Efendi Rûznâmçesi verilerine göre mülazimlikten ilmiye sınıfına dahil olanların büyük bir

kısmı muiddlik yoluyla sisteme girmişler ve tamamı müderrislik ile ilmiye sınıfının kariyer basamaklarına dahil olmuşlardır. Daha önceki dönemlerde görülen ilmiye sınıfına kadılık yolu ile başlayabilme bu defterde görülmemektedir. Bu ilmiye tarîki için önemli bir gelişmedir. Bu dönemden sonra kadılığa geçebilmek için belli bir süre müderrislik görevi yapmak gerekmiştir.

Yaklaşık olarak 6 ay tevkî ile göreve başlayan ilmiye mensuplarının müddet-i örfiye ile tanımlanan görev sürelerinin bu defterde 20 ay ile sınırlı olduğu görülmüştür. İlmiye sınıfının görev sürelerinin 3 yıldan başladığı ancak istihdam arzına bağlı olarak bu sürenin aşağıya esnetildiği belirtilmektedir. Bu defterde ise görev süresinin iki yılın altına düştüğü gözlemlenmektedir. 20 aylık görev sürelerinin sonunda yaklaşık 4-5 yıla yakın bir infisal süresi beklenmiş, bu sürenin bir yılını bilfiil İstanbul'da geçirmişlerdir. Yine ilmiye üyeleri için sıkıntılı bir süreç olan infisâl süresinin arttığı görevde kalman sürenin 2-3 katı kadar bir sürenin görevsiz geçirildiği tespit edilmiştir. Bu durum yine istihdamın yetersiz kaldığını göstermektedir. Söz konusu süreler birlikte düşünüldüğünde ilmiye sisteminde bir basamak ilerlemek için 6-7 yıla ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. 40 yıllık görev süresi boyunca ancak 6 basamak ilerleyebilmek mümkün gözükmektedir. Buradan hareketle normal süreleri takip eden bir mensubun emeklilik aşamasına geldiğinde 200-300 akçeli kazalara atanabileceği anlaşılmaktadır. Bu mevkinin üzerindeki kadılıklara ve mevleviyet derecesindeki görevlere normal silsile takip edilerek ulaşılması mümkün görülmemektedir. Bu seviyedeki görevlere atanabilmek için evlâd-ı ulemâdan olup 40 akçeli medreseden sisteme dahil olmak ve en az Sahn medreselerinden kadılığa geçmek gerektiği ve uygulamanın da bu yönde olduğu düşünülmektedir.

Kadıaskerliğin uhdesinde olan atamaların 40-50-60-70-80-100-130-150-200-300-400-450 akçeli kadılıkları ve 20-25-30-40 akçeli olup bilâd-ı selâse dahilindeki medreseleri ve bunların dışındaki 50-60 akçeli medreseleri kapsadığı görülmüştür.

Kaynakça

- [1] İstanbul Müftülüğü Bâb-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşivi Anadolu Kadıaskerliği Rûznâmçe Defteri 438/4.
- [2] Afyoncu, Erhan, "Ruznamçe", *DİA*, c. 35, İstanbul 2008, s. 276-278.
- [3] Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- [4] Alan, Ercan. *Kadıasker Rûznâmçelerine göre XVII. yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, Basılmamış Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul: 2015.
- [5] Aydın, Bilgin; Yurdakul, İlhami, "Şeyhülislam (Bab-ı Meşihat) Arşivi Defterleri", *Din ve Hayat, TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi*, Sayı: 24, Yıl: 2015, s. 100-107.
- [6] Baltacı, Câhid. *Kâdi-asker Ruznâmçelerinin Tarihi ve Kültürel Ehemmiyeti*, *İslam Medeniyeti Mecmuası*, İstanbul 1974, s. 55- 101.
- [7] Beyazıt, Yasemin. *Osmanlı İlmiye Mesleğinde İstihdam (XVI yüzyıl)*, TTK, 2014 Ankara.
- [8] Erünsal, İsmail, "Nuruosmaniye Kütüphanesinde Bulunan Bazı Kazasker Ruznamçeleri", *İslam Medeniyeti Mecmuası*, IV/3, İstanbul 1980.
- [9] Gökçe, Turan. "Anadolu Vilâyeti'ne Dâir 919 (1513) tarihli bir kadı defteri." *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Sayı 9, İzmir: 1994. s. 163-175.
- [10] Hezârfen Hüseyin Efendi. *Telhîsü'l-Beyan Fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, Haz. Sevim İlgürel, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.
- [11] İnalçık, Halil. "Kazasker Rûznâmçe Defterine Göre Kadılık", Çev. Bülent Arı, Adalet Kitabı, Ankara: Kadim Yayınları, 2012. s. 121-143.
- [12] İpşirli, Mehmet. "Osmani İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI- XVII. Asırlar)." *Osmanlı Araştırmaları VII-VIII*, İstanbul: 1988. s. 273-285.
- [13] İpşirli, Mehmet. "Bilad-ı Selâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 6. s. 151-152.
- [14] *Kanûnname-i Âl-i Osman*, haz. Abdulkadir Özcan, İstanbul: Kitabevi, 2003.
- [15] Kuru, Levent. *Kazasker Rûznâmçelerine Göre 18. yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul: 2016.
- [16] *Naimâ Tarihi*. c.3. Çev. Zuhuri Danışman, İstanbul: Bahar Matbaası, 1968.
- [17] Ortaylı, İlber. "Osmanlı Kadısı Tarihi Temeli ve Yargı Görevi." *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C.30, sayı 1. Ankara: 1975. s. 117-128.

- [18] Reyhan, Cenk. "Osmanlı Devlet'inde Siyasal İktidar ve İlmiye Sınıfı." *Amme İdaresi Dergisi*, 32/3, Ankara: 1999. s. 75-83.
- [19] Sarıcaoğlu, Fikret, "Rûznâme", *DİA*, c. 35, İstanbul 2008, s. 278-281,
- [20] Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*, c.4, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996.
- [21] Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'ui'l-Fuzalâ Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli*, c. 2, Ed. Derya Örs, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2018.
- [22] Unan, Fahri. *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- [23] Uşşâkîzâde İbrâhim Hasîb Efendi, *Zeyl-i Şakâ'ik Uşşâkîzâde'nin Şakâ'ik Zeyli*, Derya Örs, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017.
- [24] Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Âlûsî'nin Ğarâibu'l-İğtirâb Adlı Eseri (Sorular ve Cevaplar Bölümü)

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd

Çev. İbrahim Türkoğlu

Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniv. İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf ABD, Zonguldak, Türkiye

brhmtrkg@gmail.com

Çeviri Makale

Geliş Tarihi: 15.11.2019

Kabul Tarihi: 06.12.2019

Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, Bağdat'ta 1217/1802 yılı Şaban ayının 14. günü cuma öncesi, köklü, sağlam, mütedeyyin ve içinden çıkan âlimlerle şöhret bulmuş bir ailede dünyaya gelmiştir.¹ Âlûsî'nin babası es-Seyyid Mahmûd Efendi'nin (ö.1246/1830) nesebi, baba tarafından Hz. Hüseyin'e (r.a.), anne tarafından Hz. Hasan'a (r.a.) ulaşmaktadır.² Âlûsî, tahsil hayatına reîsül'l-müderrişin olan babası Mahmûd Efendi'nin yanında başlayarak ondan Arap dili, Hanefî ve Şâfiî fıkıhı, hadis ve mantık risaleleri okumuştur.³ Âlûsî, babasından başka devrin meşhur âlimlerinden ders almıştır. Âlûsî, birçok medresede ders vermiş, Saltanat-ı Dâr-ı Âliyye müderrişi unvanına nâil olmuştur. Otuz yaşında Bağdat'ın Hanefî müftüsü olmuş (1248/1832), yaklaşık on beş yıl kadar bu vazifeyi ifâ etmiştir.⁴ Âlûsî, hakkındaki dedikodular yüzünden bu vazifeden 1263/1846 yılında azledildi. Fıkıh, edebiyat, şiir ve tefsir alanlarında maharet kazanmış olan Âlûsî, telif ettiği *Rûhu'l-meânî* adlı tefsiriyle tüm İslâm âleminde şöhret bulmuştur.⁵ Âlûsî, 1851 yılında hem tamamlamış olduğu *Rûhu'l-meânî* adlı tefsirini Padişah Abdülmecid'e takdim etmek ve hem de bir iftira sonucu görevinden haksız yere azledildiğini anlatarak hakkını aramak üzere İstanbul'a yolculuğa çıkmıştır.⁶ Yaklaşık yirmi bir ay

kaldığı İstanbul'da devrin önde gelen ilim ve devlet adamlarıyla görüşme, tanışma ve ilmi konularda müzakerelerde bulunma fırsatı buldu. İstanbul'dan dönüş yolculuğu esnasında sıtma hastalığına yakalanarak ömrünün son dönemlerini bu hastalıkla mücadele içinde geçiren Âlûsî, 25 Zilkade 1270/1854 tarihinde Bağdat'ta vefat etti ve Ma'rûf-i Kerhî kabristanlığına defnedildi.⁷

Âlûsî'nin, Bağdat'tan İstanbul'a dört ay süren gidiş yolculuğu sırasında Musul, Cizre, Diyarbakır, Erzurum, Sivas, Tokat ve Samsun'a uğramış, birçok âlim, edip ve şair tanımıştır. Bu yolculuğu sırasındaki temaslarını ve Bağdat'a dönüşünü de edebî bir üslûpla anlatan üç ayrı eser kaleme almıştır. Bunlar, *Neşvet'uş-şemûl fi's-seferi ilâ İslâmbûl*, *Neşvetü'l-müddâm fi'l-avdi ilâ Medîneti's-selâm* ve *Ğarâibu'l-İğtirâb ve Nüzhetü'l-elbâb fi'z-zehâb ve'l-ikâme ve'l-iyâb* adlı eserlerdir. *Neşvet'uş-şemûl* gidiş yolculuğu, *Neşvetü'l-müddâm* da dönüş yolculuğu hakkındadır. Ancak Âlûsî bu iki eseri, hatırladıklarını ve intibalarını unutmamak için yolculuk meşakkati ve meşguliyeti arasında kaleme aldığından her ikisini de kısa ve öz olarak telif etmiştir. Âlûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb* adlı kitabını Bağdat'ta kaleme almış ve daha önce İstanbul'a seyahatini anlattığı iki kitabını bir araya getirmiş ve onlarda bahsetmediği hususların ayrıntılarına girmiştir.⁸

¹ Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd, *Ğarâibu'l-İğtirâb ve Nüzhetü'l-elbâb*, Bağdat 1327, s. 5; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1-3, Kahire 1976, c. 1, s. 250.

² Âlûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, s. 22; Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'î'l-mesânî*, 1-15, thk., Seyyid Muhammed Seyyid-Seyyid İmrân, Dârul-hadîs, Kahire 1426/2005, c. 1, s. 197.

³ Âlûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, s. 5; Muhsin Abdülhamîd, *el-Âlûsî Müfessiran*, Matbaatu'l-meârif, Bağdat, 1968, s. 42.

⁴ Muhsin Abdülhamîd, s. 43-44; Abbâs el-Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, Bağdat 1958, s. 27-28.

⁵ el-Azzâvî, s. 9-10; Zehebî, c.1, s. 250-251; Muhsin Abdülhamîd, s. 39-55.

⁶ Âlûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, s. 25; Muhsin Abdülhamîd, s. 46.

⁷ Muhsin Abdülhamîd, s. 52-53; el-Azzâvî, s. 5; Zehebî, c. 1, s. 251.

⁸ el-Azzâvî, s. 90-91; Muhsin Abdülhamîd, 130-138.

Âlûsî'nin, *Ġarâibu'l-iğtirâb ve Nüzhetü'l-elbâb fi'z-zehâb ve'l-ikâme ve'l-iyâb* adlı eserinin Bağdat'ta bulunan el yazmalarının⁹ yanı sıra İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Koleksiyonu (Arabî) 2565 numarada kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır. Bu nüsha 207 varaktır. Kitap, Bağdat'ta h. 1327 yılında Matbaatu'ş-Şâbender tarafından neşredilmiştir. Müellif eserinde, Musul'da iki gün kaldıktan sonra buranın kuzeyindeki Cizre'ye gidişini, buraya neden Cezîretü İbn Ömer¹⁰ denildiğini Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemu'l-buldân* adlı eserini kaynak göstererek verdikten sonra bazı yolcuların kendisine yönelttiği sorulara ve onlara verdiği cevaplara yer verir.¹¹ Bu soruların birçoğunun tasavvufî meselelere dâir olması hasebiyle husûsen tercüme etmeyi uygun gördük. Tercümede eserin h. 1327 tarihli Bağdat neşrini esas almakla birlikte, İstanbul Millet Kütüphanesi'ndeki el yazmasını da göz önünde bulundurduk. Tercüme edilen sayfalar baskının 71-91. sayfalar arası; el yazmanın 35, a.-43, b. varakları arasındadır.

Ġarâibu'l-iğtirâb (Sorular ve Cevaplar Bölümü)

Birinci Soru: Tarikatlar (Turuk), bid'atlar (bida') ve dine aykırı eğilimler (ehvâ) arasındaki fark nedir?

Cevap: Turuk, Seyyid Şerif Cürcanî'nin Ta'rifat'ında ifade ettiği gibi, Allah Teâlâ'ya sülûk eden sâliklere mahsus, menzillerin geçilmesi ve makamlardaki terakkî ile ilgili seyrdir (manevî yolculuktur)¹². Bida', [ـ] harfinin kesreli, [ـ] harfinin sükûnlu okunuşuyla bid'at kelimesinin çoğulu olup, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra dinde ortaya çıkan ve Kitap ve Sünnet'te aslı olmayan her şeydir. Allâme İbn Hacer'in, Şerhu'l-Erbâin en-Neveviyye'de ve el-Fetâvâ el-Hadîsiyye'sinde¹³ zikrettiği gibi bid'atin, hasene ve diğerleri olmak üzere kısımları vardır. Ehvâ, kasrla okunan (elif-i maksûreli) hevâ kelimesinin çoğulu olup, övülen ve yerilenle alakalı sevgi ve arzudur. Hevâ, daha çok yerilen şeylerle ilgili olduğundan yerilen arzular için kullanımı yaygınlaşmıştır. Ehvâ ise arzulanın yerilmiş işlerdir. Bunun da şer'î bir aslı bulunmayan yerilmiş bid'atlar için kullanımı yaygındır. Nitekim (bid'atlar) hevâdan ve nefsin şehvetinden (arzu ve isteğinden) ortaya çıkmıştır. Bu

üçü arasındaki fark açıklığa kavuştu. Fakat şunun da bilinmesi gerekir ki bugün insanların tarîk ve tarikat olarak isimlendirdikleri bazı şeylerde mezmûm/yerilmiş bid'atlar ve tehlikeli bazı eğilimler bulunmaktadır. Bunlardan Allah Teâlâ'ya sığınırız.

İkinci Soru: Tarikatlar hangi şeyle (birbirlerinden) ayrılır?

Cevap: Bunlar, seyrde ve menzillerin geçilmesi için binetler ve makamlarda terakkî için basamaklar olan amellerdeki farklılığın durumuna göre değişkenlik gösterir.

Üçüncü Soru: (Malumdur ki) vird ancak vârid olanın (Kitap ve Sünnet'te zikredilenin) en efdalinden olur. Sûfnin, ihtilaf ya da ittifak etsinler fark etmeksizin fakihlere ittiba etmesi gerekir. Ona gerekli olan, ihtiyata uygun ve en güzelle amel etmesidir. Kelime-i tevhidin ve kalple lisan zikrinin cem edilmesi (aynı anda yapılması) hususunda da ihtilaf edilmediğine göre bazı sûfiler niçin sadece kalbî zikir üzerinde duruyor ve onu cem'e (kalple lisan zikrinin aynı anda yapılmasına) tercih ediyorlar; mürîdin ilk virdi olarak, efdaliyeti hakkında (birçok haberin) vârid olduğu kelime-i tevhidin dışındakileri vazife olarak veriyorlar?

Cevap: Allâme İbn Hacer, el-Fetâvâ el-Hadîsiyye'de şöyle demiştir: لا إله إلا الله (الله) zikri, ehl-i zâhir (ulemâ) nezdinde mutlak olarak lafza-i celâl (الله) zikrinden efdaldir. Ancak ehl-i bâtına (tasavvuf ehline) göre ise durum, sâlikin hâlindeki farklılığa göre değişkenlik arz eder. İşin başında olanların ve ağyârı müşahede ve bununla bağlantılı olan şeylerden, nefsiyle birlikte kaldığı için iradesinden ve şehvetlerinden ayrılamamanın acısını çekenlerin sultan-ı zikir ve bundan hâsıl olan cezbe-i Hakk, kendisini tamamen kuşatıncaya kadar nefiyden sonra isbata لا إله إلا الله (الله) zikrine) devam etmeye ihtiyacı vardır. Bu cezbeler, onu şehvetlerinden, iradesinden, hazlarından ve nefsinin bütün meyillerinden çıkarıncaya kadar (sâliki) istilâ ettiğinde ağyârı müşahedededen uzaklaşır; Hakk'ı murakabe ve O'nu müşahede kendisini kuşatır. Bu durumda cem ehadiyyetinin¹⁴ hakikatlerinde ve ezeli

⁹ el-Azzâvî, s. 91; Muhsin Abdülhamîd, s. 135.

¹⁰ Şırnak iline bağlı Cizre ilçesi diye bilinen yer, Hasan b. Ömer b. Hattâb et-Tağlibî tarafından tesis edildiği için XVI. yüzyıla kadar Cezîretü İbn Ömer diye adlandırılmıştır. (Bkz.: Metin Tuncel - Abdülkerim Özaydın, "Cizre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 8, s. 37.)

¹¹ Âlûsî, *Ġarâibu'l-iğtirâb*, s. 66, 71-92.

¹² Bkz.: Cürcanî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifât*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî, Beyrut 1405, s. 183.

¹³ Bkz.: İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-Hadîsiyye*, Dâru'l-fikir, trs., s. 109.

¹⁴ Sıfat ve isimlerin varlığı ve yokluğu (ispatı ve iskatı) söz konusu olmaksızın zatı zat olarak dikkate alma mertebesidir. (Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İst. 2012, s. 27.)

ve yegâne şuhûdda¹⁵ müstağrak olur¹⁶ (onda kendini kaybeder). Onun durumuna en uygun olan, ağyârı hatırlatan şeylerden yüz çevirmek, sadece haline uygun olan lafza-i celâl zikrinde istiğraktır. Çünkü hazlarının kemâli, mutluluğunun ve nimetinin devamı, edebinin ve muhabbetinin son noktası bununladır (lafza-i celâl zikriyledir)¹⁷. Sadece bu değil, sâlik bir de bu makama ulaştığında ve nefsinin, bu makamı kabul etmemek maksadıyla, ondan başkasını müşahedeye dönmeye zorlamak isterse, onun nefsi mutmainnesi vehbî hakikatlerden, tadarak elde edilen lütuflardan ve ledünnî lütuflardan müşahede ettiği şeyler sebebiyle ona itaat etmez. Şüphesiz sana, kendisini hatta ardındakileri de açma hususunda zikrettiklerimizi istidlâl edeceğin bir kapı açtık ki; bütün kınama ve kaygıdan salim olan sâlikler topluluğunun maksatlarını anlayasın. Kendini onlara teslim et ki, güvende olasın. Onların hakikatlerinden bir hakikati bile tenkid etme, yoksa pişman olursun. Bilakis sana ayan olmayan hususlarda “Allah Teâlâ en iyi bilendir” de. (Allâme İbn Hacer’in sözü burada) sona erdi.¹⁸ Bu, vird sorusunun cevabıdır. Daha efdal olan kalple lisan zikrinin cem edilmesinden sadece kalbî zikre dönülmesi hususundaki cevap, aynı şekilde bu Allâme (İbn Hacer)’in ifade ettiği şekildedir¹⁹. O (Allâme İbn Hacer), bu duyduklarına ilaveten şunları demiştir: Kalp ve lisan zikri, zâhir ulemâ nezdinde mutlak (herhangi bir şartla kayıtlanamamış) olarak daha efdaldir. Tarikat ehline göre ise –şayet dikkatini verdiysen- bundan öncekilerden anlayacağın üzere bu hususta ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Zira (lafza-i celâl zikrinde) müstağrakın başına, kendisiyle diline gem vurulduğu, hayret²⁰ ve dehşet²¹ makamının en sonuna gelip çattıran haller gelir de konuşa bilmez (konuşmaya gücü yetmez), bu hallerin yüceliğiyle bezenilen şeyler, irfan ve kemâl denizlerinde müstağrak olunanlar sebebiyle istiğrak eder. Kısaca bu lütuflara ulaşmadan evvel sâlik için evlâ olan, hakikat

ve şeriat yollarını camî şeyhinin kendisine emrettiği şeyleri devam ettirmesidir. Zira o, en kudretli tabiptir. O, tadarak elde edilen lütufları ve Rabbânî hikmetlerinin muktezasınca her nefse, şifasına uygun ve gıdasına münasip olanı verir. Şayet onun (sâlikin) bu şekilde bir şeyhi yoksa diliyle ve kalbiyle (لا إله إلا الله) zikrinden ayrılmaz. Bilakis kendisine iki durumdan hangisinin daha hayırlı olacağını bilmesi açılıncaya ve şuhûdu’l-’aynda terakkî edinceye kadar bu duruma devam eder. Allah Teâlâ, ihsanı ve keremiyle bizde bunu gerçekleştirsin. (Allâme İbn Hacer’in sözü burada) sona erdi²². Belki de sen şöyle diyorsun: Meşayihin bu husustaki görüşleri, fukahanın görüşlerine muhaliftir. Dolayısıyla söyleyeni müctehid olmadığı halde (onların) bu görüşünü nasıl alacağız? Biz de deriz ki: Görüldüğü kadarıyla, hak olan hiçbir tarikat yoktur ki, onun silsilesinde bir ya da daha fazla müctehid bulunmasın. Şayet tecezzi-i içtihad²³ ile söyleyecek olursak durum çok daha net ve belirgin olur. Belki de sen, “Öyleyse onlar, (bu) zikredilenleri nereden aldılar?” diyorsun. Biz de deriz ki: Mukallide, müctehidin kaynağını bilmek gerekmez. Bununla birlikte şöyle deriz: Kaynağın Hz. Nebî (s.a.v.) olması caizdir. O (s.a.v.), Ashabından (r.anhum) bazılarına bir şey öğretir ve onlara bunu yapmasını emrederken, başka sahabede bunun dışında bir yol izliyordu. Bu, istidatların farklılığı; kabiliyetlerin çeşitliliği; esmâ, ezkâr ve evrâdın tesirlerinin farklı olması sebebiyledir. Aynı şekilde beden hastalıklarının tesirlerindeki farklılıklar da böyledir. Bunun için bazı hastalıklar sarımsak, pırasa ve soğanla tedavi edilirken, malumun olduğu üzere efdaliyetinde şüphe olmayan süt ve balla tedavi edilmezler. Bilakis balın insanlar için şifa olduğu belirtilmekle birlikte bazı fakihler, safra hastalarının onu yemesinin haram olduğunu ifade etmişlerdir. Mürşid-i kâmil için, Seyyidü’l-beşer’in (s.a.v.) nurundan aydınlanma hususunda çok daha fazla pay vardır. Bunun için, Hz. Nebî’nin (s.a.v.)

¹⁵ Şühûd, Hakk’ı Hak ile görme; İlahi tecellileri temaşa, mana âlemini seyretmedir. (Süleyman Uludağ, s. 337.)

¹⁶ Sâlikin ilahi sevginin istilası altında sevgiliyi temaşa ederken, maddî âlem ve mâsivâ hakkında hiçbir his, idrak ve şuura sahip olmamasına istiğrak, bu halde bulunana da müstağrak denir. (Süleyman Uludağ, s. 193.)

¹⁷ Bu cümlede geçen “لذاته” kelimesi el yazma nüshasında “لذاته” şeklinde geçmektedir. Tercüme de buna göre verilmiştir. Bkz.: el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd, *Garâibü’l-İğtirâb ve Nüzhetü’l-elbâb fi’z-zehâb ve’l-ikâme ve’l-iyâb*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî-Arabî, no: 2565, vr. 35^b.

¹⁸ Bkz.: İbn Hacer, *el-Fetâvâ*, s. 53.

¹⁹ Bu cümlede geçen “نكر” kelimesi el yazma nüshasında “نكره” şeklinde geçmektedir. Tercüme de buna göre verilmiştir. Bkz.: el-Âlûsî, *Garâibü’l-İğtirâb*, vr. 35^b.

²⁰ Hayret, kalbe gelen bir tecelli sebebiyle sâlikin düşünemez ve muhakeme edemez hale gelmesidir. (Süleyman Uludağ, s. 163.)

²¹ Dehşet, aniden görülen maşukun heybetinden âşkın aklının başından gitmesi ve ne yapacağını bilmez halde kalmasıdır. Kul, aklını esir alarak ona hâkim olan bu makamda, hayrettedir. (Süleyman Uludağ, s. 101; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay., Ankara 2014, s. 120)

²² Bkz.: İbn Hacer, *el-Fetâvâ*, s. 53.

²³ Müctehidin bazı mesâilde müctehit olup bazılarında olmaması hali. (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar neş. İst. 2010, s. 554.)

sohbetiyle müşerref olan kimsenin durumunun kendisine inkişâf olması gibi, tarikatının içindeki birinin durumunun kendisine (mürşid-i kâmile) inkişâf olması tabiidir. Sahih ya da hasen bir haberde şöyle geçmektedir: “Mü’minin ferasetinden sakının! Çünkü o Allah’ın nuruyla bakar.” Feraset, yakînün mükâşefesi²⁴, gaybın muayenesidir²⁵ denilmiştir. Yine o, meânînin (manaların) idrak edildiği, kalpte parlayan nurların parıltılarıdır, denilmiştir. Bunun manasıyla ilgili çok şey denilmiştir. Sonra, kaynak olarak bu kadarı yeterlidir. Zikri, kelime-i tevhid ve lafza-i celâl’e hasretme ve kalple lisan zikrinin cem edilmesi (aynı anda yapılması) ve sadece kalbî zikir hususunda Hz. Nebî’nin (s.a.v.) fiiliyatının olması gerekmez. Meşayihin bu hususta bir başarı elde etmiş olmalarıyla birlikte ziyade/fazlalık daha hayırlıdır. Evet, Allâme’nin (İbn Hacer’in) cem’ ve ifrâd, müstağrak vd. şeklindeki cevabında, sorunun müzakeresini halletmeyen ve kıyılı kâli bitirmeyen bir durum vardır. Nasıl! Bazı önemli tarikatların meşayihinin en başta mürîde kalbî zikri emrettiklerini görüyoruz. Belki de o vakit onun (mürîdin), kemâl ve irfan denizlerine değil de sadece cehalet ve kusur denizlerine dalması vardır. Onlara bu hususta soru yöneltildiğinde sadece kalbin ifrâdının efdaliyeti hususuna delalet eden konuda başarılı olduklarında ve kalple zikre lisan katıldığında “düşüncenin toplanması ihlal olur” sözünde ısrar ederler (buna sarılırlar). Aynı şekilde onun (Allâme İbn Hacer’in), cevabın ilk bölümünün başında “nefiyden sonra isbata devam etmeye ihtiyacı vardır” şeklindeki sözünde bir tartışma vardır. Zira aşikâr olan, kelime-i tevhide devam etmeye ihtiyaç duyar (şeklinde olmalıdır) ki mesela; o, en mühim maksudun isbat olduğuna işaret etmek için bunu seçmiştir (şeklindeki) ifade, kötü sözden hali değildir. Fakat bu bir tartışmadır, gizlenmediği gibi maksuda da zarar vermez. “Kısaca /والحاصل/ diye başlayan ve devamındaki sözü ne kadar da münasiptir. Fakat o üstad, kartal yumurtasından daha kıymetlidir yani bulunması zor ya da imkânsızdır. Görünüşe ve tekkelerde oturmaya aldanma.

Görünüştaki benzerlik

Asıldaki (görünüştün aksi olan) benzerliğe delil değildir.

Bir burçta iki gezegen bir araya gelir/birleşir Fakat Satürn (gezegeni) Jüpiter gibi değildir²⁶ Benim, satırların almayacağı kadar söyleyecek sözüm var; onu, mürşid-i kâmillerin herhangi birini inkâr babından zannetme. Bana göre meşayih inkâr kusurların en kötüsüdür ki, onu da ancak boğazı yırtılırcasına anıran eşekler işler. Bir de başka bir durum var ki, onun zikriyle söz uzar. Onu yaymak suretiyle, cahil mutasavvıfların eşeklerinin anırtısını (karşı cevaplarını) duymaktan nefret ediyorum.

Dördüncü soru: Fakih hangi şeyle sûfî olur?

Cevap: Fakih, sûfilerin –Allah Teâlâ onların saf sırlarını mukaddes kılsın, bizim kalplerimizi onların hoş nefesleriyle canlandırсын– sülûk ettiği şekilde sülûkuyla sûfî olur. Bu da, kötü huylardan arınma (tahalli) ve faziletli olan her çeşit (huyla) bezenme (tehalli) sonucunda olur. Tasavvufun manasında – yerinde de mezkûr olduğu üzere– büyük bir ihtilafa düşmüşlerdir. el-Fetâvâ el-Hadîsiyye’nin sonunda ondan (onunla ilgili) kıymetli nükteler bulunmaktadır, ona müracaat et. es-Seyyid (k.s.) şu hususta karar kılmıştır: Zâhiren şer’î âdâba riâyette, âdâbın hükmü zâhirden bâtına yayılır; bâtunen şer’î âdâba riâyette, âdâbın hükmü bâtından zâhire yayılır. Böylece her iki hükümle edeplenme için büyük bir kemâl meydana gelir. Büyüklükten biri şöyle demiştir:

İnsanlar sûfî hakkında niza ettiler ve ihtilafa düştüler

Onların hepsi meşhur olmayan sözler söylediler

Ben bu ismi hiç kimseye verecek değilim

Temiz (sâfî) ve yün giyen(sûfî) bir gençten başkasına ki o sûfî olarak isimlendirildi²⁷

Hastalığı ve şifasını bilen kâmil bir şeyh elinde sülûk etmeksizin, sûfînin sahip olduklarını, fakihin elde etmesi nadiren gerçekleşir. Bugün fakihlerin çoğu aktarlar gibidir ki onlar, ilaçları bilirler ama özelliklerini bilmezler ya da bunu bilirler ancak bu özelliğin fayda verdiği hastalığı bilmezler veyahut bunu da bilirler fakat ne kadarın fayda vereceğini bilmezler. Eğer fakihsen fikhun seni aldatmasın. Rabbine (c.c.) tahalli ve tehalli ile yönel ki itibarlı olasın. İtap ve kınamayı hak etmemek için mutasavvıfların yoluna sülûk et.

Kendisine ağlasın ömrü ziyan olan

Yoktur onun dünyadan ne nasibi ne de payı²⁸

²⁴ Mükâşefe, keşif hali, kalp gözünün açılması, gayb âleminin görülmesini sağlayan haldir. (Süleyman Uludağ, s. 260)

²⁵ Muayene, bir şeyi bütün özellik ve nitelikleriyle şüpheye yer bırakmayacak şekilde açıkça bilmektir. (Süleyman Uludağ, s. 253)

²⁶ Beyitler, Fâtümîler dönemi edip ve şairi İbn Kalâkıs’e (ö. 567/1172) aittir. (Bkz.: Divân-u İbn Kalâkıs, Neşr: Halîl Mutrân, Mısır 1323/1905, s. 37.)

²⁷ Şiir, Horasanlı mutasavvıf şair Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed el-Büstî’ye (ö. 470/1077’den sonra) aittir. (Bkz.: Divân-u Ebi’l-feth el-Bustî, thk. Dürriyye el-Hatîb – Lütfî es-Saffâl, Dımeşk 1410/1989, s. 134.)

²⁸ Beyit, mutasavvıf şair Ebû Hafs İbn Fariz’in (ö. 632/1235) şiirindedir. (Bkz.: Şerhu Divân-ı İbni’l-Fâriz, 1-2, Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, Lübnan 1424/2003, c. 2, s. 275.)

Aramadan edebe, ciddiyet olmadan vadolunan vuslata nâil olacağını zannetme.²⁹ Bu da kesat kuruntular ve – Allah seni ıslah etsin- bozuk düşüncelerdir.

Elde edemeyeceğin dünyayı istediğini görüyorum

İstemediğin ahireti nasıl elde edeceksin³⁰

Allah Teâlâ'dan tevfi̋k ve en doğru yola hidayet isteriz.

Beşinci soru: Takrîrî ve tahrîrî olarak üstaddan elde edilen terbiye ve vaaz nedir?

Cevap: Terbiye, doktorun hastasına sunduğu tedavi gibidir. Dolayısıyla bu (tedavi), hastalığın ve onun seviyesinin, ilacın ve onun miktarının bilinmesine dayanır. Bazen terbiye, mürebbî şeyhin (şeyh-i terbiye) nefsi kutsiyesinin himmetini, terbiye ettiği kimseye teveccühü³¹ ile olur. Bunun benzeri kaplumbağa ya da başka bir hayvan hakkında söylenen, “o, yumurtasına bakarak onu yetiştirir, ne zaman bakmakta ihmalkâr davranırsa yumurta bozulur” şeklindeki sözdür. İnsaflı olanın da malumu olduğu üzere bununla vaaz arasında ne kadar da çok fark vardır.³²

Altıncı soru: Hadiste geçtiği gibi ümmet hangi şeyle yetmiş küsur fırkaya ayrılır ve neden mürted, ayrılan ümmetten bir fert olmuyor?

Cevap: Ayrılma akâidedir. Hadiste ümmetten kastedilenin ümmet-i davet olduğu takdir edildiğinde mürtedle ilgili herhangi bir soru yoktur. Nitekim bunu, hadisin şârihlerinden biri tasvip etmiş ve ondan da el-Akâidü'l-Adudiyye Şerhi'nde muhakkik ed-Devvânî nakletmiştir.³³ Ancak hadiste geçen ümmetten kastedilenin ümmet-i icabet –ki, bunlar Hz. Peygamber'e (s.a.v) iman edenlerdir- olduğu takdir edildiğinde ki zâhir olan da budur. Çünkü çoğunlukla hadiste bu üslup üzere vârid olduğunda bununla ehl-i kible kastedilir; iftirak hadisinin diğer rivayetlerinde de bunu teyid eden durum söz konusudur- denir ki; lazım³⁴, ümmetten olması vasfıyla iftirakın önüne

bizzat geçti. Misâlen Ğurabiyye'de³⁵ olduğu gibi şayet onda hâsıl olan iftirak, inkâr olarak meydana gelmişse onun iftirakla götürülmesi zarar vermez. Bu, Müslüman kâfir oldu; canlı öldü; sağlıklı hastalandı vb. şeklindeki sözlerin gibidir ki; (bunda) bir problem yoktur. Etraflıca düşün! Dikkat et!

Yedinci Soru: Allah Teâlâ'nın yolu, “Hz. Peygamber (s.a.v.) bize bir çizgi çizdi, sonra “bu, Allah'ın yoludur” dedi. Sonra bunun sağına ve soluna da çizgiler çizdi, arkasından da şu açıklamayı yaptı: Bunlar muhtelif yollardır. Her biri üzerinde (kötülüğe) davet eden şeytan vardır.”³⁶ hadisinde zikredilen yollardan hangi şeyle ayırt edilir?

Cevap: Bu, şeriata uyması ve muhalefetiyle bilinir. Şeriata uygun olan, Allah Teâlâ'nın yolu; şeriata muhalif olan da (Allah Teâlâ'nın yolunun) aksidir. Allah Teâlâ'nın şu sözü, bunun hakkında bilgi veriyor: “De ki: İşte bu, benim yolumdur. Ben Allah'a çağırıyorum, ben ve bana uyanlar aydınlık bir yol üzerindeyiz.”³⁷ (Allah Teâlâ'nın yoluna) uygun olanın diğerlerinden ayırt edilmesi ile ilgili, Huccetü'l-İslâm el-Gazâlî'nin bazı kitaplarında zikrettiği ölçüler vardır ki, bunları sıralamak sözü uzatır. Ancak İslâmî fırkalardan sapıtmuş olan her bir fırka kendisinin şeriata uygun olduğunu iddia eder.

Herkes Leylâ'ya, âşık olduğunu iddia eder

Leyla bunu onlar(dan birine) itiraf etmemişken³⁸

Sekizinci Soru: Bu davetçi hangi şeyle bilinir?

Cevap: Zikrettiklerimizden, az bir dikkatle ortaya çıkmaktadır.

Dokuzuncu Soru: Bu hadis, halkın “şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” sözüyle çelişiyor mu? Zira bu söz, her hâlükârda şeyhe tam uyuyor.

Cevap: Resûlullah'ın (s.a.v.) sözünden sonra herhangi birinin sözü yoktur. Allah Teâlâ'nın sözü hariç, bu söze

²⁹ Bu cümlede geçen “الارب” kelimesi el yazma nüshasında “الادب” şeklinde, “دعد” kelimesi de “دعد” şeklinde geçmektedir. Tercüme de buna göre verilmiştir. Bkz.: el-Âlûsî, *Garâibü'l-iğtirâb*, vr. 37^a.

³⁰ Beyit Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî'ye (ö. 400/1009'dan sonra) aittir. Ancak Garâibu'l-iğtirâb'da “أراك تطلب دنيا ... فكيف تترك أخرى لست تطلبها” şeklinde iken el-Askerî'nin Divan'ında “أصبحت تطلب دنيا لست تتركها ... فكيف تُترك أخرى لست تطلبها” şeklindedir. (Bkz.: Ebû Hilâl el-Askerî, *Dîvânü'l-meânî*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Lübnan 1414/1994, s. 530.)

³¹ Teveccüh, şeyhin, bütün manevi gücünü ve ruhani tesirini müridin kalbi üzerine yoğunlaştırarak ona feyz akıtması, onu büyük bir manevi değişime uğratması şeklinde açıklanmaktadır. (Süleyman Uludağ, s. 357.)

³² Bu cümlede geçen “المصنف” kelimesi el yazma nüshasında “المصنف” şeklinde geçmektedir. Tercüme de buna göre verilmiştir. Bkz.: el-Âlûsî, *Garâibü'l-iğtirâb*, vr. 37^a.

³³ Bu cümlede geçen “عن” kelimesi el yazma nüshasında “عنه” şeklinde geçmektedir. Tercüme de buna göre verilmiştir. el-Âlûsî, *Garâibü'l-iğtirâb*, vr. 37^b.

³⁴ Lazım, bir şeye tabi olan ve ondan ayrılma imkânı bulunmayandır. (Mehmet Erdoğan, s. 325.)

³⁵ Ğurabiyye, Hz. Peygamber (s.a.v.), iki karganın (ğurâb) birbirine benzemesi kadar Hz. Ali'ye benzediği için Cebrâil'in (a.s.) vahyi yanlışlıkla Hz. Ali yerine Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirdiğini iddia eden aşırı Şii bir gruptur. Bkz.: el-Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Kahire 1924, s. 250; Mustafa Öz, “Gâliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 8, s. 336.

³⁶ İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünen-i İbn Mâce*, İst. 1982, Mukaddime, 1, (Hadis no: 11).

³⁷ Yûsuf 12/108.

³⁸ Beyit farklı kişilere nisbet edilmektedir. (Bkz.: Şihâbüddîn Ahmed b. Hacele, *Dîvânü's-sabâbe*, Dâru ve Mektebetü'l-hilâl, Beyrut 1407/1987, s. 4.

denk hangi söz vardır? (İmam) Mâlik'ten rivayet edildiğine göre o, bir konuda hadis zikretmiş bunun üzerine orada bulunan bazı kimseler de "Ebûbekir şöyle dedi; Ömer şöyle dedi" dediklerinde (İmam) Mâlik "Allah'tan sakının, Allah'tan sakının! Neredeyse üzerinize gökten taş düşecek. Ben size "Resûlullah (s.a.v.) dedi" diyorum, siz de "Ebûbekir şöyle dedi; Ömer şöyle dedi" diyorsunuz." Resûlullah'ın (s.a.v.) sözünün yanında, Şeyhayn'ın (Ebûbekir ve Ömer) (r.a.hüma) sözü ve ehemmiyeti yok olup gidiyorsa, telaffuzda 'dan (yoktan/hayırdan) daha küçük olan kimsenin sözü hakkında ne söylenebilir? Bunun için şöyle dememiz gerekir: Halkın sözündeki şeyhten murad, onların "şeyhi şeytandır" sözünün yerine Resûlullah'ın (s.a.v.) getirdiklerine tâbi olan kâmil şeyhtir. Çünkü buna (Resûlullah'ın (s.a.v.) getirdiklerine) tâbi olmayan şüphesiz şeytana tâbi olur. Şüphesiz bu konuda bulunan ve elde edilenin en mühimi şudur: Şeytana tâbi olmanın farklı mertebeleri vardır. Hatta ona tâbi olanlardan bazıları ondan daha zararlıdır. Bilakis kendisinden kaynaklanan bazı işlerde o, onun şeyhi olur. İnsan ve cin şeytanlarının şerrinden Allah Teâlâ'ya sığınırız.

Onuncu Soru: Takip edilecek yol, *el-Fetâvâ'*sında tasavvuf senedinin Hasan-ı Basrî'ye ondan da Hz. Alî'ye (kerremallâhu vecheh) ya da Üveys el-Karnî'ye ondan da Hz. Ömer'e (r.a.) ittisalini şart koşan el-Heytemî'nin³⁹ sözü mü yoksa muasırların, onun (tasavvuf) senedinin Sıddîk-ı Ekber'e (r.a.) ittisali şeklindeki ittifakı mı olacak?

Cevap: el-Heytemî'nin sözü, şayet (onun olduğu) doğruysa bu sakıncalıdır. Doğru olan, Kadiriyye Tarikatı'nın senedi gibi muhaddisler nezdinde ya da Nakşibendiyye Tarikatı'nın meşhur senedi gibi muteber meşayih nezdinde makbul bir senetle sahabilerden (r.anhüm) bir sahabîye ulaşan her tarikatın sahih olduğudur. Bu (durum) onda (tarikat senedinde) ruhanî usûlle almak olması sebebiyle hadis ehlinin senetlerinden farklı olmakla birlikte bu (usûl) ehlullah nezdinde makbuldür. Sonra soruda onun (tasavvuf) senedinin Sıddîk-ı Ekber'e (r.a.) ittisali hususundaki ittifak hakkında zikredilen de sakıncalıdır. Zira İslâm beldeleri –Elhamdulillah– Hz. Alî'ye (kerremallâhu vecheh) ittisal eden tarikatlarla doludur hatta onlar cemaat yönünden de çokturlar.

Ben, sıhhatinde bir problem bulunan kalbî sened olduğu için, tarikat senedi Hz. Ömer'e (r.a.) ittisal eden bir ya da iki kişi dışında kimseye rastlamadım. Hâsılı Resûlullah'tan (s.a.v.) makbul bir senetle bize ulaşan her şey başımız gözümüz üstünedir (kabulümüzdür). Buna muhalif olanları, cahil insanlar hüsnü kabul ile karşılasalar da arkamıza savurup atarız. Başarı Allah Teâlâ'dandır. Noksan sıfatlardan münezze olan Allah, ne güzel mevlâ ne güzel dosttur.

On Birinci Soru: Cezbe-i Rahmânî ile cezbe-i şeytânî arasındaki fark nedir?

Cevap: Cezbe-i Rahmânî, zikirle meşguliyet, vaaz ya da Kur'ân dinlemek vb. şer'î emir vasıtasıyla hâsıl olan Rahmânî vâridir⁴⁰. Bundan (vâriden) dolayı sâlikin gücü, kuvveti azalır ve bunun üzerine o (sâlik), ondan (vâriden) korkar. Bazen hapşırık ve öksürüğe benzer şekilde şuuru yerinde olmakla birlikte bağırır. Bundan dolayı bu hal başına gelen kimse ayıplanmaz ve abdest de yenilenmez. Bu, o vakit güç kuvvet azaldığı için çoğunlukla sülûkun başlangıcında sâlikin başına gelir. Bu durum, gönülleri vâridâta geniş olan kâmillere nadiren gelir. Bu da çoğunlukla, Resûlullah'ın (s.a.v.) ahabının başına geldiği gibi, onların (kâmillerin) çok ağlamaları, itmi'nân ve istiğrak (şeklinde) olur. Sahabede bağırma ve benzeri durumlar, nübüvvet kandiliyle aydınlanmak suretiyle kalplerinin genişliği ve gönüllerinin inşirahı sebebiyle meydana gelmemiştir. Onların (sahabenin) mübtedîleri⁴¹, diğerlerinin müntehîleri⁴² gibidir. Zira onlar, En Büyük İksir (Hz. Peygamber s.a.v.) ile muvaffak oldular. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) huzunda tevâcüd meydana geldiği ya da O'ndan (s.a.v.) (tevâcüd) sadır olduğu hatta omzundan cübbesinin düştüğü – ve sair- ile ilgili nakledilenler yalandır, bunların aslı yoktur. Bid'atini ve iddialarını yaymak için bunları uyduranlara Allah Teâlâ lanet etsin. Zikredilen vârid sebebiyle Allah Teâlâ'nın kulunu, önceki halinden daha yüce ve daha değerli bir hale dönüştürmesine Cezbe-i Rahmânî denir. Aynı şekilde (Cezbe-i Rahmânî'ye), Allah Teâlâ'nın kulunun kalbini kendisine çekmesi, onu nefis şahininin pençelerinden kurtararak ünsünün⁴³ (ünsiyet) ve kudsünün⁴⁴ (kudsiyet) bahçelerinde onu hür kılması da denir. Bunun alameti şevk, ibadet ve kalbin dünyaya bağlılığının zayıflaması veya cezbenin kuvvetine ve zayıflığına göre tamamen ondan

³⁹ el-Heytemî, s. 126.

⁴⁰ Vârid, kulun kastı olmaksızın gaybden (HaK'tan) kalbe gelen manalardır. (Süleyman Uludağ, s. 374.)

⁴¹ Mübtedî, tam anlamıyla kendini Allah'a veren ve seyr u sülûke azm kuvveti ile başlayan kişi anlamına gelir. (Ethem Cebecioğlu, s. 345.)

⁴² Müntehî, seyr u sülûkte sona ulaşan kimsedir. (Ethem Cebecioğlu, s. 350.)

⁴³ Üns, kalbi, mahubun, yani Allah'ın sevgisiyle dolduran mutluluk ve sevinçtir. (Ethem Cebecioğlu, s. 509.)

⁴⁴ Kuds, Allah velilerinin her türlü pislikten arınmış kalbi, iç âlemidir. (Ethem Cebecioğlu, s. 292.)

(dünyadan) vazgeçmesidir. Bazen cezbe, kendisiyle birlikte hiçbir şekilde sahv⁴⁵ kalmayacak derecede kuvvetlenir. Bunun üzerine kul, Rabb'de mustağrak halde sekr-i⁴⁶ kalb olarak devam eder. Böyle durumda şeriat, başkalarına yasak olan şeyler o anda kuldan sadır olduğunda, kendisinden teklif kaldırıldığı için onu mazur görür. Aynı şekilde denilmiştir ki; insanlardan bazıları kendisiyle birlikte namaz ve benzerlerinin (ibadetlerin) geçirildiği (cezbe) durumlarını Cezbe-i Rahmânî olarak addetmez ve şöyle der: Meczûb, ibadet vaktinde muhafaza edilmiş olmalıdır. O, bunu meczûb ile mecnun arasındaki farklardan biri olarak saymaktadır. Dolayısıyla (bu durum) iyi düşünülün! Cezbe-i şeytanîye gelince o, çoğunlukla zahirî şeriatın dışında bir emir vasıtasıyla meydana gelen, haram olan nağmeleri dinlemek suretiyle bağırın, çığlık atan, iç çeken ve kendinden geçende olduğu gibi nefsin sınırlarını harekete geçiren, nefsin sakinliklerini harekete geçiren şeytandan bir vesvesedir. Bazen de tasavvur edene güzel görünen ve onun hoşuna giden mâşukun hayal edilmesinden meydana gelir. Bunun alameti, cezbe-i şeytanî sahibinin, ihmalkârlığına pişman olmaması ve zerre miktarınca da olsa kendisini Rabb'ine yakınlaştıracak şeylere ihtimam göstermemesidir. Haram nağmeleri dinleyerek bağırıp çağırın, kafasını şiddetle vurmasıyla taşları yaran ve ezen şekilde gördüklerimiz, namazı terkeden, shehevâta tâbi olan, haramları helal sayan, günahları işlemeyi helal sayan kimselerdir. Allah Teâlâ bizi ve Müslümanları bundan korusun, bizleri o davranışlara sülûk ettirmesin. Bunun (cezbe-i şeytanînin) başka isimlendirmeleri de vardır ki, az bir tefekkürle Cezbe-i Rahmânî hakkında zikrettiklerimizden öğrenebilirsiniz. Dolayısıyla iyice tefekkür et.

On İkinci Soru: Zamanın şeyhlerinin, mescitte olsa bile, namaz kılmayı murad eden biri olsa da – et-Tuhfe müellifinin “mescit, namaz kılan, kıraat eden ve vaaz eden için vakıftır” sözü; el-Envâr müellifinin “kıraat halkasına oturmak ve onu dinlemek sünnettir” sözü ve bu şekilde dışarı çıkartmanın kötülüğüne delâlet eden şeylerin varlığıyla birlikte- hatm-i hâcegân şeklinde tabir olunan (belli) sûrelerin okunduğu meclise gelen kimseyi çıkartmasının hükmü nedir?

Cevap: Her yerden/mekândan bu şekilde dışarı çıkartmanın kötü olduğunda şüphe yoktur. Mescitte bu durum daha da kötüdür. Böyle yapan azdır fakat

bunun kötülüğünden ancak çıkarılan kimsenin kıraate iştiraki istememesi ya da onu dinlemekte isteksiz olması durumunda kurtulunabilir. Bunun ispatı, o kimse onların okuduklarını ya da Kur'ân'ın tamamını onlarla birlikte olmadan okusa yahut da onların halkasında oturmaksızın onlarda meydana gelen şeylere muttali olmadan onları dinlese onu engellememeleridir. Bilakis bu dışarı çıkartmanın, onlarda meydana gelen şeylere muttali olmasının kerahati sebebiyle olduğunu söylemek mümkündür. Zira onlardan bazılarında vâridat hâsıl olur da ona katlanamayarak kendinden geçer ya da görünümü değiştiren ve bakışı korkutan, dış görünüşünü çirkinleştiren, hareketlerini düzenden çıkararak (bir durum) başına gelir. Belki de bu durum, onlardan olmayıp onların yanına gelen kimsenin alay etmesine, onları küçümsemesine sebep olacaktır. Ne var ki onlar, yabancıların gelişinden böyle bir durumla ilgili emin olduklarında -mescitte bulunmaları bir tarafa evlerine bile girmiş olsalar- onu engellemezler. Bu da onun, sâliklerin ahvalini bilen salih, vâridât dalgalarının kendilerini çarptığında onlardan sâdir olan şeyler hususunda onları mazur gören biri olması sebebiyledir. Bu maksada binaen yapılan dışarı çıkartmada bir beis ya da bu gaye için onun mübahlığında bir şüphe (olacağını) zannetmiyorum. Yabancıların inançlı bir Müslüman değil de tenkitçi bir münkir olması da muhtemeldir ki, onun bulunması – onu denemelerine göre– rikkate, feyze ve meclisin, mecliste bulunanın halinin diğerine in'ikâsı için bir mekân olmasına engeldir. Şüphesiz ki, beyaz (elbise) kir kaldırmaz. Onlar, sevdiğinden ayrı kaldıklarında, bu ayrılığın şekli, süresi ve sonucu her ne olursa olsun, (bunun şekli her ne olursa olsun) hatta bir yabancıya yakınlaşmak bile olsa rahat hissetmezler. – Dedikleri gibi – def-i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdır (Mefsedetin/kötülüğün giderilmesi, bir menfaatin/faydanın sağlanmasından evlâdır). Bunun için dışarı çıkartılanın halinin meclistiklere in'ikâsından korkulduğu gibi onların halinin ona yansımalarının da umulması reddolunamaz. Dolayısıyla iyice düşün. Anlatıldığına göre Cüneyd (k.s.) –ki o, bildiğin biridir– müridlerini ağyardan halvette (herkesten uzak bir yerde) topladı. Onlar zikir ve tefekkürle meşgul oldular ancak alışmış oldukları (haller) onlarda hâsıl olmadı. Bunun üzerine o, şöyle dedi: İçinizde kendisi sebebiyle feyzen mahrum

⁴⁵ Sahv, kulun, yitirdiği hislerini tekrar kazanması şeklinde tanımlanır. Zıddı, sekr (sarhoşluk) halidir. (Ethem Cebecioğlu, s. 414.)

⁴⁶ Sekr, kalbe gelen varidin etkisiyle, sâlikin ihsastan sıyrılıp, gaybete düşmesidir. Zıddı, ayıklığı ifade eden sahv hâlidir. (Ethem Cebecioğlu, s. 424.)

edildiğiniz bir yabancı var mı? Bakın! Onlar da baktılar ve hayır (yok) dediler. O, (o halde) ondan bir iz var mı? Bakın! dedi. Onlar baktılar ve inkârcı birinin terliğini buldular. Bunun üzerine o (k.s.) şöyle dedi: Bundan dolayı yok edildiniz (mahrum edildiniz). Düşün ki, bu, inkârcı birinin terliğinin hali olduğunda, o bizatihi gelmiş olsa ve halka ehli, onun elinin ayası için yarış etseler (durum) nasıl olurdu! Birinciden hâsıl olan (sonuç) dışarı çıkartılanın maslahatı için; ikinciden hâsıl olan ise namaz kılanın kafasını karıştıracak şekilde kıraat edenin engellenmesinde olduğu gibi dışarı çıkaran kimsenin maslahatı içindir. Her ikisinden hâsıl olan (her ikisinden çıkan sonuç) onun için kıraat ya da dinleme sevabının hâsıl olmamasını istemek değildir. Belki de bu makamda rivayet olunan sahih hadisten bilgilenmek mümkündür ki onu el-Hâkim Müstedrek'inde Ya'lâ b. Şeddâd'dan tahrir etmiştir. Ya'lâ babam Şeddâd b. Evs bana hadis olarak rivayet etti -Ubâde b. Sâmit de onu tasdik ederek (orada) bulunuyordu- ve şöyle dedi: Resûlullâh (s.a.v.) ile beraberdik. Bize, Aranızda “غريب / yabancı” yani ehl-i kitaptan bir kimse var mı?” diye sordu. Biz de “Hayır, ya Resûlellâh” dedik. Sonra kapının kapatılmasını emretti ve şöyle dedi: “Ellerinizi kaldırın ve Lâilahe illallah deyin.” Bunun üzerine bir müddet ellerimizi kaldırdık (ve Lâilahe illallah dedik). Sonra Resûlullâh (s.a.v.) elini indirdi ve “Ey Allah'ım! Sen Beni bu kelime ile gönderdin, Bana bunu emrettin ve onda bana cenneti vadettin. Şüphesiz Sen, vaadinden dönmezsin.” buyurdu. Sonra da şöyle devam etti: “Müjdeler olsun size! Zira Allah hepinizi affetti.” Aynı şekilde Müslim'in sahih rivayetiyle (de bilgilenmek mümkündür) ki “Resûlullâh (s.a.v.) Kâbe'ye girdi ve müteakiben kapıyı kapadı.” -Hadis- Nevevî (rh.a.) şöyle demiştir: Resûlullâh (s.a.v.) onu, ancak kalbi daha sakın olsun, huşûsu daha yoğun olsun ve insanlar toplanıp (oraya) girmesinler diye ya da (insanlar) izdiham yapıp kendilerine bir zarar gelir, bunun üzerine onların gürültüsü sebebiyle bu durum O'nu rahatsız eder diye kapatmıştır. -(Nevevî'nin sözü) sona erdi.- (Ka'be'ye girdiğinde) Resûlullâh'ın (s.a.v.) beraberinde Üsâme ve Bilâl (r.a.hüma) vardı. Bu sebeple gafil olma! Aynı şekilde insafı olanın da malumu olduğu üzere, daha önce geçen rivayette zikredilen “الغريب / yabancı” kelimesinin “ehl-i kitap” olarak tefsiri belirlenmemiştir. İyi düşün! Bu, cevap hakkında bildiklerimin sonudur ki -Andolsun -

herhangi bir kitapta buna rastlamadım. Şayet bununla ikna hâsıl oldu ise budur, değilse (ikna hâsıl olmadı ise) fikir ve önder ateşini talep et ki; belki ateşin yanında rehberini bulursun. Bir de bil ki; bunun gibi onların yabancıyı cemiyetlerinden çıkartmalarının, aralarında bilinen teveccüh sebebiyle olduğu da söylenir. Onların, orada çıkarma üzerine rabitaları, hatme-i hâcegândaki dışarı çıkarmaları üzerine olan rabitaları daha güçlüdür. Hâsılı kelim; irfân sahiplerinin muhabbetini inkârdan sakın ki sakın!

On Üçüncü Soru: Zamanın seçkinlerinin (meşayihin) tâbilerine, “ehl-i kitabın yemeklerini yemeyi kalbi katılaştırır ve kararır” diyerek nehyetmelerinin hükmü nedir? Bu, haram kılmak ya da el-'İbâb şârihinin⁴⁷, “ehl-i kitabın yemeğinden kaçınmak bid'at-ı seyyiedir” -(Şarihin sözü) sona erdi.- sözünün muktezasınca bid'at-ı seyyie midir?

Cevap: Bu nehiy, Allah Teâlâ'nın nuruyla bakan kâmil bir müşşidden ne zaman sâdir oldu ki kabul edilsin! Söylenilen (bu söz) olmasaydı şöyle derdim: Bundan dolayı el-'İbâb şârihinin sözü denize atılır. Akıl sahiplerinin malumu olduğu üzere bu, bir şeyi haram kılma babından değildir. İmamların birinden rivayet edilmiştir ki -zannımca o, İmam Ahmed'dir (r.a.)- o, halifenin hapishanesinde iken kızı ona yemek getirmişti de o, ona ulaşamadığı için yemeği ona ulaştırınsınlar diye onu bekçilere verdi. Onlar yemeği ona getirdiklerinde ondan hiçbir şey yemedi. Kendisine “bu, ailenin yemeği” denildiğinde; “evet, fakat onu taşıyan ve getiren el, zalimdir -yani bekçilerin eli-” dedi. Bunun benzeri, meşayihden bazıları hakkında da anlatılır ki onlar, cünüp ya da abdestsiz kimselerin hazırladığı yemeği yemezlerdi ve yemeği hazırlayan kişinin temizliğini ve doğruluğunu araştırırlardı. Resûlullâh'ın (s.a.v.) ve ashabının (r.a.hum) (ehl-i kitabın yemeğinden) yemesi helallik ifadesini te'kid içindir. Bununla birlikte Resûlullâh (s.a.v.) ve sahabe-i kirâm, kendisinden zulmetin uzak durduğu bir nur ve etrafında kasvetin dolaşmadığı rikkat-i kalb üzere idiler. Düşün, tefekkür et! Allah en iyi bilen ve en iyi haberdar olandır.

On Dördüncü Soru: Bir kimse, lezzetleri tadararak, gösterişli elbiseler giyinerek, dokuz zira'dan yüksek bina yaparak ve divanın önüne kurulmayı tamah ederek zühdünü bozduğunda ve orada bir davet verdiğinde; el-Erbaîn şarihinin “zühdü ve verâi olmayan birinin meclisine katılmak bid'at-i seyyiedir”

⁴⁷ *el-'İbâb* adlı eserin şarihi Şihâbüddin Ahmed b. Hacer el-Heytemî'dir ve eserin tam adı *el-'İbâb şerhu'l-'ibâb'* dir. *el-'İbâb'* in müellifi ise şâfiî fakihlerinden Safiyüddin Ahmed b. Ömer el-Müzeccid ez-

Zebidî'dir. Eserin tam adı, *el-'İbâbu'l-muhîb bi mu'zami nusûs eş-şâfiî ve'l-ashâb'* dir. (Hayrüddin ez-Ziriklî, *el-'A'lâm*, 1-11, Beyrut 1969, c. 1, s. 188, 234.)

– (Şarihin sözü) sona erdi.- sözüne rağmen onun meclisine katılmak uygun olur mu?

Cevap: Zühd ve vera' sahibi olmayan birinin meclisine katılmak ve onun elinde sülûka girmek uygun değildir. Bilakis demişlerdir ki, nakıs birinin elinde sülûka girmektense sülûku terk etmek daha hayırlıdır. Fakat sürekli olmaksızın zühdün kasden ihlali zarar vermez. Cüneyd'e (k.s.), "Arif zina eder mi?" denildiğinde şöyle cevap vermiştir: "Allah'ın emri, mutlaka yerine gelecek, yazılmış bir kaderdir." Sonra bilinmesi gerekir ki, lezzetleri tatmak, aynı şekilde gösterişli elbiseler giyinmek genel anlamıyla zühdü ve vera'ı ihlal değildir. Zira vera', haramlara düşme korkusuyla şehvetlerden sakınmaktır. Dünyanın değerini düşürerek ve ondan yüz çevirerek salih amellere ve zühde devam etmek olduğu da söylenmiştir. Ahiret rahatı için dünyanın rahatını terk olduğu da denilir. Elinin muhtaç olduğu şeylerden, kalbini boşaltmandır da denilmiştir. Haram olmayan gösterişli elbiseler giyinmek, kalben rıza göstermeksizin, kalbin onlara bir bağı olmaksızın ve ilgilenmeksizin şer'î bir gaye ile olabilir. Nitekim (bu), velâyete ermiş meşayih-i kiramın birçoğunun başına gelmiştir. Hatta (bu), Resûlullâh'ın (s.a.v.) başına da gelmiştir ki, eserleri inceleyenlere de (bu durum) malumdur. Aynı şekilde lezzetleri tatmak (da böyledir.) Hz. Osman'ın (r.a.) yaptığı bal tatlısını Resûlullâh'ın (s.a.v.) yediği sahihtir. Resûlullâh'ın (s.a.v.) zahidlerin ve vera' sahiplerinin efendisi olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Bunun benzerleri dokuz zirâ'dan yüksek bina yapma hususunda da söylenir. Zira bu, mutlak manada nehyedilmiş değildir. Buna ihtiyaç varken nasıl (nehyedilsin ki)! – Bunun açıklaması, ilgili yerdedir.– Belki de aynı şeyler divanın önüne kurulmayı tamah etme hususunda da söylenebilir. Zira bu durum, daha önce ihlal olması ve olmaması şartıyla işaret edilen konuyu birlikte düşündüğünde mutlak olarak vera' ve zühdü ihlal değildir. Bugün birçok cahil kimse dünya köpeklerinin meclisinde toplanıyorlar ve onlar zühd ve vera'ı hatırlamıyorlar bile. Tarikat ehline bazı kimseler önderlik etmektedirler ki onlar, şeriat ehline göre ayaktaki terliklerden/nalınlarından daha değersizdirler. Vah! Turuk-u aliyeye vah! Bugün bu musibete nasıl düşer oldun!

⁴⁸ Beyit, Ali b. Ahmed el-Müeddib el-Fâlî'ye (ö. 448/1057) aittir. (Bkz.: Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-alâm, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî*, Lübnan 1407/1987, c. 30, s. 183.)

(Koyun) Öyle zayıfladı ki, zayıflığından görünür oldu

Böbrekleri. Hatta bütün müflisler onda pazarlık yapar oldu.⁴⁸

Allah Teâlâ'dan, Turuk-u aliyeyi, bunların ellerinden kurtarmasını ve onlara dost olanları Gayretullah'ın kılıcıyla yok etmesini diliyoruz.

On Beşinci Soru: Allâme İbn Hacer el-Fetâvâ'sında, "kalbî zikir için bir sevap olmadığı hususunda fukaha ittifak etmiştir" demektedir. İmam Nevevî ise "kalben ve lisanen yapılan zikir kalbî zikirden daha efdaldır" demektedir. Kalbî zikrin bir faziletinin bulunduğu ve onun için bir sevabın da bulunduğu aşikârdır. Bu durumda uzlaştırma nasıl olacaktır?

Cevap: Soru soran kişi (görüşleri) naklederken karıştırma, bozma yapmıştır. İbn Hacer'in el-Fetâvâ el-Hadîsiyye'sindeki ifade aynen şöyledir: Nevevî'nin, Müslim'in şerhindeki mecâlisü's-zikr bahsinin sonunda geçen "huzur-u kalple beraber lisanen yapılan zikir, kalbî zikirden daha efdaldır" – (Nevevî'nin sözü) sona erdi.- sözü soruldu. Onun sözünden, özürlü olduğunda kalben yapmadan sadece dille Allah Teâlâ'yı zikrettiğinde fazilet elde ettiği (hükümü) alınabilir mi? Yoksa alınamaz mı? Özürsüz olarak lisanıyla değil de kalbiyle (içinden) okuduğunda fazileti elde eder mi? Yoksa elde etmez mi? "Kalben zikirde fazilet yoktur" sözüyle, zikrin, lafızıyla ibadet olunan bir zikir olması yönüyle cevap vermiştir. Ancak kalbiyle, Allah Teâlâ'nın tenzih edilmesi ve O'nun yüceltilmesi manasını celbetmesi yönüyle bunda bir fazilet vardır. Bununla, Nevevî'nin mezkûr sözü ile onların "Kalben zikirde sevap yoktur" sözü cem' edilir. Onda (kalben zikirde) sevap olmadığını söyleyen, onun lafız yönünü murad etmiş; onda sevap olduğunu söyleyen ise –zikrettiğimiz gibi– huzur-u kalp yönünü murad etmiştir. Bunu düşün, tefekkür et! Zira bu, önemlidir. Bu hususta özürlü ile diğerleri arasında bir fark da yoktur. Allah Teâlâ en iyi bilendir. –el-Fetâvâ'nın sözü sona erdi.– İbn Hacer, el-Fetâvâ'daki başka bir yerde birkaç sayfa ilerledikten sonra şöyle demektedir: "Zikr-i hafî ile sadece kalple (yapılan zikir) ve sadece kendisinin duyup başkasının duymayacağı şekilde kalple ve dille (yapılan zikir) murad edilir. Bununla ilgili olarak "Zikrin en hayırlısı hafî olandır."⁴⁹ (şeklindeki hadis-i şerif) vardır. Yani o,

⁴⁹ Hadis-i şerifin tamamı "عَنْ سَعْدِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْرُ الذِّكْرِ الْخَفِيُّ وَخَيْرُ الرِّزْقِ مَا يَكْفِي / Zikrin en hayırlısı hafî ve rızkın en hayırlısı, yeterli olandır." şeklindedir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvud ve dğr. Müessesetü'r-Risale, II. bsk., 1420/1999, c. 3, s. 76 (1477).

kendisine riya karışmadığı için (en hayırlıdır). Kendisinin duymayacağı şekilde olana gelince o, dilinin hareketini önemsemeyen ancak önem verilen sadece onun kalbinde olmalıdır. İmamlarımızdan bir grubun ve diğer bazılarının, “tek başına kalben zikirde ve kendisinin duymayacağı şekilde lisanen ve kalben zikirde sevap yoktur” dedikleri için bunun özel zikir yönüyle sevap olmadığına hamledilmesi gerekir. Kalbin bununla meşgul olması, onun manalarını tefekkür etmesi ve müşahadede istiğrak etmesine gelince şüphesiz ki, bu, delillerin muktezasınca, bu şerefinden ötürü büyük sevapla mükâfatlandırılır. Beyhakî'nin (naklettiği), “Hafaza meleklerinin duyduğu zikir, onların duymadığı zikri (sevap yönünden) yetmiş kat geçer.”⁵⁰ haberi de bunu desteklemektedir. –el-Heytemî'nin sözü sona erdi.–⁵¹ Bundan önce yukarıda geçen sözdeki onun ve onların (diğerlerinin) ifadesinden murad bütün fukahanın sözü olmadığı, aksine onlardan bir grubun sözü olduğu anlaşılır. İki sözün tamamından, sorunun cevabı ve ondaki karıştırma, bozulma anlaşılır.

On Altıncı Soru: Tarikat ehlinin, kendisine zikir tarifinin uymadığı, kalben Allah'ı (sadece Lafzatullah'la) zikreden kimseler vardır. Zira o, müfredir⁵². Zikrin tarifi, senâ ve dua için kullanılan söz, şeklindedir. Müfredde ise bağlam yoktur. İmam Nevevî Fetâvâ'sında müfredin zikir olmadığını yazmıştır. Aynı şekilde o, kalp ile manasını celbetmekle sevap hâsıl olması için, O'nu tenzih etmeye ve yüceltmeye delâlet etmez. Bu hususta tarikat ehlinin tamamı nasıl mutabık kalmıştır?

Cevap: Kelamda olduğu gibi müfredin de zikir olması gerekir. Çünkü zikir, eğer dil ile olursa o, susmanın ve sessizliğin karşılığı olur. Kalple olduğunda –ki buna ÷/zel harfinin dammeli okuşuyla zükira/ذُكْرٌ denir– ise gafletin ya da dâhili susmanın veyahut da kendi kendine konuşmanın karşılığı olur. Hangisi olursa olsun şüphesiz ki o, müfredde gerçekleşir. İmam Malik'in dediği gibi Resûlullah (s.a.v.) dışında

herkesin sözü kabul de edilir, ret de edilir. Burada İmam Nevevî'nin (r.a.) sözü reddedildiğinde bu onun haşmetini eksiltmez. Nitekim onun da kendisinden daha faziletli olan üç mezhebin imamı Ebû Hanife, Mâlik ve Ahmed'in (r.a.hum) görüşlerini kabul etmemesi gibi bir durum başına gelmiştir. Bizler onun (r.a.) ayakkabısının tozundan daha aşağı mertebede olmamızla birlikte bu meselede onun görüşünü kabul etmememizde bizim için bir beis yoktur. İsm-i celîl, –sahih görüşe göre özel isim olması göz önünde bulundurulsa bile– Zât-ı baht (halis), ayrıcalıklı zât için konulmuştur ki, kendileriyle tanınan vasıflar itibarıyla tenzih etme ve yüceltmeye delalet eder. –Kerem/asalet vasfıyla da kesin bir bilinme yoktur.– Bu itibarla “O, göklerde de Allah, yerde de / وهو الله في السموات وفي الأرض”⁵³ ayetinde ona (Lafzatullah'a) cer harfi tealluk etmiştir. Soru soranın kastettiği bu topluluk, Lafzatullah'la kalben zikri, vukûf-i kalbî⁵⁴ olarak isimlendirdikleri şekilde olursa ancak kabul ediyorlar. Bu da, zâkirin her Allah Allah deyişinde, teşbih ve benzetme olmaksın Zât'ı, tahayyül etmesidir. Bunda problem yoktur. Boş söze de lüzum yoktur.

On Yedinci Soru: Allâme İbn Hacer el-Fetâvâ'sında şöyle demektedir: “Murakkaa⁵⁵ giyen kimsenin, nefsinin edeple terbiye etmesi; onu mücâhedelerle⁵⁶ ve mükâbedelerle (acılarla katlanarak) ezmesi; sıkıntılara katlanması; acıları yutması; makamları geçmesi; örnek alınan, kendilerine tabi olunan meşayih kendine rehber edinmesi; sadıklarla ve ermişlerle dostluk etmesi; dinin ahkâmını bilmesi, onun usûl ve furuunun sınırlarını koyması gerekir. Kim bu vasıfları taşıyorsa, onun şeyhliği üzerine almasına (şeyhliğe kalkışmasına) izin verilmez.” Bu vasıflarla ilişkisi olmayan ve yüz bin menzil uzak olan kişi üzerinde insanların ittifak etmesi hususunda cevap nedir?

Cevap: Bu hususta bir icmâ yoktur. Ancak bu sadece sokak takımından bir grupun ve büyük bir kıymete sahip olduğunu zanneden, aynı zamanda ne bir kervandan ne de herhangi bir fırkadan sayılmayan

⁵⁰ Hadis, metinde eksik yer almaktadır. Tamamı şöyledir: “الذکر الذي لا تسمعه الحفظة بربيعين ضعفاً”⁵⁰ Tercüme de buna göre verilmiştir. (Bkz.: el-Heytemî, s. 53.)

⁵¹ el-Heytemî, s. 53.

⁵² Müfred lafzın, alfabe harflerinin adları gibi bir mâna için vazedilmemiş ve kelimelerin lafzı gibi bir mâna için vazedilmiş olmak üzere ikiye ayrılabilmesi belirtilmektedir ki müfred lafız terimi genellikle bu ikinci anlamda kullanılmaktadır. (Sedat Şensoy, “Lafız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 27, s. 43.)

⁵³ En'âm 6/3.

⁵⁴ Vukûf-i kalbi Nakşibendiye'nin rabîta, zikir, murakabe, hıfz-ı nispet ve sohbet-i şeyh gibi altı esasından biridir. Sâlikin her çeşit bağdan, bilinen, düşünülen, hatır ve hayalden geçirilen her türlü

fikir, hayal ve histen tecerrüd edip tam bir teveccühle kalbine teveccüh etmesine, sonra basiret gözüyle kalbin hakikatine, nazarını yoğunlaştırmasına ve bu suretle kalbinde ilahi sırların zuhur etmesini beklemesine vukuf-i kalbi denir. (Süleyman Uludağ, s. 382.)

⁵⁵ Murakkaa, sâf, abâ, sûfilerin giydikleri basit, eski, yamalı ve değersiz bir elbisedir. Melamet ehli hariç, diğer sûfilerin çoğu bu elbiseye önem ve değer verirler. Bu, evliyanın zineti, vefa ehlinin kıyafetidir; vefa ehli için saf elbisesidir. Vefa ehli iki âlemden soyutlanmış ve alışkanlıklarından kopmuş olmanın bir simgesi olarak bu elbiseyi giyer. (Süleyman Uludağ, s. 256.)

⁵⁶ Mücâhede, Şeriatça istenen fakat nefse zor gelen şeyleri nefsi emmareye yükleyerek onunla savaştırma. (Süleyman Uludağ, s. 259.)

kimselerden oluşan kalabalığın ittifakıdır. Şayet ulema-i muhakkikînden bazıları bu gruplarla hemfikir olursa işte o, emel bataklığında bozulan; rüşd ve adalet yolundan sapan ve dönen; o murakkaa bulutlarından bir şimşegın kendisini çarptığı, susuzluk çekenin susuzluğunu gideren bir yağmur bulutunun olması yetip de onun peşi sıra giden kimselerdendir. Bu, onun, ehl-i dünyanın ve onun yöneticilerinin büyük çoğunluğunun kalbinin, hakkında icma edilen şey meylettiğini görmesi; onlara aklın ötesinde tuzak kurup onları avlaması; tafsilatında naklin sınırları az gelen bir hilenin kulacını uzatarak onları götürmesi sebebiyledir. Bu sebeple için Ehl-i ilimden birçoğu, onların hırslarının ipleripeşinden götürmüş ve -Allah hayrını artırmasın- asilerinin ve tabilerinin yolunu da tanzim etmiştir.

Ehl-i ilim ilmi muhafaza etse ilim de onu muhafaza eder

Onu insanların kalbinde yüceltseler o da onları yüceltir

Fakat ona ihanet ettiler o da önemsiz oldu. Kırlettiler

Tamahlarıyla rengi soluncaya kadar yüzünü⁵⁷ Dini, şerrin tamamıyla bundan attı ve şeriatının kanadının küçük büyük bütün tüylerini kırptı. Bunda hiçbir şekilde garip bir durum görmüyorum. Zira (hadis-i şerifte şöyle) geçmektedir: “İslam garip olarak başlamıştır, başladığı gibi tekrar garipliğe dönecektir.”

Bu devam eder ve onda bir değişim olmazsa

Ne bir ölüye ağlanır ne de bir doğana sevinilir.⁵⁸

Allah Teâlâ’dan, Şeriat Sahibi’nin (s.a.v.) hürmetine, bizleri daha büyüğünden korumasını dileriz.

On Sekizinci Soru: Bir tarikata binleri dâhil etmekle birlikte nasıl “Allah’a ulaşan yollar, mahlûkatın nefesleri sayısındadır.”⁵⁹ diyorlar?

Cevap: Şeriat-i mutahhara da olduğu gibi bilinen tarikatlardan her bir tarikatın geniş özelliği vardır. Her bir topluluğun patikasından şeriatı bir yol vardır. Tecelliyatın farklılığı sebebiyle, bir kimsenin Mevlâsına (azze ve celle) ulaştığı yoldan başka biri

ulaşamayabilir. Onların “mahlûkatın nefesleri sayısınca” sözünden murad sadece teksirdir (kesretten kinayedir). Bu yollardan muradın, şanı yüce Allah Teâlâ’nın huzuruna yönelen sâiklere tecelliyâtının olması da caizdir. Şanı yüce olan Allah’ın her an ve her nefeste her bir sâlike has bir tecellisi vardır ve bir tecellide iki kişi iştirak etmez. Onların belirttiği üzere bir tecelli bir kişi için tekrar da etmez. Onların yukarıda geçen sözünden murad aynı şekilde sadece çoğaltmadır. Şöyle de denilebilir: Allah’a ulaşan yollardan murad -ki o yollar (mahlûkatın) nefeslerinden (sayıca) daha çoktur- sûfi efendiler nezdinde meşhur olan ve bilinen yolların dışındakilerdir. Kendisiyle Allah Teâlâ hakkında delil getirilen şeyleri kastediyorum (şeylerdir demek istiyorum). Bu da O’nun teklifi yönünden mahlûkatın nefeslerinden çok çok fazladır.

Her şeyde O’na dair bir delil vardır

O’nun bir olduğuna delalet eden⁶⁰

Her takdire göre soru soranın zikrettiği iki durum arasında çelişki yoktur. Sonra bilinmesi gerekir ki, tarikatın bölümlerinin/dallarının o tarikata nisbeti, şeriatın bölümlerinin ona nisbeti gibidir ki onlar şeriatı ulaşan yollardır. İstersen, “bilinen mezheplerin ona nisbeti gibi” de diyebilirsin. Bunların hepsi tek bir yol sayılır. O da “Hz. Peygamber (s.a.v.) bize bir çizgi çizdi...”⁶¹ hadisinde işaret edilen Allah Teâlâ’nın yoludur. İyi düşün!

On dokuzuncu soru: Gazâlî’nin İhyâ’daki “Bid’atçının imanı çekip alınır” sözü ve fukahânın “Fasık ve bid’atçının arkasında namaz kılmak mekruhtur” sözü ile onların “Bid’atçının şahitliği, bid’ata davet etmedikçe reddolunmaz” sözleri arasında uzlaştırma nasıl olur?

Cevap: Bir şahsın arkasında namaz kılmanın kerahati ile onun şahitliğinin reddi arasında bir bağlantı yoktur. Aksine mekruh olması bir yana onun arkasında namaz sahih olmayabilir ve şahitliği kabul edilebilir. Kadının arkasında namaz kılma hususunda olduğu gibi. Zira onun arkasında namaz -Yerinde izah edildiği gibi- sahih olmaz ve bazı hadiselerde onun şahitliği kabul

⁵⁷ Beyitler, Ebu’l-Hasen Alî b. Abdilazîz el-Kâdî el-Cürçânî’ye (ö. 392/1001-1002) aittir. (Bkz.: Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-kübrâ, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, 1-10, Kahire 1413/1992, c. 3, s. 460-461.)

⁵⁸ Beyit, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî’ye (ö. 388/998) aittir. (Bkz.: Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Kitâbü’l-uzle*, Dâr-u İbn Kesîr, Beyrut 1410/1990, s. 188.)

⁵⁹ Bkz.: Ebû Abdirrahmân es-Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye*, tah. Ahmed eş-Şirbâsî, Müessetü Dârü’ş-şâb, 1998, s. 131, 161.

⁶⁰ Beyit, Abbâsî devri şairlerinden Ebü’l-Atâhiye Ebü İshâk İsmâil b. el-Kâsım b. Süveyd’e (ö. 210/825) aittir. (Bkz.: *Dîvânu Ebi’l-Atâhiye*, Dâru Beyrût li’-tübâati ve’n-neşr, Beyrut 1406/1986, s. 122.)

⁶¹ Hadisin tamamı şöyledir: Câbir b. Abdillâh’tan (r.a.) şöyle söylediği rivayet edilmiştir: Biz Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yanında idik. Bir çizgi çizdi. O’nun sağına ve soluna da ikişer çizgi çizdikten sonra mübarek elini ortadaki çizginin üzerine koyup; “Bu Allah’ın yoludur.” buyurdu. Arkasından da şu ayet-i kerimeyi okudu: “Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. (Başka) yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah’ın yolundan ayırır. (En’âm, 6/153.)” (İbn Mace, Mukaddime, 1, (hadis no: 11).)

edilir. Bir şahsın arkasında namaz sahih olabilir ve mekruh da olmaz ancak genel manada şahitliği kabul edilmeyebilir. Bu da baba ile oğlu arasındaki durum gibidir. Nitekim onlardan birinin diğeri arkasında namazı kerahet olmaksızın sahihtir ancak birinin diğeri için şahitliği kabul edilmez. Bu ancak (imama) uyma konusunun sahih ve mekruh olmasının, şahitliğin kabul ve red konusundan ayrı olması sebebiyledir. İmanın çekip alınması, her bid'atçının durumu hakkında kabul etmediğimiz ve hakkında malumatımız olmayan bir konudur. Aksi halde bid'atçı olduğu bilinen birinin arkasında namaz kılmamamız, onu Müslümanların kabristanlığına defnetmememiz gerekir. Bilakis onunla, ölmeden önce Yahudi veya Hristiyan olarak bildiğimiz birine yaptığımız muamele ile davranırız. Yine de durum ittifakla böyle değildir. Bu bir gayb olduğunda; zahir de İslam olduğunda ve bid'ata davet etmeksizin mücerret bid'atla fıkı olmadığında, bid'atlarında ısrar etmeyen bid'atçıların şahitliğini kabul etmemiz gerekir. Hâsılı kelam ölüm anında imanın çekip alınması veya alınmaması konusu başka, şahitliğin kabul ve red konusu başka bir şeydir. Düşün, tefekkür et!

Yirminci Soru: Bir kimse, birine salâhı (takvası, vera'ı) olduğu zannıyla bir şey verse, o kişi de salâhı olmayan biri olsa, onun verilen şeyi alması helal midir yoksa değil midir?

Cevap: Onu alması helal olmaz haram olur. Fakihler, bir kimse diğeri bir kimseye bir özellik üzere bir şeyi verir ve o kimsede bu özellik bulunmazsa, onun verilen almasının haram olduğunu açıklamışlardır.

Yirmi Birinci Soru: Heytemî el-Fetâvâ'sında "Kim dünyaya uyum sağlama yoluyla yaklaşırsa bu zulmetten (nurun gitmesinden) daha kötüdür." demektedir. Dünyaya ilim yoluyla yönelen kimsenin durumu da aynı mıdır yoksa değil midir?

Cevap: Evet, kanaatime göre – Lâ Havle velâ Kuvvete illâ Billâhi'l-Aliyyi'l-Azîm – Dünyaya ilim yoluyla yönelen kimsenin durumu da aynıdır. Bana güvenilir kimselerden birinin anlattığı en hoş nükte özetle şöyledir: Bir gün hadiste emîrül-mü'minîn olan Şeyh Alî Efendi es-Süveydî (rh.a.), Efendim ve dayanağım Şeyh Mevlânâ Hâlid en-Nakşibendî el-Müceddid el-Müceddidî (k.s.) hazretlerine şöyle dedi: Ey Efendim, bugün Arap âlimlerinin yaptıklarının aksine Kürt âlimlerinin ekseriyetinin felsefe ile meşguliyetleri ve tefsir, hadis gibi dinî ilimleri terk etmeleri ne kötüdür. Bunun üzerine Mevlânâ Hâlid (k.s.) şöyle dedi: "Her iki grup da ilmiyle denî dünyaya taliptir (dünyayı

ister). Dünyayı "Allah Teâlâ şöyle dedi... Resûlullah (s.a.v.) şöyle dedi..." ile istemek onu "Eflatun şöyle dedi... Aristo şöyle dedi..." ile istemekten daha çirkindir. Zira aşağılık olan istenildiğinde kendisinin benzeri bir aşağılık olanla istenir. Evet, şayet ahireti istemiş olsaydılar Arap âlimlerinin yaptıkları ne kadar da güzel olurdu." Bunun üzerine Şeyh Alî Efendi es-Süveydî sustu ve o, – Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun – bu mecliste sessizliğini muhafaza etti ve bir şey söylemedi. Şeyh'in (k.s.) hayrı Allah Teâlâ'dandır ki, ne kadar da engin fikirli ve ne kadar da hassas. Etraflıca düşün! Dikkat et!

Kaynakça

- [1] Abbâs el-Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, Bağdat 1958.
- [2] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvud ve dğr. Müessesetü'r-Risale, II. bsk., 1420/1999.
- [3] Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd, *Garâibü'l-İğtirâb ve Nüzhetü'l-elbâb fi'z-zehâb ve'l-ikâme ve'l-iyâb*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî-Arabî, no: 2565.
- [4] Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd, *Garâibü'l-İğtirâb ve Nüzhetü'l-elbâb*, Bağdat 1327.
- [5] Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-meânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-mesânî*, 1-15, thk., Seyyid Muhammed Seyyid-Seyyîd İmrân, Dâru'l-hadîs, Kahire 1426/2005.
- [6] Askerî, Ebû Hilâl, *Dîvânü'l-meânî*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Lübnan 1414/1994.
- [7] Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Kahire 1924.
- [8] Büstî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed, *Dîvânü Ebi'l-feth el-Bustî*, thk. Dürriyye el-Hatîb – Lütfî es-Saffâl, Dimeşk 1410/1989.
- [9] Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay., Ankara 2014.
- [10] Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rîfât*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî, Beyrut 1405.
- [11] Ebü'l-Atâhiye, Ebû İshâk İsmâîl b. el-Kâsım b. Süveyd, *Dîvânü Ebi'l-Atâhiye*, Dâru Beyrût li't-tibâati ve'n-neşr, Beyrut 1406/1986.
- [12] Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar neş. İst. 2010.
- [13] es-Sülemî, Ebû Abdîrrahmân, *Tabakâtu's-süfîyye*, tah. Ahmed eş-Şîrbâsî, Müessesetü Dâru's-şa'b, 1998.

- [14]Fazıl Ruşeyd b. Hâlid el-Lübnânî, *Şerhu Divân-ı İbni'l-Fâriz*, 1-2, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Lübnan 1424/2003.
- [15]Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Kitâbü'l-uzle*, Dâr-u İbn Kesîr, Beyrut 1410/1990.
- [16]Heytemî, İbn Hacer, *el-Fetâvâ el-Hadîsiyye*, Dâru'l-fikir, trs.
- [17]İbn Kalâkıs, *Dîvân-u İbn Kalâkıs*, Neşr: Halîl Mutrân, Mısır 1323/1905.
- [18]İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünen-i İbn Mâce*, İst. 1982.
- [19]Muhsin Abdülhamîd, el-Âlûsî Müfessiran, Matbaatu'l-meârif, Bağdat, 1968.
- [20]Öz, Mustafa, "Gâliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 8, s. 333-337.
- [21]Şensoy, Sedat, "Lafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 28, s. 42-44.
- [22]Şihâbüddîn Ahmed b. Hacele, *Dîvânü's-sabâbe*, Dâru ve Mektebetü'l-hilâl, Beyrut 1407/1987.
- [23]Tuncel, Metin - Abdülkerim Özaydın, "Cizre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 8, s. 37-39.
- [24]Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İst. 2012.
- [25]Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-alâm*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Lübnan 1407/1987.
- [26]Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1-3, Kahire 1976.
- [27]Ziriklî, Hayrüddîn, *el-A'lâm*, 1-11, Beyrut 1969.



Bir Aile Arşivine Yansısıyla Geç Memlûk Dönemi Halep'inde *Evlâdü'n-Nâs Vakıfları**

Aharon Layish

Çev. Burak Muhsin Akın

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye

bmuhsinakin@gmail.com

Çeviri Makale

Geliş Tarihi: 10.11.2019

Kabul Tarihi: 06.12.2019

Öz

Memlûk dönemi Halep'inden bir aile arşivi, askeri elitten sivil elite dönüşmekte olan bir topluluğa ışık tutmaktadır. Bize vakfın; dini, sosyal ve ekonomik rolünü ve İslam miras hukukunda hiyel yapma ve mirasın bütünlüğünü korumadaki aracı işlevi hususunda fikir sunmaktadır. Kadınlar ve azadlı kölelerin mülk sahibi olma ve tasarruf etme imkanları hakkında ehemmiyetli bilgiler verilmektedir. Çalışma ayrıca, dört Sünni okula mensup şeri'at mahkemeleri uygulamasının meydana getirdiği yasal çoğulculuğun, vakfın sosyal ve ekonomik baskılara uyum sağlama kabiliyeti üzerindeki etkisi ile de ilgilenmektedir.

Anahtar kelimeler: Vakıf, Memlûkler, Kadınlar, Köleler, Hukuk Tarihi, Hukuki Çoğulculuk

Waqfs of Awlād al-Nās in Aleppo in the Late Mamlūk Period as Reflected in a Family Archive

Aharon Layish

Transl. Burak Muhsin Akın

İstanbul Medeniyet University, Department of History, İstanbul, Turkey

bmuhsinakin@gmail.com

Translation

Arrival Date: 10.11.2019

Acceptance Date: 06.12.2019

Abstract

A family archive from Aleppo of the late Mamluk period sheds light on a society in transition from military to civil elite. It provides us with insights on the religious, social, and economic role of the waqf and on its function as a means for circumventing the Islamic inheritance law and preserving the integrity of the patrimony. Vital information is provided on the possibilities for women and manumitted slaves to own and dispose of property. The study is also concerned with the impact of the legal pluralism created by the introduction of sharia courts belonging to the four Sunnī schools on the ability of the waqf to accommodate itself to social and economic pressures.

Keywords: Waqf, Mamluks, women, slaves, legal history, legal pluralism

* Aharon Layish (İslam ve Orta Doğu Çalışmalar Bölümü, Kudüs İbrani Üniversitesi, İsrail, layish@mssc.huji.ac.il) tarafından "Waqfs of Awlād al-Nās in Aleppo in the Late Mamlūk Period as Reflected in a Family", ismiyle yayınlanan bu makale *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 51, No. 2 (2008), pp. 287-326 de neşredilmiştir.

Birkaç yıldır, Miriam ve ben Kudüs İbrani Üniversitesi'nde lisansüstü öğrencilere vakıf üstüne seminer vermekteyiz; bu nedenle bu yazıyı kendisine adanmak bana büyük bir memnuniyet verir. Miriam ve meslektaşlarım Reuven Amitai, Amalia Levanoni, David Powers, Michael Winter ve bu makalenin önceki taslaklarını eleştirel bir gözle okuyan ve en değerli yorum ve önerileri sunan anonim eleştirmene minnettarım. Ayrıca meslektaşım Miriam Rosen-Ayalon ve öğrencilerimden Muhammad Tatur ve Nikolaus Wildner'e yardımlarından dolayı teşekkür ediyorum. Maurits van den Boogert'e cömert editöryal yorum ve tavsiyeleri için teşekkür ederim.

Giriş

Bu makale, Berlin'deki Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz'de, Halep'teki bir Memlük emirinin nesline ait kırsal ve kentsel mülklerde yapılan 32 işlemin kronolojik kaydını içeren bir tomara odaklanmaktadır.¹ Tomar; ilki 25 işlem, ikincisi ise 7 işlem içeren iki defterden (*sicil*) oluşmaktadır. Bu işlemler, on dördüncü yüzyılın sonlarından, on altıncı yüzyılın başlarına kadar uzanan 100 yıldan fazla bir zaman diliminde yapılmıştır. Siciller, çeşitli türlerdeki hukuki işlemlerin² kayıtlarını içermektedir; ancak ben bu yazıda, Memlük emiri Oğulbay b. 'Abdullah b. Süleymân el- Cîhangîr nesli tarafından dört kuşaktan fazla süren bir dönemde tesis edilen beş büyük *vakfiyeye*; vakıf senedine yoğunlaşacağım. Her ne kadar sayıca sınırlı da olsa, bu *vakfiyeler* bize aslen askeri elit olan Memlüklerin sivil elite dönüştüğü bir devirde Halep toplumunun çeşitli kısımlarını izlemek için nadide bir fırsat sağlıyor.

Bu çalışma teorik müzakereden ziyade hukuki tatbikat üzerine odaklanmaktadır. Vakfetme işlemine ilişkin hukuki hususların yanı sıra *vakfiye*; kurucunun vakıf gelirlerindeki hak sahipliğinin varisler arasında paylaştırılması ve vakıf yöneticilerinin nizamı hakkındaki isteğini yansıtır. Bu bağlamda, belgelerden çıkan ana mesele, günlük yaşamın sosyal ve ekonomik baskılarıdır. Burada, söz konusu baskıların akislerini hukuk ve sosyal tarih bağlamında değerlendirmek için bir girişim yapılacaktır. Sınırlı sayıda belge ve bunların kapsadığı belirli zaman aralığı nedeniyle, bu çalışmanın, adli uygulamadaki ana eğilimlerin kabaca

bir tasviri ve varılan sonuçların da kesin olmayan sonuçlar olarak değerlendirilmelidir.

Kaynaklar

On altıncı yüzyıl ortalarında Osmanlı defterlerinde kayıtlı Memlüklere ait onlarca *vakfiye* ve emlak üzerine yaptığı araştırmada M. Winter, geç Memlük dönemi el-Şam bölgesinin sosyal ve ekonomik tarihinin incelenmesi adına *vakıf* ve *milik* belgelerinin önemini gözlemlemiştir.³ Birçok vakada orijinal *vakfiyeler* sağlam kalmamıştı ve Osmanlı katiplerinin *şeri'at* mahkemesi sicilini (*mahdar*) esas alarak özetler hazırlamaktan başka seçeneği yoktu.⁴

Burada incelenen *vakıf* belgeleri, kurucuların vefatlarından onlarca yıl sonra *sicilde* kaydedilen asıllarının kopyalarıdır. Bu nedenle örneğin bir belge, Halep *kâdî'l-kudât'*ı (başkadısı-yüksek idarecisi) "Aslından harfi harfine yapılmış bir kopya ile beraber asıl *vakfiyeyi* onayladı(*subût*) (*me'a aslihi el-menkül minhu harfen bi-harfin*) ifadesiyle bitmektedir.⁵ *Vakfiyenin* sıhhati ancak, söz konusu mülkün, meşru olarak *vakıf* kurucusunun tam mülkiyeti altında olduğuna yüksek rütbeli şahitlerin (dört fiki mezhepten *Kâdî'l-kudât'*ın) şahitlikte bulunduğu kapsamlı bir duruşma sonrası tasdik edilebilirdi. Bu şahitlikler ve mahkemenin tasdiki *vakfiyelerin* kopya metinlerinden önce gelmektedir.

Orijinal *vakfiyeler* muhtemelen ailenin özel arşivinde tutuldular; buradan da diğer hukuki belgelerle birlikte kronolojik düzende tomar üzerine kopyalandılar.⁶ İlk sicil (25 no.lu) son belgesi, asıllarıyla birlikte tomara kaydedilen belgelerin karşılaştırma(*mukabele*) usulünü tasvir eder ve belge, katibin aşağıdaki kelimelerle teşhisi ile sona ermektedir: "[aile kayıt defterindeki]

¹ Söz konusu parşömen tomanı 20 metre uzunluğunda ve 30 cm genişliğinde olup 120 sayfadan oluşmaktadır. Bana bir fotokopisini sağladıkları için Berlin'deki Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz'a içten teşekkür ederim. On dördüncü yüzyılın sonlarından on beşinci yüzyılın ortasına kadar 24 belgenin açıklamalı bir baskısı için bkz. Souad Saghbini, *Mamlukische Urkunden aus Aleppo: Die urkundensammlung (ğâmi' al-mustanadât) der mamlukisch-aleppinischen Familie Uğulbak* (Hildesheim, Zurich & New York, 2005): 11-2, bu makalede tartışılan beş *vakfiyeden* ikisini içermemektedir. Bu yayına dikkatimi çektiği için Dr. Johannes Pahlitzsch'e minnettarım. Bu yazıdaki *vakfiyelere* yapılan atıflar orijinal el yazmasına (*Sicil*) aittir.

² Satışla ilgili belgeler bulmaktayız; miras; intikal, mülk devri; istibdâl, vakıf mülkü değişimi; icar, kira; ve tamlık, mülkiyet devri. Temlik, şer'î teklif ve kabulle gerçekleştirilirdi (*icâb ve-kabûl*) ve teslim ve tesellümle (*teslîm ve-tesellüm*); *Jami- al-mustanadât al-'aid li-'a'ilat Uğulbak al halabiyya al-mamlukiyya*. Arapça olarak 24 belgelerin açıklamalı baskısı. İçinde, Saghbini, *Mamlukische Urkunden aus Halep* [bundan sonra Arapça belgeler adıyla anılacaktır]: 73, son paragraf. Krş; B. Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal*

Literature of the Mamluk and Ottoman Periods. Londra: 1984: 27; C. F. Petry, *Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power* (Albany, 1994): 196; C. F. Petry, "The Estate of al-Khuwand Fatima al Khassbakiyya: Royal Spouse, Autonomous Investor." İçinde: *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. M. Winter and Amalia Levanoni (Leiden, 2004): 280-1; D. P. Little, *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Haram al-Sharif in Jerusalem* (Beyrut, 1984): 299.

³ M. Winter, "Mamluks and their Households in Late Mamluk Damascus: A Waqf Study." İçinde: *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. M. Winter and Amalia Levanoni (Leiden, 2004): 297. Winter, şu anda bu belgeler temelinde Şam üzerine kapsamlı bir çalışma yürütmektedir.

⁴ Winter, "Mamluks and their Households in Late Mamluk Damascus": 306, 315.

⁵ Sicil I, Vakıf 1, p. 15, satır 8-9. *Vakfiyeyi* kopyalayan kâtip 16. satırda gözükmektedir.

⁶ Bir durumda, asıl *vakfiye* dört kopya ile birlikte onaylandı ve tüm bu belgelerin kopyalarının kurucu ailesine verildiği anlaşılıyor. Sicil I, Vakıf 3, s. 24, satır 13 - S. 25, satır 4.

Belgelerin toplayıcısı... orijinal [belgeler dahil] [aile kayıt defterinde olan belgeler]'den kopyalanmış ve kaydedilmiştir (*câmî' el-müstenadât... bi-usûlihi ellâti nukile 'anhâ ve-nusikha minhâ*).⁷ Teknik olarak *vakfiyenin* tasdik edilmesi için kaydedilmesi gerekli değildir, fakat pratikte ek bir hukuki koruma ekliyor olabilir. ⁸ Bazı durumlarda, vakfın kurulması ile *şeri'at* mahkemesi siciline kaydedilmesi arasında 80 yıl kadar geçmiştir.

Memlûk Döneminde Halep İdaresi

Memlûk döneminde Suriye; Şam ve Halep olmak üzere iki büyük vilayetten oluşuyordu. İkincisinin adli alanı, Humus, Hama, Trablus ve Güneydoğu Anadolu şehirlerine kadar uzanmaktaydı. Kahire'de bulunan sultan; Şam ve Halep'in genel valisi için geniş yetkiler vermişti. Suriye'deki vazifelerini devralmadan önce çoğu *mukaddem* rütbesine terfi ettiriliyorlardı ki bu, kendilerine ait büyük hanelere ve küçük ordulara sahip olduklarını akla getirmektedir.⁹

Sultan Baybars, hem Kahire hem de Şam'a her Sünni fıkhi mezhepten biri için olmak üzere dört baş *kâdî* atadı, ancak Şafii okulunun baş *kâdîsı* bunların en üstünü tutuldu.

Hazineyle (*beytü'l-mâl*) ilgili meselelerde ve yetim mülkleri hususunda münhasır yargı yetkisine sahipti. On dördüncü yüzyılın ikinci yarısında, Halep'e de dört *başkâdî* atandı. Sultan, *başkâdîları* yerel "ulama"nın önde gelen temsilcilerinden seçerdi. Sultan, Osmanlı fethine kadar devam eden yeni adli sistemi, yeknesak fakat esnek bir hukuk sistemi şeklinde oluşturmayı amaçlıyordu. *Kâdîların* takdir alanı ilgili mezhepteki hakim görüş ile sınırlanarak; örneğin *taklit* teşvik edilerek yeknesaklık temin edilirken; dört okula eşit statü verilerek esneklik sağlanmış, böylelikle bireyler

için dört fıkhi mezhep arasında en uygun manevra imkanı sağlanmıştı.¹⁰ Örneğin, ağırlıklı olarak Hanefi mezhebine bağlı olan askeri elit üyeleri, bir *vakıf* mülkünün devir veya feragını tescil ettirmek istediklerinde, söz konusu mülk tahrip veya zarar gördüğü takdirde mülk mübadelesine (*istibdâl*) cevaz veren Hanbeli *kâdîsına* başvurabileceklerdi. Hanefi okulunun aksine; Hanbeli alimleri, vakfın kurucusu *vakfiyede* yönetici için böyle bir seçenek şartı koymamış olsalar dahi ve hatta *kâdîdan* devir onayı bile almadan evvel bu hareket şekline müsaade vermişlerdir. Askeri elit ve adliyenin, kamu yararını göz önünde bulundurarak, bu noktada uyum içinde hareket ettikleri görülüyor.¹¹

Vakfiyelerin Doktrinsel Temelleri

Bu yazı için incelenen bütün *vakıfların* Hanefi mezhebine göre tertip edildiği görülüyor. Bu; kaynak *vakfiyede* kurucunun kendisinin ilk hak sahibi olacağını şart koşmasından çıkarılabilir ki bu durum, yalnızca Hanefi mezhebinin cevaz vereceği bir koşuldur.¹² Kurucu ve vakfedilen mülk arasındaki hukuki bağlantının kesilmesi de Hanefi mezhebine göredir ki belgede şöyle yazılıdır: "kurucu, vakfı mülkiyetinden çıkarmış, tasarrufundan elini çekmiş ve onu *vakıf* kılmak üzere Allah rızası için bağışlamıştır." (*ahrece mâ vakafahu 'an milkihi ve-abânehu 'an iyâzatihi ve-ce'alahu vakfen li-llâhi*).¹³

Özel mülkün vakfa dönüştürülmesi için hukuki alanın nihai olarak kesilmesi, kurucunun bir vekil tayin ederek mülkün tasarrufunu nakletmesiyle gerçekleşir (*selleme teslîman*). Bu, vakfetme eylemini tamamlar ve geri dönülemez kılar [*tamme el-vakf ve-lazime*].¹⁴ Dördüncü *vakfiye*, mülkiyeti ve tasarrufundan çıkardıktan sonra, kurucunun mülkü *nâzıra* (yönetici)

⁷ Sicil I, Muqabala, s. 71, satır 13.

⁸ Krş. Muhammad Qadri, *Kitab Qanun al-adl wa-l-insaf lil-qada 'aid mushkildt al-awqaf*. 3. Edisyon (Cairo, 1320/1902): art. 2; W. Heffening, "Wakf." İçinde; *Encyclopaedia of Islam*, 1st edition: 1096ii

⁹ Petry, *Protectors or Praetorians?*: 35.

¹⁰ Y. Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qadis under the Mamluks." *Islamic Law and Society* 10.2 (2003): 210-3; J. Drory, "Founding a New Mam laka: Some Remarks Concerning Safed and the Organization of the Region in the Mamluk Period." İçinde; *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, eds. M. Winter and Amalia Levanoni (Leiden, 2004): 182-3; M. Winter, "Inter-Madhab Competition in Mamluk Damascus: al-Tarsusi's Counsel for the Turkish Sultans." David Ayalon Memorial Volume, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25 (2001): 196; Petry, *Protectors or Praetorians?*: 36.

¹¹ R. Peters, "Wakf. I. In the Classical Islamic Law." *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon: XI: 62ii; krş. Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlid": 222, 227-8. Şafi kadıların, infazı temin etmek için sapkınlık suçlamaları içeren davaları Maliki kadılarına devrettiklerini gösteren

kafi sayıda bulgu vardır. (a.g.e.: 223ff.); krş. Winter, "Inter-Madhab Competition in Mamluk Damascus": 203; Abdul-Karim Rafeq, "The Application of Islamic Law in the Ottoman Courts in Damascus: The Case of the Rental of Waqf Land." İçinde, *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgments*, ed. Muhammad Kh. Masud, R. Peters and D. S. Powers (Leiden, 2006): 415.

¹² Hanbali okuluna göre, böyle bir şart geçerli değildir fakat kurucu vakfın gelirini kullanabilir. Peters, "Wakf": 61i; krş. Miriam Hoexter, "Huquq Allah and Huquq al-'bad as Reflected in the Waqf Institution." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995): 138; Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlid": 220. Maliki mezhebinin doktrini hakkında, bkz. A. Layish, "The Maliki Family Waqf according to Wills and Waqfiyyat." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 46.1 (1983): 29; krş. Winter, "Inter-Madhab Competition in Mamluk Damascus": 203.

¹³ Sicil I, Vakıf 1, s. 14, satır 4; krş. Heffening, "Wakf": 1097i.

¹⁴ Sicil I, Vakıf 1, s. 14, satır 6; Vakıf 2, s. 24, satır 6-8; Vakıf 3, s. 28, satır 1-2; Sicil II, Vakıf 4, s. 115, satır 4-5; krş. Omar Hilmi, *A Gift to*

aktardığını belirtir. Kurucu ilk *nâzırın* kendisi olacağını şart koştuğundan, dördüncü *vakfiyede* belirtilen yönetici muhtemelen; vakfedilen malın daimi *nâzıra* – bu vakada kurucunun kendisine- nakledilmeden önce, hukuki ilişkinin kesildiğini simgeleyen geçici yönetici, *nâzır li-teslim'di*¹⁵.

İnceleme kapsamındaki *vakıflar*, Hanefî mezhebine göre hazırlanmasına rağmen, öteki mezheplere mensup *kâdîlar* ve diğer görevliler geçerliliğini tasdik etmekteydiler.

Örneğin, diğer üç okulun *kâdîları*, Halep ve Hama'nın *şeri'at* mahkemelerinde birinci *vakfiyeyi* tasdik ettiler.¹⁶ İkinci *vakfiye* için her iki *kâdî'l kudat* ve öteki üç mezhebin *şeyhülislamı* harekete geçirildiler.¹⁷ Şafi *kâdî'l kudat*, üçüncü *vakfiyeyi* tescil etti ve Hanbeli ve Maliki meslektaşlarının onun sıhhatini tasdik etmelerini sağladı.¹⁸

Kâdîlar muhtemelen birisinin *vakfiyenin* geçerliliğine itiraz etmesi durumunda onların desteklerini temin etmek için bütün mezheplerden toplanmışlardır.¹⁹ Adli düzlemin ötesinde, bu belgelerde, Suriye'deki Memlük elitinin sınıf kimliği oluşturmalarında mezhep mensubiyetinin rol oynadığına dair herhangi bir gösterge yoktur.²⁰ Pratik ve pragmatik değerlendirmeler teolojik veya sosyal bağlılıklardan daha güçlü görünmektedir.

Vakıfların Kurucuları

Posterity on the Laws of Evqaf. çev. C. R. Tyser and D. G. Demetriades. 2. edisyon (Nicosia, 1922): 1, md. 4 (*Lâzım*); Heffening, "Wakf": 1097i.

¹⁵ Sicil II, Vakıf 4, s. 115, satır 4; krş. Heffening, "Wakf": 1097i; Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*. 31. Vakıf yönetimi hakkında, bkz. Peters, "Wakf": 63i. Mezhepler arasındaki adli düzeydeki rekabet hakkında, bkz. Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlid": 227; krş. A. N. Poliak, *Toldot ha-yacasim ha-agrariyim bemitzrayim, suriyi ve-eretz-yisrd el be-sofyemei ha-benayim uva-zman hehadash* [History of Agrarian Relations in Egypt, Syria and Palestine in Medieval and Modern Times] (Jerusalem, 1940): 12; I. M. Lapidus, "Muslim Urban Society in Mamluk Syria." İçinde; *The Islamic City*, ed. A. H. Hourani and S. M. Stern (Oxford, 1970): 204-5; and Rafeq, "The Application of Islamic Law in the Ottoman Courts in Damascus": 411

¹⁶ Sici I, Vakıf 1, s. 6, satır 16-s. 7, satır 19.

¹⁷ Sici I, Vakıf 2, s. 20, satır 2ff.

¹⁸ Sicil I, Vakıf 3, s. 24, satır 13-s. 25, satır 2.

¹⁹ krş. Saghbini, *Mamlukische Urkunden aus Aleppo*: 31-3.

²⁰ krş. Daniella Talmon-Heller, "The Shaykh and the Community: Popular Hanbalite Islam in 12th- 13th Century Jabal Nablus and Jabal Qasyun." *Studia Islamica* 79 (1994): 117-9; Daniella Talmon-Heller, "Fidelity, Cohesion, and Conformity within Madhhabs in Zangid and Ayyubid Syria." İçinde; *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, ed. P. Bearman, R. Peters ve F. E. Vogel (Cambridge, MA., 2005); Dafna Ephrat, "Religious Leadership and Associations in the Public Sphere of Seljuk Baghdad." İçinde; *The Public Sphere in Muslim Societies*, eds. Miriam Hoexter, Sh. N. Eisenstadt, and N. Levtzion (Albany, 2002): 37-41.

Osmanlı'nın Şam'ı işgaline dek, Oğulbay ailesinin şeceresi, dördü bu makaleyle ilişkili olan altı müteakip kuşaktan oluşur. Şecere, Oğulbay b. 'Abdallah b. Süleymân el-Cîhangîr (d. 761/1359) ile başlar.²¹ Oğulbay, "Halep'teki *tablkânenin* kullarından (*mevâlin*) ve ikinci kethüdası olan (*hacip*) [Abdullah b.] Süleyman el-Malikî el-Tahiri'nin²² oğlu, Es-Seyfi" olarak anılıyor.²³ Buradan, Süleyman ve Oğulbay'ın Memlük askeri hiyerarşisinde rol üstlenmiş olduğunu çıkarabiliriz. "El-Cîhangîr" adı, Süleyman'ın sultanın sarayında hizmet verdiğini gösteriyor.²⁴ "Es-Seyfi" künyesi, Oğulbay'ın seyfiyeye, yani efendilerinin ölüm veya azillerinden sonra emirlerin hizmetinden sultanın hizmetine geçen Memlüklerden olduğunu gösterir. Bununla birlikte, Seyfiye'nin statüsü, özellikle siyasi şartlar açısından, hükümdara ait diğer Memlük birliklerine göre çok daha düşüktü.²⁵

Kıdemlilik açısından *tablkâne* pâyesi; 100 atlıdan müteşekkil kul askerinin komutanı ve *Halka'*dan 1.000 askerlik bir bölüğün de başındaki kişi olan *emir mi'a ve mukaddem elf* rütbesinin ardından ikinci rütbedir. *Tablkâne emirine* bir grup askere bakmanın yanı sıra 40 kadar Memlük satın alma ve besleme yetkisi de verilmişti.²⁶ Halep'teki İkinci kethüda (*hâcib*), emirler ve askerler arasındaki anlaşmazlıklarda yargı yetkisine sahipti. Memlük hiyerarşisindeki bu kıdemli görev genellikle 40'ın emirleri, bazen de 100'ün emirleri tarafından yapıldı.²⁷

²¹ Soy ağacı için, bkz Saghbini, *Mamlukische Urkunden aus Aleppo*: 29.

²² "el-Zahirî," *lakabını* almış sultana "Zahirî" denir; yani el-Malik el-Zahir'in bir Memlûkü, krş. Amalia Levanoni, "The Sultan's Laqab: A Sign of New Order in Mamluk Factionalism?" İçinde; *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. M. Winter and Amalia Levanoni (Leiden, 2004): 95; D. P. Little, "The Governance of Jerusalem under Qaytbay." İçinde; *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, eds. M. Winter and Amalia Levanoni (Leiden, 2004): 148

²³ Sicil I, Vakıf 1, s. 9, satır 4.

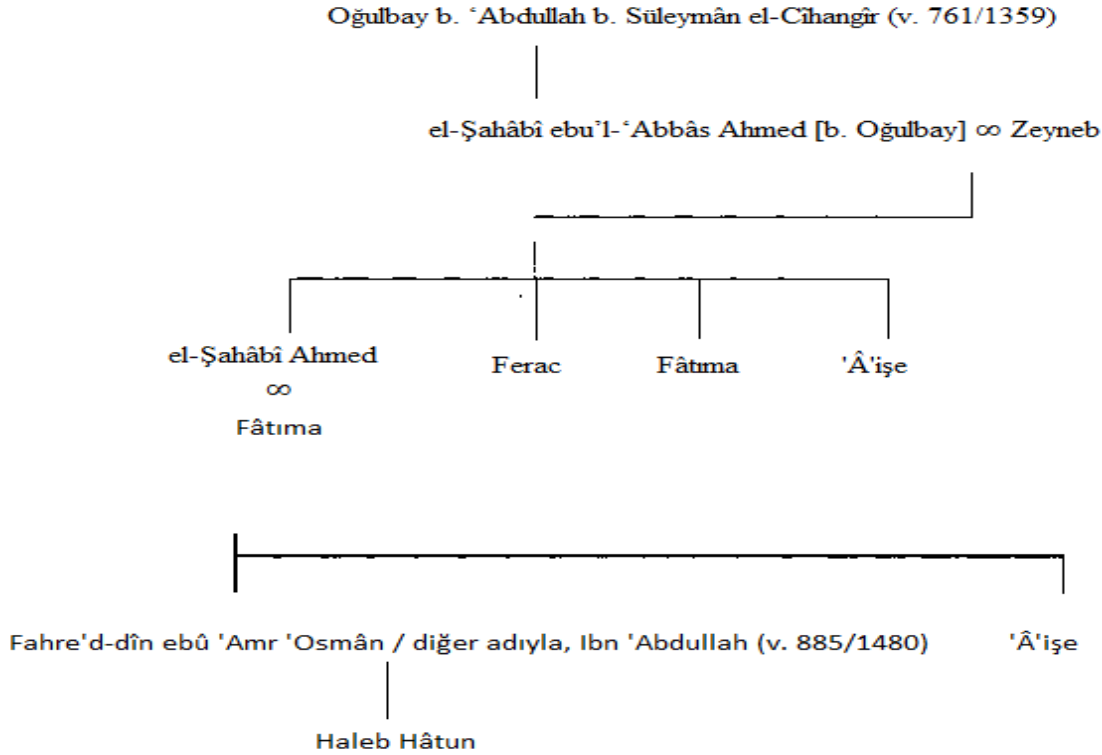
²⁴ Saghbini, *Mamlukische Urkunden aus Aleppo*: 15-7; for Süleyman'ın türbesi için, bkz. a.g.e.: 24.

²⁵ D. Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army-I." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15.2 (1953): 204, 220, 222. Seyfi, Memlük sultanlığının ikinci kısmı boyunca hemen hemen her emir için verilen ve dolayısıyla hiçbir önemi olmayan bir ünvan olan Seyfe'ddin'in kısaltmasıdır. Bkz. D. Ayalon, "Names, Titles and 'Nisbas' of the Mamluks." *Israel Oriental Studies* 5 (1975): 213.

²⁶ D. Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army-II." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15.3 (1953): 467ff.; P. M. Holt, "Mamluks." *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition: VI: 326i; F. Bauden, "The Recovery of Mamluk Chancery Documents in an Unsuspected Place." İçinde; *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. M. Winter ve Amalia Levanoni. (Leiden, 2004): 70.

²⁷ Holt, "Mamluks": 326ii; krş. P. M. Holt, "Kansawh al-Ghawri." *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon: IV: 552i; D. Ayalon, "Studies on the

Şekil 1. Makalede Bahsedilen Oğulbay Ailesinin Üyeleri



İlk vakfın kurucusu şu şekilde anılır: asil (kerîm), şerefli (mükerr), yüce ('ali), kul; yani Memlük (*melevî*), Büyük Emir (*el-emirî el-kebîrî*),²⁸ *mahdûmî*, yani; Memlûğün kendisini satın almış olan *üstadından*²⁹ özgürlüğünü elde ettikten sonra hizmetine girdiği kişi; Oğulbay *Zâhir el-mülük ve's-selâtin* (krallar ve sultanların yardımcısının) oğlu el-Şahâbî³⁰ Ebu'l-'Abbâs Ahmed.³¹

Kurucunun Arapça ismi; Memlük ve emir oğulları olarak, hür doğmuş Müslümanlardan oluşan özel bir birim olan "halkın çocukları" (*evlâdü'n-nâs*) mensubu

olduğunu gösterir –ki bunlar genellikle Memlüklerden sonra hiyerarşide ikinci sırada gelen, Memlük olmayan, *halka* birliklerine (*ecnâd*) bağlı özgür bir süvari sınıfıydı.³² *Evlâdü'n-nâs* nispeten imtiyazlı bir sosyal grup olmasına rağmen, askeri ve idari müessesenin bir parçası olma eğiliminde değillerdi. Kendilerine, *Halka* mensubu diğer kategoriler gibi askeri hizmetle (*rızak-ı ceşşiyye*) mükellef kılınmadan tekaüdiye olarak toprak tahsis edilirdi.³³ Memlük toplumu D. Ayalon'un deyimiyle "irsiyetle tevarüs edilemeyen tek kuşaklık asillik" idi. Yeni kölelerin

Structure of the Mamluk Army-III." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16.1 (1954): 60; Drory, "Founding a new Mamlaka": 176-7; C. F. Petry, *Twilight of Majesty: The Reigns of the Mamluk Sultans al-Ashraf Qaytbay and Qansuh al-Ghawri in Egypt* (Seattle, 1993): 42. Ailenin soy ağacı ve Oğulbay'ın Halep'teki mülkleriyle ilgili teferruat için, bkz. Saghbini, *Mamlukische Urkun den aus Aleppo*: 11-28.

²⁸ Emirlerin unvanları hakkında, see. M. A. Hiyari, "The Origins and Development of the Amirate of the Arabs during the Seventh/Thirteenth and Eighth/Fourteenth Centuries." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38 (1975): 523, fn. 89.

²⁹ Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army-I": 216.

³⁰ Şahâbe'ddîn'in kısaltmasıdır ve belirli bir aileye aidiyeti göstermez; Memlûklerin oğullarına verilir. Ünvan, kurucunun özel adı olan Ahmed'e tekabül etmektedir. Bkz. Ayolon "Names, Titles and 'Nisbas' of the Mamluks": 230.

³¹ Sicil I, Vakıf 1, s. 9, satır 4. Oğulbay'ın aynı oğlu da ikinci vakfı kurdu. *Vakfiyede* El-Zeynî Oğulbay'ın oğlu el-Şahâbî Ahmed veya Şahâbe'ddîn Ahmed olarak anılır. Sicil 1, Vakıf 2, s. 20, satır 2; ve s. 21, satır 12-3, 18.

³² Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army-I": 204; D. Ayalon, "Awlad al-Nas." *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, I: 765; T. Sato, *State and Rural Society in Medieval Islam: Sultans, Muqta's and Fallahun* (Leiden, 1997): 121, 241; Amalia Levanoni, *A Turning Point in the Mamluk History: The Third Reign of al-Nasir Muhammad Ibn Qalawun* (1310-1341) (Leiden, 1995): 42-51; Y. Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society* (Cambridge, 2005): 21. krş. John Meloy, "Awlad al-Nas." *The Encyclopaedia of Islam-Three*, Part 2 (2007): 184-5.

³³ A. N. Poliak, *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and the Lebanon 1250-1900* (London, 1939): 29, 32-3.

sürekli temin edilmesi ve onların askeri müesseseye dahil edilmeleri, Memlük soyundan gelenlerin bu yapıdan hariç tutulmalarına ve Arapça konuşan yerel Müslüman nüfus içinde kaynaşmalarıyla sonuçlandı.

34

El-Eşref Kâıybây ve Kansu el-Gavri dönemine gelince, ihtiyat birliği olarak *evlâdü'n-nâs* rolü marjinal hale geldi, öyle ki sultanlar sıklıkla talimlerini tamamen ihmal ediyor ve ücretlerini donduruyordular. Bu yüzden askeri hiyerarşideki konumları sağlam olmuyordu. Eğer *evlâdü'n-nâs* atalarının *iktâ'âtını* (sözleşmeli bir ödeme karşılığında tahsis edilen tarım arazilerini) ellerinde tutmayı başarabilselerdi, devlet topraklarının önemli bir kısmını elde etmiş olabilirlerdi; buna mukabil ise gelecekteki birliklere dağıtılması için uygun toprak kalmayacaktı. On beşinci yüzyılın fiyat enflasyonu nedeniyle "*evlâdü'n-nâs*", maddi faydadansa sosyal prestij kazanmış görünüyor. Yine de, egemen seçkinlerin en alt uçlarında, çevresel statülerine bağlı kalarak tırmanan, farklı ve kendi hallerini düşünen bir çıkar grubu olmayı sürdürdüler.³⁵ Burada incelenen vakfın kurucusu, *evlâdü'n-nâs* 'dan biri olduğu için, *el-emîr el-kebîr* unvanı, kurumsal bir önemi olmayan, abartılmış bir saygı ifadesi niteliğindedir.³⁶

Üçüncü *vakfiyenin* kurucusu "Merhum, şerefli el-Şahâbî Ahmed b. El-Zeynî Oğulbayk b. 'Aleme'd-dîn Süleymân'ın oğlu el-Şahâbî Ahmed" olarak anılır.³⁷ Bu, Oğulbay'ın hem oğlu hem de oğul tarafından torununun Şahâbe'd-dîn Ahmed ismini taşıdığını gösteriyor.³⁸ Üçüncü *vakfiye*, kurucunun şecere ve unvanlarının yanı sıra diğer bilgiler için de daha fazla ayrıntı sunar. Belge onu şu şekilde tanımlar:

Mevla'mız, şerefli, yüce, asil kökenli (asîlî) El-Şahâbî Ahmed -ki O merhum yüce Memlük(Mevlevî), Mahdûmî el Şahâbî Ahmed'in oğlu -ki o da Merhum El-Seyfî

Oğulbay el-Zahiri'nin oğlu -ki O da [baba tarafından] dedesinden dolayı meşhurdur; (*şehîr*) -ki O dede; Halep'in emir('umerâ), bey (*sâda*)³⁹ ve ayanlarından (*â'yân*), mahfuz; Halep tablkâne'sinin kulu (*mevâlin*) ve ikinci kethüdası, (*Haleb el-şehbâ*) [Oğulbay] el-Mâlik el-Zâhirî.⁴⁰

Bu unvanlar *evlâdü'n-nâs* ile askeri elitten ziyade sivil elit olarak muhatap olduğumuzun açık bir göstergesidir. Oğulbay'ın oğul tarafından torunu olan Şahâbe'ddin Ahmed, Halep'teki El Tonboğa Camii'nin kontrolü ile ödüllendirildiği din eğitimi ve dürüstlüğü ile de tanınmaktaydı.⁴¹

Dördüncü vakfın kurucusu, Oğulbay'ın oğul tarafından büyük torunu belgede şu şekilde takdim edilmekte:

Şerefli el-Zeynî Oğulbay el-Hanefî'nin oğlu; şerefli, yüce, *el-emîrî el-kebîrî* ... el-Şahâbî Ebu'l-Abbas Ahmed'in oğlu; şerefli, yüce *el-emîrî el-kebîrî*, mümtaz (*el-fâzûlî*), allâme (*el'allâme*), *el-âlimî*,⁴² marifetli (*bâri'*), belagatli (*belîğ, müfevve*), destekleyici (*el-senedî*), *es-seyyidî*, emsalsiz (*el-evhadî*), *el-mâlikî*, *el-mahdûmî*, medâr-ı iftihâr (*el-Fahrî*) Ebu 'Amr 'Osman.⁴³

Görünüşe göre 'Osman atalarına atfedilen unvanların çoğunu tevarüs etmedi, zira 'Osman'dan, *el-emîr el-kebîrî*'in *mevlâsı* şeklinde bahsedilmiyor. Bu nedenle muhtemelen yalnızca emlakten hisse ve *vakıf* gelirlerinden hak sahipliği payı tevarüs etmiştir. Arapça ismi de bir Memlük olmadığını gösteriyor. Örneğin, aynı aile arşivinin parçası olan satış senetlerinden birinde, basitçe İbn-i 'Abdullah olarak anılmıştır.⁴⁴ Genel olarak, böyle anonim bir şecere edinme, İslam'a ihtida anlamına gelir ve bu durum da; Memlüklerin gayr-i Müslim geçmişiyle muğlak bağının kopuşuna delalet eder. Bununla birlikte, bir

³⁴ Holt, "Mamluks": 323ii, 325ii; Ayalon, "Names, Titles and 'Nisbas' of the Mamluks": 193; Winter, "Mamluks and their Households in Late Mamluk Damascus": 298, 306-8; Drory, "Founding a new Mamlaka": 170. *Evlâdü'n-nâs*'ın ordudaki mevkileri hakkında, bkz, Amalia Levanoni, "Awlad al-Nas in the Mamluk Army during the Bahri Period." İçinde; *Mamluks and Ottomans: Studies in Honor of Michael Winter*, ed. A. J. Ayalon and D. Wasserstein (London and New York, 2006).

³⁵ Petry, *Protectors or Praetorians?*: 86-7.

³⁶ Memlük Sultanının ilk yüzyılında basit bir unvandır ve tam anlamıyla kıdemli bir emir anlamına geliyordu. On dördüncü yüzyılın sonundan itibaren ise unvan, atâbak el- 'asâkir'in, baş komutanlık makamına dahil edilmiştir. Holt, "Mamluks": 327i; Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army?III": 58-9; krş. D. S. Richards, "Glimpses of Provincial Mamluk Society from the Documents of the Haram al-Sharif in Jerusalem." İçinde; *The Mamluks*

in Egyptian and Syrian Politics and Society, ed. M. Winter and Amalia Levanoni (Leiden, 2004): 47

³⁷ Sicill, Vakıf 3, s. 21, satır 17-8.

³⁸ krş. Saghbini, *Mamlukische Urkunden aus Aleppo*: 12-4, 17-9.

³⁹ Aynı zamanda elit bir ünite olarak aldatmacalara dahil edilmiş olan sultanların oğullarına el-esyad, ya da evladü'l-mülük adı verildi. Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army?II": 458.

⁴⁰ Sicil I, Vakıf 3, s. 25, satır 13-4.

⁴¹ Saghbini, *Mamlukische Urkunden aus Aleppo*: 18.

⁴² *Evlâdü'n-nâs*'ın çoğu askerlik hizmetinden ayrılıp *fukaha* oldu. Ayalon, "Awlad al-Nas": 765; Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army-II": 456. krş. Poliak, *The History of Agrarian Relations*: 49.

⁴³ Sicil II, Vakıf, 4. s. 95, satır 7-9

⁴⁴ Sicil I, İşlem 2, Satış, s. 2, satır 12-s. 6, satır 16.

Müslüman ismin benimsenmesi, askeri aristokrasiden uzaklaşmayı zorunlu kılmaktaydı.⁴⁵

Fahre'd-dîn Ebu Amr 'Osman (d. 885/1480), Oğulbay ailesinin en ünlü üyesidir. Kariyerine Karkar Kalesi'nin komutanı olarak atandığı Halep'te başladı. Fatih Sultan Mehmet Halep'e yaklaştığında Kâytbây, 'Osman'ın sadakatine güvenemedi. Bölgedeki kendi politik konumunu güçlendirmek için, 'Osman kızını Halep'in *beytü'l-mâl* hazinedarının (*vekil*) oğlu Bedre'ddîn Hasan ile evlendirdi. 875/1475'te Halep'te Genel Sekreter (*kâtibü'l-sırr*) ve Ordu müfettişi (*nazirü'l-ceyş*) olarak atandı.⁴⁶ Daha sonra şehirdeki bütün görevlerinden emekli olup dini ilimlerde icazet (*icâze*) almak için Kahire'ye gitti. Sonunda idareci yardımcısı (*davâdâr*)⁴⁷ olarak atandığı Halep'e döndü. 884/1479'da Kâytbây, onu Kal'atü'l-Rum komutanı olarak atadığında kariyerinin zirvesine ulaşmıştı.⁴⁸

'Osman'ın en meşhuru babasından kendisine bir servet kalan Haleb Hâtûn olan üç kızı vardı.⁴⁹ O, Kahire'deki başkatip Muhibiddîn Ebu el-Tanâ Mahmud b. Âğâ ile evlendirildi. Osmanlılar, 1516'da Merc-i Dâbık savaşında Kansu el-Gavri'yi mağlup ettikten sonra, Haleb Hâtûn da Halep'e döndü. 926/1650'de* kocası öldükten kısa bir süre sonra Halep *kâdîsı* ile evlendi ve daha sonra Şam'a yerleşti.⁵⁰ Haleb Hâtûn, Halep'te kamu yararı için el-Zeytun Camii ve türbesinin de bulunduğu 'Antar mahallesinde varlığını halen sürdüren bir çeşme (*sebil*) gibi binalar vakfetmiştir.⁵¹ Osman'ın kızı olan ve Oğulbay'ın oğul tarafından büyük büyük torunu olan "Sitt Haleb" de beşinci vakfın kurucusuydu.⁵² 910/1504'te, Halep havalisindeki Tahârîn köyünün yarısını vakfetti; görünüşe göre bu işlem Memlûkün soyundan gelip daha sonra sivil elite

geçen bu yönetici sınıfındaki kadınların statüsünü yansıtıyor.⁵³ Kadınlar tarafından yapılan mülk temlikine dair daha erken bir örnek, (Oğulbay'ın oğul tarafından torunu olan) el-Şahâbi Ahmed'in karısı Fatıma ve kızları Aişe'nin, meşru mirasçıları olarak Ahmet'in mülkünden müştereken sahip oldukları hisselerini (*müşâ'*) kendi kişisel mülkiyetlerine geçirmeleridir (*temlik*).⁵⁴

Vakfedilen Mülkler

Malikiler dışındaki tüm mezhep hukukları, yalnızca açıkça tanımlanmış ve vakfetme anında var olan aynî varlığın (*ayn*) meşru olarak vakfedilebileceğine hükmeder. Hanefi mezhebi, yalnızca taşınmaz malların (hem *'öşr* hem de *harâç* arazilerinin) vakfedilebileceği ilkesine bağlı kalır; fakat köle, hayvan ve kırsal mülklere ait tarım aletleri gibi gayrimenkulleri takip eden menkul malları istisna tutarak cevaz verir. Maliki hukukçuları *menfa'*anın yani bir gayrimenkul gelirin ve kiralanmış bir mülkün kira gelirin vakfedilmesine müsaade vermektedir.⁵⁵ Hanefi hukukçuları, bahçe, tarla ve meraların *icâre istihlâk* "tüketim kiraçılığı" kategorisinde yer almaları dolayısıyla icardan hariç tutar.⁵⁶

Belgelerimizdeki vakıflar çeşitli türlerden mülkleri içermektedir. Kırsal mülkler; Halep bölgesindeki bütün köyler, bunlara bağlı arazi ve diğer her şey ve çeşitli cinslerdeki zirâî arazilerden oluşur: ekili alanlar, çeşitli meyva tarlaları; bunların yanı sıra yollar, sulama kanalları, havuzlar ve sarnıçlar, sulama hakları; Kut nehrindeki su kullanım hakları ("nehirde su aktığı sürece daimî bir hak")⁵⁷ ve yağ sıkıcılar (*mi'sara*; çoğ.

⁴⁵ D. Ayalon, "Mamluks." *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, VI: 318i, 319i; Winter, "Mamluks and their Households in Late Mamluk Damascus": 304.

⁴⁶ krş. Drory, "Founding a new Mamlaka": 182.

⁴⁷ krş. Petry, "The Estate of al-Khuwand Fatima al-Khassbakiyya": 279.

⁴⁸ Saghbini, *Mamlukische Urkunden aus Aleppo*: 19-22; Fahre'ddîn 'Osman'ın türbe, cami, Bâbü'l-Ahmer Camii, ve *hamamları* için, bkz. a.g.e.: 24-7.

⁴⁹ Saghbini, *Mamlukische Urkunden aus Aleppo*: 29.

* Müellif muhtemelen Hicri takvimden Miladi takvime çeviride yanlışlık yapmıştır. Hicri 926 yılı Miladi 1519/1520 yıllarındadır [Çev. notu].

⁵⁰ a.g.e.: 22-3.

⁵¹ a.g.e.: 27-8

⁵² Gaube ve Wirth, "Sitt Haleb" in, bizim Haleb Hâtûn'la teşhisimizi doğrulayacak şekilde onun el-Zaytun Camii'nin kurucusu olduğunu belirtiyorlar. Heinz Gaube and Eugen Wirth, *Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Beihefte Bd. 58: Aleppo: Historische und geogra phische Beitrage zur baulichen Gestaltung, zur sozialen Organisation und zur*

wirtschaftlichen Dynamik einer vorderasiatischen Fernhandelsmetropole (Wiesbaden 1984): 397-8.

⁵³ Hama siciline kaydedilmiştir. Vakfiye, dördüncü vakfiyye'nun kenarlarına kopyalanmıştır; bkz. Sicil II, Vakıf 4, s. 98, satır 6-s. 100, satır 16.

⁵⁴ Saghbini, *Mamlukische Urkunden aus Aleppo*: Arabic documents, 70-4. krş. Richards, "Glimpses of Provincial Mamluk Society": 50. Petry, bu olguyu daha sonra geç Orta Çağ Mısır'ındaki Memlûk toplumunda da çok iyi gözlemlemiştir. C. F. Petry, "Class Solidarity versus Gender Gain: Women as Custodians of Property in Later Medieval Egypt." İçinde; *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. Nikki Keddie ve Beth Baron (New Haven, 1991): özellikle; 330-3; krş. Rapoport, Marriage, Money and Divorce: 29; J. A. Reilly, "Women in the Economic Life of Late-Ottoman Damascus." *Arabica* 42 (1995).

⁵⁵ Peters, "Waqf": 60; Heffening, "Wakf": 1096ii; Poliak, *Feudalism*: 33.

⁵⁶ 56) Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*: 26.

⁵⁷ Sicil II, Vakıf 4, s. 104, satır 4; krş. Poliak, *The History of Agrarian Relations*: 33 (su hakları, kuyular, değirmenler, sulama barajları, kanallar), 49 (akarsu), 51 (su temini); Petry, "The Estate of al-Khuwand Fatima al-Khassbakiyya": 283.

me'âsir).⁵⁸ Kentsel mülkler arasında; eski Halep şehrinin prestijli mahallelerinde ve hisar çevresinde kapalı binalar ve bina katları; meşhur camiler, dükkanlar, *hanlar*,⁵⁹ *mahzenler* ve mülkle satılan müstemilat eşyalarının kullanım hakları (*menâfi'*, *merâfık*) yer almaktadır.⁶⁰ Kentsel gayrimenkul; "kâr amaçlı kullanım için ayrılmış mülk" *milk-i muadd lil-istiğlâl*; yani kâr getirme amacıyla kullanılmak üzere bina edilmiş veya elde edilmiş yahut üç müteakip yıldan fazla bir dönem için kiralanmış her türlü mülk kategorisine giriyordu.⁶¹ Tüm fıkıh mezhepleri bir malın vakfedilmesine yalnızca kurucunun mülk üzerinde tam malik ve tasarrufa haiz olduğunda cevaz vermektedirler.⁶²

İncelenmekte olan *vakfiyeler* kurucunun vakfetme işleminden evvel mülkün maliki olduğunu, kendi tasarrufu altında bulunduğunu ve isteyerek feragat ettiğini teyit etmektedir (*lem yezel mâliken hâ'izen bi-cemî' mâ hüve lehu ve-bi-milkihi ve-bi-yedihi ve-havzihi ve-tasarrufihi*).⁶³ "Bu vakfın en sonuna kadar,"⁶⁴ hiç kimsenin muhalefeti olmadan ve mülkün vakfedilmesine ilişkin hukuki bir mahzur olmadan.⁶⁵ Şeri'at mahkemesi, *vakıfların* geçerliliğini onaylamadan önce bu koşulların kesin ve eksiksiz bir şekilde yerine getirildiğini tespit etmek zorundaydı.⁶⁶

A. N. Poliak, Memlük dönemi *vakıflarının* çoğunun eski *iktâ'ât* ve sultan topraklarında; yani *harâj* topraklarının üzerinde kurulduğunu belirtmektedir.⁶⁷ Aksi takdirde vakfa ilaveten *dîvânü'l-ceyş*'e bağlı *iktâ'ât*'in satılması yasaktı; çünkü bunlar "kamu mülkü" (*emlâk-ı 'âmme*) olarak kabul edilmekteydiler.⁶⁸

Devlet Mülkiyeti, Özel Mülkiyet ve Vakıf.
Halep'teki *evlâdü'n-nâs'*in tam malikiyetle mülklere sahip olduğunu belirlediğimize göre, şimdi bunu nasıl

elde ettikleri sorusu karşımıza çıkmaktadır. Oğulbay'ın oğul tarafından torunu Ahmet'in ve özellikle de onun oğlu 'Osman'ın şahsi ticari işleme mülk satın aldıkları açıktır. Aile arşivindeki yirmi iki belge mülk satın alınmasıyla ilgilidir. İşlemlerden ikisi, Ahmed'e, geri kalanı ise 'Osman'a aitti ve her ikisi de mülkü şahsi sahiplerinden satın almışlardı. Bazı vakalarda, satıcıların Memlükler veya onların mirasçıları⁶⁹ arasından olduklarını ve bir vakada da satıcının kadın; muhtemelen bir Memlük kızı olduğunu tespit etmek mümkündür.⁷⁰

Söz konusu mülklerin bazılarının bütünüyle kurucusuna ait olduğu; ancak çoğu vakada; *müşâ'* içerisindeki hisseler; yani *kîrât* tarafından hesaplanmış müştereken sahip olunan mülkler olduğu belirlenmektedir.⁷¹ Bu, söz konusu mülklerin el koymaktan ziyade gönüllü ticari işlemlerle satın alındığını göstermektedir. Aşağıda göreceğimiz gibi, bu özel mülklerin bir kısmının ise kuruculara miras yoluyla aktarılmış olma ihtimali göz ardı edilemez.

Dört vakada, kurucular özel mülkü, *beytü'l-mâl*, hazineden satın almışlardır.⁷² Hazine Temsilciliği (*vekâlet beytü'l-mâl*) "dini vazifeler"den (*vezâ'if-i dîniyye*) biri olarak tanımlandığından, *beytü'l-mâl* temsilcileri dini eğitim tahsil ederler ve *kâdî* payesine nail olurlardı.⁷³ *Beytü'l-mâl*, emirlere ve *evlâdü'n-nâs'*a üzerinde tam mülkiyete sahip oldukları mülkler temin etme hususunda aracı rol oynadı. Hazine, muhtelif kaynaklardan özel mülkler toplamaktaydı. Arta kalanları alan varis konumuyla, varissiz ölenlerin mülklerini miras alıyordu; örneğin, veba salgınlarının ardından.⁷⁴ Safed'deki *beytü'l-mâl*, mirasçısız emlakın idaresinden, devletin dahil olduğu işlemlerin geçerliliğinin denetlenmesinden (örneğin kamu mülkü

⁵⁸ krş. Winter, "Mamluks and their Households in Late Mamluk Damascus": 298-9.

⁵⁹ krş. N. Luz, "Urban Residential Houses in Mamluk Syria: Forms, Characteristics and the Impact of Socio-cultural Forces." İçinde; *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. M. Winter and Amalia Levanoni (Leiden, 2004): 347; J. A. Reilly, "Properties around Damascus in the Nineteenth Century." *Arabica* 37 (1990): 110.

⁶⁰ Maddi hukuktan ayrılması için (*Hukûk*); Jeanette A. Wakin, *The Function of Documents in Islamic Law: The Chapters on Sales from Tahdwiş Kitâb al-Shurûṭ al-kabir* (Albany, 1972): 51; krş. Saghbini, *Mamlukische Urkunden aus Aleppo*: 39; Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*. 27; Luz, "Urban Residential Houses in Mamluk Syria": 345; Petry, "The Estate of al-Khuwand Fatima al-Khassbakiyya": 283; Reilly, "Properties around Damascus in the Nineteenth Century": 93.

⁶¹ Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*. 67, 107.

⁶² krş. Peters, "Wakf": 60ii; Heffening, "Wakf": 1096ii.

⁶³ Sicil I, Vakıf 1, s. 8, satır 15; s. 9, satır 8.

⁶⁴ Sicil I, Vakıf 2, s. 21, satır 14; Vakıf 3, s. 25 satır 3, 15.

⁶⁵ Sicil II, Vakıf 4, s. 95, satır 13.

⁶⁶ Sicilll, Vakıf 1, s. 14, satır 9-s. 15, satır 6; krş. Saghbini, *Mamlukische Urkunden aus Aleppo*: 47; yukarıya bakınız.

⁶⁷ Poliak, *The History of Agrarian Relations*: 49-50; aşağıya bakınız.

⁶⁸ Saghbini, *Mamlukische Urkunden aus Aleppo*: 40.

⁶⁹ Sicil I, Satış, s. 40, satır 9-s. 43, satır 9 (el-Seyfî Yastebay[?] el-Hamrevî'nin varisleri); Satış, s. 34, satır 15-s. 37, satır 5 ('Ömer b. Ahmed b. al-Saffah el-Merdâşî).

⁷⁰ Sicil I, Satış, s. 46, satır 14-s. 49, satır 7 (Abdullah kızı el-Toruntây, mahzen sahibi).

⁷¹ krş. Petry, "The Estate of al-Khuwand Fatima al-Khassbakiyya": 283.

⁷² Sicil I, Satış, s. 2, satır 12-s. 6, satır 16; Satış. s. 52, satır 10-s. 55, satır 4; Sale, s. 55, satır 4-s. 57, satır 12; Sale, s. 58, satır 15-s. 64, satır 14; krş. Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*. 81 (Hazineden devlet arazilerine ilişkin vergi temlikli veya mülkiyet hakkı olarak arazi satın alma yatırımı).

⁷³ Saghbini, *Mamlukische Urkunden aus Aleppo*: 37.

⁷⁴ Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*. 15, 83.

vakalarından) ve yetimlerin *vakıf* mülklerindeki hukuki haklarının nezaretinden sorumluydu.⁷⁵ Maliki fıkhi, "radd" ilkesini kabul etmediğinden; baba tarafından akrabaların* yokluğunda, Kurani varisler arasında paylaştırılmasından sonra arta kalan mülk, *beytü'l-mâl'e* devrediliyordu.⁷⁶ Bu uygulama, mülkleri vakfa dönüştürmek için ek bir teşvik sağlamaktaydı. *Beytü'l-mâl* tarafından mülkün toplanması için bir başka kaynak, *vakıf* ve özel mülklerin müsadere edilmesiydi.⁷⁷

Memlük sultanlarının hizmetleri karşılığında askerlerine bakmaları için emirlerine *iktâ'ât* bağışlaması yaygın bir pratikti.⁷⁸ *İktâ'*, yalnızca idari bir toprak bağışını değil; aynı zamanda vergi veya gümrük gelirlerinden yıllık ödenekler veya merkezi hükümet tarafından tahsil edilen satış vergisinin, geçici olarak devletten emire devredilmesi gibi gelir kaynaklarını da ifade eder. Bu emirlerin askeri rütbelerine denk düşen ortalama yıllık geliri oluştururdu.⁷⁹ Memlük fertleri tarafından biriktirilen mülk, bütün askeri oligarşi tarafından toplu olarak tutulan büyük bir mali rezervuarın bir cüzü olarak kabul edilmekteydi ve ölümleri üzerine mülkün *iktâ'* olarak yeniden dağıtılması için *dîvânü'l-ceyş'e* iade edilmesi gerekiyordu.⁸⁰

Belgelerimizde emirler ve *evlâdü'n-nâsın* kendilerine askeri *iktâ'* olarak verilen mülkleri vakfettiklerine dair bir delil yoktur.⁸¹ İlk Memlük sultanları döneminde *iktâ'*; sahiplerinin sadık davranışlarına ve neslinden gelenlerin emirlere ait askeri görevleri yerine getirme kabiliyetlerine bağlı olarak irsi idi. Emirlerin gayriresit çocukları para, et, ekmek ve erzak tahsisatı alırlar ve yetişkin olduklarında da *halka'ya* iştirak ederlerdi.⁸² *İkta'atın* irsî olmasına son verildiğinde, emirler askerlik hizmetine bağlı kalmadan mülklerini zürriyetlerine devretme hususunda endişelenmişlerdi. Emirlerin *ikta'âtından* mahrum bulunmanın tazminatı olarak,

emir çocuklarına askeri hizmet zorunluluğu olmaksızın hayır için (*'alâ sebîl el-birr vel-sadaka*), tekaüdiye olarak mülkler bağışlanırdı.⁸³

Şeri'at, kuru mülkiyetinin devlete; ferdin ise yalnız intifa hakkına sahip olduğu haraç arazisi ile, hem mülkiyetinin hem de intifa hakkının ferde ait olduğu *milik* arasında açık bir ayırım yapar. Klasik literatüre göre, Müslümanlar, hükümdarın kendilerine tahsis ettiği fethedilmiş topraklarda onda birlik vergi, "öşr" ödemek zorundalardı. *Harâç*, hem Müslümanlara hem de Müslüman olmayanlara uygulanan bir arazi vergisi olarak tesis edildi. *Harâç* vergisinin ödenmesi mülkiyet haklarının kanıtıydı. *Şeri'at*, *harâç* arazisinin "öşr" toprağına dönüştürülmesine ya da tersi bir duruma izin vermez. *Harâç* ve "öşr" vergileri *vakıftan* da alınır.⁸⁴ Eyübî ve Memlük dönemlerinde, İslam hukukuna aykırı olarak "öşr" ve *harâç'a* ek; Mısır ve Suriye köylülerine *zekât* vergisi de koyulmuştur.⁸⁵ "Öşr"den farklı olarak, *harâç* vergisi, arazilerden elde edilen ürün miktarına göre (kentsel alanlara değil) köylere toplu olarak uygulanırdı.⁸⁶ Aslında, Memlük sultanlığı yalnızca *harâç* arazilerinden vergi toplardı; *iktâ'ât* arazileri, tekaüt arazileri ve *ahbâs'lara* (*davâdâr es-sultân'ın* nezaretindeki özel bir *vakıf* mülkü kategorisine) ilaveten, *milik* arazilerinin sahiplerinden toplanan onda birlik vergiyi de bırakmaktaydı. Köylüler, toprağın *harâç* veya *milik* olup olmadığına bakılmaksızın, intifa hakkı vergilerini doğrudan arazi beyine verirlerdi.⁸⁷

Poliak, *beytü'l-mâl* 'in *harâç* toprağının *milke* dönüştürülmesindeki rolünü göstermiştir. Sultanın keyfi müsaderesinin haricinde bu, tekaüdiye olarak verilen askeri mülkleri hayat boyu irsi mülkiyete dönüştürmenin en kolay yoluydu. Memlük hukukçuları; bu tür bir mülkün bütün müslüman halkın milki haline geldiği teorisi doğrultusunda, halifenin fethedilmiş ve sahipsiz toprakları

⁷⁵ Drory, "Founding a new Mamlaka": 185.

* Bu kelime makalede erkek çocuk tarafından gelen zürriyet manasına kullanılmıştır. Makalenin aslında geçen kelime: "Agnate" [Çev. notu].

⁷⁶ N. J. Coulson, *Succession in the Muslim Family* (Cambridge, 1971): 49-51.

⁷⁷ Little, "The Governance of Jerusalem under Qaitbay": 151, 152, 159; Richards, "Glimpses of Provincial Mamluk Society": 46, 49; Petry, *Protectors or Praetorians?*: 172.

⁷⁸ C. I. Cahen, "Ikta" *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, III: 1090i; Holt, "Mamluks": 326i; A. Meier, "Wakf. II.2. In Syria." *Encyclopaedia of Islam*, ek, XII, Fask. 11-2: 826i

⁷⁹ Poliak, *Feudalism*: 18; Poliak, *The History of Agrarian Relations*: 36.

⁸⁰ Petry, "The Estate of al-Khuwand Fatima al-Khassbakiyya": 279-81, 284; krş. Poliak, *The History of Agrarian Relations*, 40; Bauden, "The Recovery of Mamluk Chancery Documents": 70-2.

⁸¹ krş. Winter, "Mamluks and their Households in Late Mamluk Damascus": 298.

⁸² Poliak, *Feudalism*: 28.

⁸³ Poliak, *Feudalism*: 32; Poliak, *The History of Agrarian Relations*: 41.

⁸⁴ Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*. 9-12; C. Orhonlu, "Kharaj, III. In Ottoman Turkey." *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, IV: 1054i.

⁸⁵ T. Sato, "Ushr", *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, X: 918ii.

⁸⁶ Cahen, "Kharadj." *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, IV: 1030ii-31i; Orhonlu, "Kharadj": 1054i; Levanoni, A Turning Point. 46.

⁸⁷ Poliak, *The History of Agrarian Relations*: 11-2; krş. Heffening, "Wakf": 1096ii.

Müslümanlara bağışlama hakkına dayanarak, bu tür bir dönüşüm üzerindeki *şer'î* yasağı alt etmiş oldular.⁸⁸ Doğrusu, *beytü'l-mâl*, halifenin temsilcisi vasfıyla, çok sayıda sahipsiz harâç arazisini *milk* malı olarak satmaktaydı. Dahası, *iktâ'ât* sahipleri, gönüllü tercihlerinin dışında, onları tekrar bedellerini verip *milk* (*tamlîk*) şeklinde geri almak için *beytü'l-mâl'e* aktarırlardı.⁸⁹ Kurucular ve *beytü'l-mâl* arasındaki işlemlerin *şer'i'at* mahkemesi tarafından onaylandığı gerçeği, emlakın *milk* olduğu anlamına gelir; çünkü yalnızca *milk* ve *vakıf* mülkleri *şer'i'at* mahkemesinin yargı yetkisindedir; *iktâ'ât* ve tekaüdiye olarak verilen mülklerle ilgili vakalar ise askeri hakimlerin yetkisi altına giriyordu.⁹⁰

Vakıflar ve Ziraat

Belgelerimiz, *vakıf* kurucuları ve kiracılar arasındaki zirai ilişkiler hakkında bazı bilgiler sunmaktadır. Nitekim, bir vakada vakfedilen kırsal mülklerde belirli adlarıyla⁹¹ köylülerin meskenlerini içermesi, söz konusu köylülerin bu konutlara bağlı kılındığı anlamına gelebilir. Poliak, köle kiracıların *milk* ve *harâç* arazilerine koyulan kiralari mülk sahibine ödediğini belirtir. Suriye'de bu kiralari, mahsülün üçte biri ile dörtte biri arasında, ancak sulu araziler için altıda biri oranında sabit bir pay (*mukâseme*) oluşturuyordu. Toprak sahiplerinin çoğu şehirlerde yaşardı, tek ilgileri kiracılarından intifa hakkı ücretleri ve devlet vergilerinin toplanmasıydı, ayrıca; *mukâseme'den* sonra köylülere bırakılan mahsülün kalanından alınan 'öşrü de toplarlardı. Tarım arazilerinin işlenmesi, koşum hayvanlarının sayısına göre aşiret üyeleri arasında toprağın her yıl kura yöntemiyle (*kur'a*) yeniden taksim

edildiği *muşâ'* sistemi temelinde yapılandırılmaktaydı.⁹²

Vakfiyelerimizden birisi, "*nâzir*, faaliyetlerini güvence altına alabilecek birine kiralanması gereken iki un değirmeni hariç olmak üzere mülkün gelirini (*yastağill*) toplar" şeklinde şart koşar.⁹³ Bu, Osmanlı döneminde uzun vadeli kiralama veya "çifte kiralama" (*icareteyn*) olarak bilinen uygulamayı gösteriyor. *Vakıf* mallarının *şer'i'ate* göre devredilemezliği ilkesinin kenarından dolaşan bu uygulamanın amacı, harap *vakıf* mülkünün yenilenmesini teşvik etmektir.⁹⁴ Memlûkler döneminde, küçük tarım işletmelerinde vergi ile kira arasındaki farkın varlığı sona ermiştir.⁹⁵ Hukukçular, gayrimenkul sahibi veya *vakıf* yöneticisi tarafından ödenen toprak vergisini köylülerden toplanan asıl kira payı olarak görüyorlardı.⁹⁶ Bu dönüşümün adli temeli *istihsân* ilkesidir.⁹⁷

Vakıf Tesisi İçin Saikler

Elimizdeki *vakfiyelerde*; *vakf-ı zürri* (veya *ehlî*) ve *vakf-ı hayrî* teknik terimleri bulunmamaktadır. İki terim arasındaki ayrım, *ser'î vakıf* hukukuyla bağlantılı değildir, çünkü neslinden gelenler ve diğer akrabalar adına bir vakıf oluşturulması, hayır yapma olarak kabul edilir.⁹⁸ Bu teknik terimler ancak vakıf hukukunun⁹⁹ modern kodifikasyonlarında ve daha çok da aile vakfını tamamen ortadan kaldıran ve *vakf-ı hayrî*yi modern ekonomik ve sosyal ihtiyaçlara uygun hale getiren vakıf kurumunun reformist mevzuatında kullanılmaya başlanmıştır.¹⁰⁰ Bununla birlikte, iki tür vakıf arasındaki bu fark aile arşivimizden takip edilebilir.¹⁰¹

Vakfiyeler; belgelerin baş ve sonlarında dini deyimler; hazreti peygamberin ruhu, ailesi ve sahabeleri için dua

⁸⁸ Poliak, Feudalism: 36.

⁸⁹ a.g.e.: 36-7; Poliak, *The History of Agrarian Relations*: 50; Heffening, "Wakf": 1099i

⁹⁰ Poliak, *The History of Agrarian Relations*: 12.

⁹¹ Sicil I, Vakıf 1, s. 10, satır 11-3; Sicil II, Vakıf 4, s. 98, satır 15-6-s. 99, satır 1-3; krş.. Luz, "Urban Residential Houses in Mamluk Syria": 349; aşağıya bakınız.

⁹² Poliak, *The History of Agrarian Relations*: 57-8, 60, 65; Poliak, *Feudalism*: 67; Levanoni, *A Turning Point*. 46.

⁹³ Sicil II, Vakıf 4, s. 113, satır 13.

⁹⁴ E. Tyan, "Idjar, Idjara." *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, III: 1017ii; G. Bear, "Hikr." *Encyclopaedia of Islam*, Ek, XII, Fask. 5: 368ii; H. Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700* (Jerusalem, 1988): 171-5; H. Gerber, *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* (New York, 1994): 108-9; A. Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* (New York, 1989): 310-1; Miriam Hoexter, "Adaptation to Changing Circumstances: Perpetual Leases and Exchanged Transactions in Waqf Property in Ottoman Algiers." *Islamic Law and Society* 4.3 (1997): 319ff.; krş. J. A. Reilly, "Urban

Hegemony in the Hinterland of Ottoman Damascus: Villages, Estates and Farms in the Nineteenth Century." İçinde; *Histoire economiquet sociale de Empire ottoman etde la Turquie (1326-1960)*, ed. D. Panzac (Paris, 1995). Ve burda da: *Collection Turcica* 8 (1995): 458.

⁹⁵ Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*: 69, 81-3.

⁹⁶ a.g.e.: 101-2, 104.

⁹⁷ a.g.e.: 30-1, 54, 110-1.

⁹⁸ Bu terimlerin hem teorik hem de pratik düzeyde genel bir tartışması için, bkz. Hoexter, "*Huquq Allah and Huquq al-Ibad*"; krş. T. Ito, "Aufsicht und Verwaltung der Stiftungen im mamlukischen Agypten." *Der Islam* 80 (2003); Heffening, "Wakf": 1096ii; Levanoni, *A Turning Point*. 6.

⁹⁹ bkz, e.g., Qadri, *Kitab Qanun al-adl wa-l-insaf*: md. 17 (*el-birr 'alâ el-zürriyye..vüçûh el-hayrât*); Hilmi, *A Gift to Posterity on the Laws of Evqaf*. md. 16 (*müessesati hayriyye*), 24 (*zürriyet*).

¹⁰⁰ A. Layish, "Wakf, II. 5. İçinde; the Modern Middle East and North Africa." *Encyclopaedia of Islam*, 2.edisyon, XI.

¹⁰¹ krş. Winter, "Mamluks and their Households in Late Mamluk Damascus": 299.

ve niyaz; Kur'an ayetleri; vakfı kötüye kullanan, zarar verenlere karşı Allah'ın ve meleklerin lanetinin niyazı ve vakfetmeyi Allah'ı memnun eden bir davranış olarak (*kurbet*) niteleyen sözler dahil olmak üzere, birçok takva beyanını içerir.¹⁰² Ayrıca aşağıdakiler gibi hayra yönelik atıflar bulmaktayız: yetim ve yoksullara sosyal yardım; kıyafet, ekmek ve et tahsisatları; kurucunun, ailesinin ve diğer Müslümanları anmak üzere kuranla iştilal edenlere ödenekler tahsis edilmesi;¹⁰³ *keffâret* (dini kefare) muamelelerinin bir parçası olarak Müslüman kadın kölelerin azad edilmesi; El-Aksâ ve El-Halîl¹⁰⁴ camilerinin yanı sıra, Mekke ve Medine'deki camilere ödenekler tahsis edilmesi; Halep'teki kurucu tarafından inşa edilen *medrese* için tahsisat vb.¹⁰⁵ C. F. Petry, Kâyıtbây ve el-Gavri'nin takva, ilim ve refahı geliştirmek için vakıflarda büyük yatırımlar yaptığını bildirmiştir. İki sultan birlikte, Memlük döneminden kalan tüm *vakıf* belgelerinin üçte birinin başlatıcılarıdır.¹⁰⁶ Kuşkusuz, yukarıda belirtilen kanıtlar güçlü bir İslami bilinci ve derin bir dindarlığı yansıtıyor.¹⁰⁷ Aynı zamanda, kurucuların hayır ve kamu yararı için tahsisatlarının pratik düşüncelerden mülhem olma ihtimalini göz ardı etmemeliyiz.¹⁰⁸ Allah'a ve topluma karşı ilgi ve sorumluluktan dolayı kamusal refahı gözeten; adanmış ve takvalı bir Müslüman imajını yansıtmak arzusu, siyasi sonuçların alınmasında yardımcı olmuş olabilir.

Pratik düşünceler bağlamında; kurucunun mirasın bütünlüğünü koruma arzusu, *vakıf* oluşturulmasında çok güçlü bir saik sağlamış olduğu görünüyor.¹⁰⁹ *Şer'î* miras hukuku mülk sahibinin vefatı sonrasında mülkünün intikali hakkında karar verme iradesine izin vermez. (Sünni hukukundaki) *ultra vires** ilkesine göre vasiyete ağır sınırlamalar getirilmiş ve meşru mirasçı adına bir vasiyet yapılması yasaklanmıştır. Belirli bir akrabanın bulunması dolayısıyla mirastan hariç

tutulan bir akraba; ya da yabancı hususunda dahi yapılacak vasiyet, mülkün üçte birini geçemez.¹¹⁰ Bu yasaklar günlük yaşam için elverişli değildi ve bu nedenle çeşitli yollarla atlatılıyordu. *Vakıf* kurumu Müslümanların varlıklarını hem hayatlarında, hem de ölümlerinden sonra kontrol etmelerini sağlamaktaydı. Vakfetme eylemi hemen tamamlanıp, (*müncaz*) işlemeye başlıyor (*nâfız*) olduğu halde; kurucu Ebu Yusuf'un görüşüne göre, *vakfiye*'de kendisinin ilk hak sahibi ve *vakfın* ilk yöneticisi olacağını şart koşabilir.¹¹¹ Kurucu, *şer'î* miras hukukuna bağlı kalmadan; muayyen lehdarları ve ölümünden sonra art arda gelecek müstakbel lehdarların sıralarını, onların hak sahipliğindeki pay oranlarını ve bunların bir nesilden diğerine aktarılma biçimini tayin edebilir.

Hak Sahipliği ve Veraset

Teoride, mülkün fiziksel bütünlüğünün sürekliliği yalnızca vakfetme eylemi ile temin edilir; fakat bu aynı zamanda, baba sülalesi dairesindeki hak sahipliği uyumunu teminat altına almak için de gereklidir. Bu; kurucunun lehdarlar nizamıyla, nesiller arası hak intikali ve bunun cinsiyetler arasındaki taksim şekline ilişkin koştuğu şartlarla elde edebilir. Bu koşullar, - *şer'î* atın müsaade ettiği manevra alanı içinde- kuraldan ziyade bir pratik meselesidir ve bu nedenle bir kurucudan diğerine farklılık gösterebilir.

Bu makale için çalışılan tüm *vakfiyelerde* kurucu, kendisini ya münhasıran; ya da hayratlarla birlikte birinci lehdar olarak tayin etmiştir.¹¹² Ardından kurucunun hazır çocukları ve onların nesilleri geliyordu; ta ki soy son bulana kadar. Sadece bir *vakfiyede* kurucu (Sitt Haleb Hâtûn) ölümünden sonra bütün hak sahipliğini hayrata bırakmıştır.¹¹³ Cinsiyetler arasındaki hakların dağılımı "mülkün *şer'î* kesirli paylarına göre" (*hisâb el-ferîde el-şer'iyye*) olmuş; yani erkek mirasçılar kurucuya nispetle kendileriyle

¹⁰² Heffening, "Wakf": 1096ii; Saghbini, *Mamlukische Urkunden aus Aleppo*: 46.

¹⁰³ Krş. Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*: 274-5, 305.

¹⁰⁴ Krş. a.g.e.: 305.

¹⁰⁵ Sicil I, Vakıf 1, s. 12, satır 3; s. 13, satır 3-4; Vakıf 2, s. 21, satır 18-s. 23, satır 4; Vakıf 3, s. 26, satır 10; s. 27, satır 11-2; Sicil II, Vakıf 4, s. 109, satır 11-s. 110, satır 13; Vakıf 5, s. 100, satır 10-6; Krş. Winter, "Mamluks and their Households in Late Mamluk Damascus": 299; Poliak, *Feudalism*: 37-8 (Hicaz'daki cami, medrese, türbe ve tekkelerin bakımı); Hoexter, "Huquq Allah and Huquq al-Ibad": 146; Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*: 304-5).

¹⁰⁶ Petry *Protectors or Praetorians?*: 196.

¹⁰⁷ Krş. Ayalon, "Mamluks": 319ii

¹⁰⁸ Kıyıların Avrupa korsanlarına karşı savunulması, onlar tarafından yakalanan Müslümanlar için fidye ödenmesi, su temini ve

hastaneler gibi. Poliak, *Feudalism*: 37-8; serbest bırakılmasıyla ilgili, bkz. Qadri, *Kitab Qaniin al-adl wa-l-insaf*: 57, md. 194.

¹⁰⁹ *Vakfiyelerin* çoğunda, kurucu, halihazırdaki çocukları (*sulb*) ve nesillerinin tükenmesinden sonra sahiplik haklarının hayratlara aktarılmasını tayin eder. Krş. Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*: 210; Gerber, *State, Society and Law*: 152 (Aleppo between 1770-1830).

* Yetki aşımı [Çev. notu].

¹¹⁰ Coulson, *Succession in the Muslim Family*: 213-4, 235-6.

¹¹¹ Heffening, "Wakf": 1096i-ii.

¹¹² Krş. Layish, "The Family Waqf and the Shar'î Law of Succession in Modern Times": 357-8.

¹¹³ Sicil I, Vakıf 5, s. 100, satır 10-6; aşağıya bakınız.

aynı derecede olan kadınlarınkinden iki kat daha fazla pay almıştır.¹¹⁴

Hak sahipliği; aynı derecede başka akrabaların olup olmadığına bakılmaksızın, bağımsız olarak her bir kolun içindeki (*per stirpes*) bir nesil varisten diğerine aktarılır. Böylece torunlar; temsil ilkesi doğrultusunda veli mevkiine gelirler ve atalarının *vakıf* gelirleri üzerindeki haklarını aralarında paylaşırlar. *Şer'î* miras esaslarına göre, *praepositus*'un derecesine daha yakın olanlar, daha uzak olanları mirastan tamamen dışlar.¹¹⁵ Bununla birlikte, nesiller arası aktarımın agnetik kalıplarının aksine, bazı durumlarda müteakip nesillerdeki kadınlar yalnız haklarına düşen paylarından yararlanmadı; aynı zamanda onları kendi zürriyetlerine de aktardılar, böylelikle bu tevarüs sistemindeki erkek agnetiklerin üstünlüğünü bozmuşlardır.¹¹⁶ Bununla birlikte, hak sahipliğinin kognetik* nesillere intikali bulgusu belirsizdir ve ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Örneğin, bir vakfiye, hak sahipliğinin nesle aktarılması gerektiğini şart koşmaktadır "*alâ neslihîm ve-'akibihîm*". "Nesl", her iki cinsiyetin de; agnetik ve kognetik "evlatlarına" veya "torunlarına" anlamına gelir. Aynı vakfiye, eğer agnetik veya kognetik zürriyet kalmazsa (*ve-lem yebka...* [kurucu ile münasebetli biri] *bi-âbâ' ve-lâ bi-ümm min el-ümmahât*), hak sahipliği diğer varislere intikal eder.¹¹⁷ Kurucunun, intikalin agnetik ve kognetik kollarda eşzamanlı mı, yoksa sıra ile mi olması gerektiği hususunda ne kastettiği açık değildir.

Doğal olarak, hak sahipliği tanımada kurucunun halihazırdaki çocukları (*sulb*) yeğ tutulur. Bir vakada, kurucu, hak sahipliğinin kendisinden sonra oğluna ve kızına intikal ettirilmesini ve *şer'î* miras ilkelerine uygun olarak paylaşılmasını şart koşmuştur. Kızının ölümünden sonra ise, sahip olduğu pay, çocuğu bulunup bulunmadığına bakılmaksızın, erkek kardeşine ve onun zürriyetine intikal ettirilecekti.

Yalnızca oğul ardında zürriyet bırakmadan ölürse, payı kurucunun kızı bulunan kız kardeşine intikal ettirilecekti.¹¹⁸ Başka bir vakada, vakfın kuruluşu sırasında oğlu bulunmayan kurucu, hak sahipliğinin kendisinden sonra kızına ve gelecekte ondan doğacak oğullara intikal ettirilmesi gerektiğini şart koşmuştur. Ayrıca, *şer'î* miras kurallarına uygun olarak, iki eşine, eğer çocukları varsa sekizde birlik, yoksa dörtte birlik hak sahipliğinin eşit olarak paylaşılmasını tayin etmiştir. Kurucu ayrıca, eşlerinden birinin ölmesi durumunda, payının kurucudan doğabilecek herhangi bir çocuğa nakledileceğini ve ölümünden sonra eşlerinden birinin yeniden evlenmesi durumunda ise, hak sahipliğini kaybedeceğini şart koymuştur.¹¹⁹

Kurucunun soyunun (yani çocuklarının ve onların agnetik ve kognetik zürriyetlerinin), tükenmesi akabinde hak sahipliği; kurucunun diğer sınıflardan ya da *parentelas** (*tabakât*)'dan akrabalarına intikal ettirilecekti. İlk *vakfiyede*, bunlar kurucunun öz kız kardeşi (Haleb Khâtun), ve birinci dereceden üç amca çocukları (*evlâd-ı 'amm*) ile birlikte azadlı kölelerdi (yani Memlüklerdi) ve gruplardan her biri üçte bir oranında hak sahipliği elde ediyorlardı. Bu varislerin tükenmeleri durumunda hak; her bir grup içindeki agnetik ve kognetik zürriyete; diğer iki gruba karşı onların soyunun tükenmesi durumunda ise; her üç grubun da soylarının tümü tükenene kadar intikal edecekti. Vakfın geliri üzerindeki hakkın cinsiyetler arasında tam eşitlik temelinde azadlı köleler arasında bölünecek olması ve her iki cinsiyetin de yani; baba tarafından akrabalarında anne tarafından akrabalarında paylarını zürriyetlerine devretmelerine olanak verilmesi dikkat çekicidir.¹²⁰ Buradan Memlüklerin hak sahipliğini agnetik zürriyetler dairesinde idame ettirmeye odaklanmadıkları görülüyor.

¹¹⁴ bkz, ör., Sicil I, Vakıf 1, s. 12, satır 6; krş. Rapoport, *Marriage, Money and Divorce*: 27; Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*: 211; Layish, "The Family Waqf and the Shari Law of Succession in Modern Times": 375-7.

* Mirasın eşit olarak mirasçılara paylaşılması ilkesi [Çev. Notu].

¹¹⁵ Krş. Layish, a.g.e., 366 ff.; D. Powers, "The Maliki Family Endowment: Legal Norms and Social Practices." *International Journal of Middle Eastern Studies* 25 (1993): 383.

¹¹⁶ Layish, "The Family Waqf and the Shari Law of Succession in Modern Times": 369 ff; Rapoport, *Marriage, Money and Divorce*: 28.

* Bu kelime makalede kız çocuk tarafından gelen zürriyet manasına kullanılmıştır. Makalenin aslında geçen kelime: "Cognatic" [Çev. notu].

¹¹⁷ Sicil I, Vakıf 1, s. 12, satır 7-9, 13; Bazı hukukçuların "akib"i, her iki cinsiyetin de sadece agnetik zürriyetlerini kastederek, kısıtlayıcı

olarak yorumlanması gerektiğini iddia ettiklerini belirtmek gerekir.. A. Layish, "The Maliki Family Waqf according to Wills and Waqfiyyat" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 46.1 (1983): 16; Layish, "The Family Waqf and the Shari Law of Succession in Modern Times": 370-1; Powers, "The Maliki Family Endowment": 383, 399-400; krş. E. D. Lane, *Arabic-English Lexicon*. Gözden geçirilmiş Bıçımı, 2 cilt. (Cambridge, 1984): 2101ii.

¹¹⁸ Sicil I, Vakıf 3, s. 29, satır 9-15.

¹¹⁹ Sicil I, Vakıf 2, s. 23, satır 6-7; krş. Vakıf 3, s. 26, satır 11-3; Layish, "The Family Waqf and the Shari Law of Succession in Modern Times": 382-4.

* Ebeveyn [Çev. Notu].

¹²⁰ Sicil I, Vakıf 1, s. 12, satır 13?s. 13, satır 2; krş. G. Baer, "The Waqf as a Prop for the Social System (Sixteen-Twentieth Centuries)." *Islamic Law and Society* 4.3 (1997): 275-57.

Memlûk emiri Oğulbay'ın baba tarafından büyük torunu bulunan 'Osman, çocuğu olmadan öldüğü takdirde, hakların aşağıdaki şekilde; annesi ve öz kız kardeşine, kardeşinin ölümünden sonra hakların onun zürriyetine cinsiyetler arası eşitlik temelinde geçmesi üzere üçte bir; azadlı kölelerine ve onların soyundan gelenlere üçte bir ve kurucu tarafından yaptırılan medreseye de kalan üçte birin paylaşılması gerektiğini şart koşmuştur.¹²¹ Belgelerin hiçbirinin azadlı köleler lehine vasiyet içermediği anlaşılıyor ancak; bu üçte birlik hak sahipliğinin azadlı kölelere tahsis edilmesi uygulamasının; yabancı, yani üçte birlik mülk içinde meşru mirasçı bulunmayan bir kişi adına vasiyet edilmesine cevaz veren *şer'î* düsturdan mülhem olma ihtimalini göz ardı edemeyiz.¹²² D. S. Richards, kadınların; azadlı erkek ve kadın kölelerine "geniş aile" dairesinde varisler olarak veya vasiyette lehlerine miras bırakılabilen kişiler olarak muamele ettiklerini belirtmektedir.¹²³

Tüm zürriyetlerin tükenmesi akabinde hak sahipliği, Mekke ve Medine'deki hayratlara geçmekteydi.¹²⁴ Yollardaki güvenlik eksikliğinden dolayı gelirlerin varış yerlerine intikali mümkün olmazsa, gelirler, *nâzirin* takdirine uygun olarak, *ümmet-i Muhammed*'in *fukara* ve *mesakinleri* (fakir ve muhtaç Müslümanlar) arasında dağıtılmalıdır.¹²⁵ Başka bir ifadeyle gelirler, *şer'î vakıf* hukukuna göre varlığı asla son bulmayacak gruplar için devredilecekti. Ebu Yusuf'a göre, hak sahipliğinin meşruiyeti için, kurucunun lehdarlar sırasının sonunda, "fakir fukara" veya "camiler" gibi eşyanın tabiatı açısından varlığı asla nihayet bulmayacak ebedi bir hayır amacı belirtmesi gerekiyordu.¹²⁶ Bazı vakalarda, kurucu, bütün zürriyetinin tükenmesi akabinde, hakların diğer lehdarlarla birlikte akrabaları içindeki fakirlere (*züvû rahim*) intikal ettirilmesi gerektiğini şart koşmuştur.¹²⁷ Bu, incelenmekte olan arşivdeki bir belge ile ilgilidir. Daha önce Sitt Haleb'in Halep bölgesindeki Tahârîn köyünün yarısını vakfettiğini belirtmiştim. *Vakfiyesinde* ilk hak sahibinin kendisi olacağını ve

kendisinden sonra tüm hakkın, müteakip varislerin sırasına (*rettebet*) göre belirlediği (*ayyenet*) ve düzenlediği hayratlara (*cihât birr*) devredileceğini şart koşmuştur.¹²⁸

Halefiyet düzeni (*hasr-ı ırs*); Oğulbay ailesi içerisinde emlakın ve yetki hakkının intikali hususunda bazı bilgiler sağlar. Oğulbay'ın oğlu Ebu el-Abbas Şahâbe'ddîn Ahmed; geride eşi Zeyneb'le birlikte dört çocuğunu bıraktı: El-Şahâbî Ahmed, Ferac, Fâtıma ve 'Âişe. Zeyneb, Ferac, Fâtıma ve 'A'îşe; el-Şahâbî Ahmed'den evvel vefat etti; bunun üzerine, mülklerdeki *şer'î* hisselerinin yanı sıra, Ebu al el-Abbas Ahmed'in (Oğulbay'ın oğlu) kurduğu *vakıftaki* yetki hakları da, El-Şahâbî Ahmed'e intikal ettirildi. Son zikredilen şahıs da vefat ettiğinde; mülkü karısı Fâtıma, oğlu Ebu 'Amr 'Osman ve kızı 'Âişe'ye intikal etti. Ahmed'in kurduğu *vakıflardaki* salahiyet hakları *vakfiye* şartlarına uygun olarak çocuklarına aktarılmıştır.¹²⁹

Vakıf İdaresi

Vakfın yöneticisi (*nâzir*); mülkün günlük idaresinden ve mülkle ilgili işlemlerin *şer'at* mahkemesinin denetiminde yapılmasından sorumluydu. Memlûk emirleri, *vakıf* kurumunu, mülkü (veya bunun intifa hakkını) aktarmak için olduğu kadar; bir sosyal statü göstergesi ve nesillerine nüfuz için bir araç olarak kullanmışlardır. Lehdar ile yönetici arasında açık bir münasebet vardır. Şöyle ki, lehdarlar sırasında birinci olan kurucu, kendisini veya vekilini ilk yönetici olarak atamaktadır.¹³⁰ Sonraki sırada, oğulları arasından idarecilik bakımından en yetenekli olanı gelmektedir (*el-erşad ve fe-l-erşad*).¹³¹ Poliak, zürriyetten olan kişilerin irsî olarak idareci atanmasını; vakfı, ailenin mirası olarak kontrol etmelerine olanak sağlama ve gelirlerini kurucu şartlarına aykırı olsa bile kendi faydalarına kullanma arzularından mülhem olduğunu savunur.¹³² Ayalon, Memlûklerin; yönetimdeki askeri seçkinlere katılmaları yasak olan zürriyetlerinin ekonomik konumlarını güvence altına almak için,

¹²¹ Krş. Richards, "Glimpses of Provincial Mamluk Society": 50, 52

¹²² Vasiyet edilen vakıf, yani kurucunun ölümü üzerine etkili olan bir vakıf; Maliki okulunda yaygın bir uygulamadır. Layish, "The Maliki Family Waqf and the Shari Law of Succession in Modern Times": 3-5; Powers, "The Maliki Family Endowment": 387.

¹²³ Richards, "Glimpses of Provincial Mamluk Society": 50-1.

¹²⁴ Hak sahipliğinin *Nâzir el-Haremeyn bi'l-Kuds ve-l-Halil'e* geçmesi hakkında; krş Little, "The Governance of Jerusalem under Qaitbay": 144-5.

¹²⁵ Sicil II, Vakıf 4, s. 111, satır 8-s. 112, satır 8.

¹²⁶ Krş. Qadri, *Kitab Qanun al-adl wa-l-insaf*. md. 6; Heffening, "Wakf": 1097i

¹²⁷ Sicil I, Vakıf 2, s. 23, satır 13-4; krş. Layish, "The Family Waqf and the Short Law of Succession in Modern Times": 364-5

¹²⁸ Sicil I, Vakıf 5, s. 98, satır 14-s. 100, satır 16.

¹²⁹ Saghbini, *Mamlukische Urkunden aus Aleppo*, Arapça belgeler: 67.

¹³⁰ Heffening, "Wakf": 1097ii

¹³¹ Krş. Qadri, *Kitab Qanun al-adl wa-l-insaf*. 46, md. 154ff.

¹³² Poliak, *Feudalism*: 38; Poliak, *The History of Agrarian Relations*: 50; krş. Petry, *Protectors or Praetorians?*: 196-7; U. Haarmann, "The Sons of Mamluks as Fief-holders in Late Medieval Egypt." İçinde; *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, ed. Tarif Khalidi (Beirut, 1984): 144-5.

onları dini kurumların lehine kurulan *vakıflara*, idareci ve nazırlar olarak atadıklarını belirtmektedir.¹³³

Muhtemelen erkekler agnetik mirasın korunmasına daha çok bağlı oldukları için kurucular, erkekleri her zaman idarecilik için daha muktedir saymışlar. Bu, zürriyet arasından en muktedir agnetik erkeğin (*evlâdü'l-zahr*) yönetici olarak tayin edilmesi şartını açıklar. Bir vakada, kurucu, nazırlığın oğlu 'Osman'a ve ondan sonra 'Osman'ın neslinden gelenlere devredileceğini şart koşmuştur. Yalnızca nesillerinin tükenmesi durumunda, idare en muktedir kızı 'Âişe'nin soyundan gelenlere devredilmelidir. Bazen kurucu, *nâzır*'ın "hem kurucu ailesinin bir üyesi, hem de mirasçısı" (*min ehl el-vâkıf ve-mustahikhihi*) olması gerektiğini veya açıkça bir "yabancı" (*ecnebî*), yani kan yönünden akraba olmayan birisinin nazır olmaması gerektiğini şart koşar. Bir vakada, kurucu, kadınların yönetim için "eğer kendilerini özel olarak ispatladılarsa" (*fe-in temahadde*), o zaman aralarında en muktedir olanın *nâzır* olarak atanabileceğini şart koşar –ki bu durum, kadınların mülk tasarruf edebildiklerini, ticari işlem yapabildiklerini ve mirasın bütünlüğünün korunması hususunda itimat edilebildiğini ortaya koymaktadır.¹³⁴

Bir örnekte kurucu Ahmed b. el-Seyfi b. Oğulbay, *vakıf* mülkünün yönetimi için *emir-i kebîr* rütbesine getirilmiş babasının azadlı kölesi ('*atik*, yani Memlük) olan Toruntay b. 'Abdullah ve kendisinin azadlı kölesi ve *emîr-i kebîr* bulunan Cemâle'ddîn b. 'Abdullah'ı müşterek nazır olarak atamıştı. İkisinden birinin ölmesi durumunda ise, sağ kalan kendi başına *nâzır* olarak devam etmeliydi.¹³⁵ Kölelerin büyük *iktâ'ât* arazilerinde ve *vakıflarda* istihdamı literatürde tartışılmıştır.¹³⁶ Gördüğümüz gibi, "emir-i kebîr" ünvanının önemi çok azdı veya hiç yoktu. Bununla birlikte, kurucunun çocuklarından veya torunlarından biri, ister baba sülalesi ister ana sülalesinden olsun (*nesluhu ve-'akibuhu*); *vakıf* mülkünü çalıştırmak hususunda daha yetenekli olduğunu kanıtlarsa, iki Memlükten biri, köylerdeki *vakıfların* idarecileri olma hususundaki saygın itibarlarına dayanarak; eğitimli

(şâdin) gözetmen (müşârif) olarak görev yapacaktır.¹³⁷ Öyle görünüyor ki Memlükler; kurucunun ve babasının hayatlarında aile mirasını işletmede temayüz etmişlerdir. Memlükler hak sahibi olarak tayin edildiklerinde, *vakıf* mülklerinde kendi paylarının idarecileri olarak atanırlar.¹³⁸

Ayalon, efendi ile azadlı köle arasındaki ilişkiyi aile üzerinden tarif eder.¹³⁹ Dolayısıyla görmüş olduğumuz gibi fakir azadlı kölelerin, hak sahipliği tahsisinde kurucunun fakir akrabaları kategorisinde sayılmış olması şaşırtıcı değildir. Azadlı köleler, efendilerinin yaşamları boyunca malvarlığının idaresinde merkezi bir rol oynamışlardı ve *şer'î* miras ilkelerine göre kendisinden miras alamadıkları için; efendi, onları iyi hizmetleri dolayısıyla hak sahipliğinde pay verip lehdarlar kılarak ve yüksek ücretlerle idareci tayin ederek ödüllendirirdi.¹⁴⁰ On sekizinci yüzyıl Mısır'ında Memlük toplumunu çalışmış D. Crecelius; Memlük emirlerinin azadlı köleleri lehdar sıfatıyla nazır gibi kurucu çocuklarının yanına atanacağını şart koşulabildiğini belirtiyor. Dahası, bazı emirler, hane halkının devamlılığını ve korunmasını temin etmek için azadlı köleleri efendi hareminden kadınlarla evlendirirlerdi. Bu, efendinin vefat eden emirlerin mülklerini sıklıkla ele geçiren mütecavizlere karşı oğullarının aile mirasını koruyamayacaklarını tahminini hesaba katınca yapılırdı. Ayrıca onlardan mülklerdeki kadın ve çocukların haklarını güvenceye almaları beklenirdi.¹⁴¹

Halep'teki Emevî Camii yararı için bulunan bir vakıfta, kurucu *hatîb* ve *imamı* ve sırasıyla onların haleflerini *vakfın nâzırları* olarak belirledi.¹⁴² Eğer muayyen kişinin nazır olarak atanmasının mümkün olmadığı onaylanırsa vazife Halep *kâdisına*(*hâkim*) devredilecekti. Hak sahipleri hattı sona erdiğinde, salahiyet –örneğin cami, *medrese* ya da *türbe* gibi-hayratlara verilirdi ve bu durumda vakfın idaresi de bu kurumlarla ilgilenen nâzırlara aktarılmalıydı. Hak sahipliği *fukara* ve *mesâkin*'e verildiğinde, idare "Halep'teki Hanefî '*ulamâdan* en bilgili ve en dindar olanına" devredilecekti.¹⁴³ Bir vakada, kurucu vakıf

¹³³ Ayalon, "Mamluks": 319ii.

¹³⁴ Krş. Winter, "Mamluks and their Households in Late Mamluk Damascus": 310; Levanoni, *A Turning Point*. 184; Rapoport, Marriage, Money and Divorce: 27-8; Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*: 313.

¹³⁵ Sicil II, Vakıf 4, s. 113, satır 2.

¹³⁶ Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*. 12, 17.

¹³⁷ Sicil I, Vakıf 1, s. 13, satır 13-5; krş. Baer, "The Waqf as a Prop": 277-9.

¹³⁸ Sicil II, Vakıf 4, s. 113, satır 2.

¹³⁹ Ayalon, "Mamluks": 318ii.

¹⁴⁰ Sicil II, Vakıf 4, s. III, satır 8-15; krş. Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*: 53.

¹⁴¹ D. Crecelius, "Problems of Abd al-Rahman Katkhudas Leadership of the Qazdughli Faction." İçinde; *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. M. Winter ve Amalia Levanoni (Leiden, 2004): 379; krş. Poliak, *Feudalism*: 37.

¹⁴² Sicil I, Vakıf 2, s. 24, satır 4

¹⁴³ Sicil I, Vakıf 3, s. 27, satır 15; Sicil II, Vakıf 4, s. 113, satır 6.

idaresinin "fakir ve muhtaç [Müslümanlar]" arasından en muktedir olana geçmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu "Fukara ve mesâkin" ifadesi kelimenin lafzi anlamıyla ele alınmamalı; çünkü daha büyük olasılıkla Allah'ın itaatli takvalı insanlara atıfta bulunmaktadır.¹⁴⁴

Görevinin karşılığı olarak *nâzıra* ücret hakkı tanınmıştır. Belgelerimizde bahsedilen ücret; mahsulden (*mütehassıl*) toplanan *öşrün* veya *vakfın* akarından (*ray'*) gelen hasılatın üçte bir ila yarısı aralığında değişmektedir. Daha önce bahsedilen; müşterek *nâzırlar* olarak tayin edilen iki *emür kebîr'e* 'öşr vergisinin üçte ikisi aralarında eşit olarak paylaştırılması esasıyla tahsis edildi.¹⁴⁵ *Nazırlara* ayrıca gelirler üzerinde lehdarlar olarak hak sahipliği de verildiği düşünülürse, bu oranlar gayet çoktu.

Müsadere

Tanımına göre *vakıfların* ebedi olması gerekiyordu.¹⁴⁶ Ancak gerçekte, pek çok vakıf varlığı, civardaki *iktâ'ât* sahiplerince kanunsuz olarak zapt edilmesi akabinde son buluyordu. Bazen emirler mahkemeden *vakıfları* satmak için izin isterdi. Bu kanunen yasak olduğu için, işlem resmi olarak *istibdâl* olarak tanımlanırdı ve *kâdî*, asıl *vakfı* yeni bir tanesiyle değiştirmek üzere vakfın değerini para olarak teslim alırdı.¹⁴⁷ Dahası, sık görülmesine de bazen *vakıf* mülkleri tazminatsız istimlak edilirdi.¹⁴⁸

Daha önce de belirtildiği gibi, Memlük emiri Oğulbay'ın büyük büyük kız torunu olan Sitt Haleb, Halep civarında bulunan Tahârîn köyünün yarısını vakfetmişti. Evvelce köyün bu kısmı *beytü'l- mâl'* den Sitt Haleb'in babası Osman tarafından satın alınmış; daha sonra ise Sitt Haleb tarafından vakfedilmişti. İşlem, vakfedilmiş mülkün, onun yerine vakfedilecek başka bir mülkle değiştirilmesiyle yapılan *istibdâl* aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Bu; devlet sekreteri (*emîn el-sırr*) ve Kahire'deki sultanlığın temsilcisi müftünün hukuki izni (*izn hükmi*) ile yapıldı. İşlemin

ardından, söz konusu kırsal mülk "serbest özel mülkiyet" (*milk talk*) haline geldi ve Hazine'deki Miras Dairesine (*nâzir devâvin el-ırs*) devredildi.

Vakıf karşılığında teklif edilen mülkten ise söz edilmemiştir. *Vakfiye*, mülkün, ya köyü özel mülk mevkiine yeniden geri getiren baba mirası yoluyla, ya da *beytü'l-mâl'* den bir kez daha vakfe dönüştürmeden önce kendisi tarafından doğrudan satın alınma yoluyla Sitt Haleb'in "eline (*al... ilâ*)" geçtiğinden" bahseder.¹⁴⁹ Öyle görünüyor ki, *vakıf* mülklerinin Memlük devletinde yaygınlaşması, özel mülklerin müsadereden muaf bulunmaması sebebiyledir. Petry; sivil ve askeri fark etmeksizin tüm mülk sahiplerinin, varlıklarının bütünlüğüne yönelik tehditlere maruz kaldıklarını tahmin etmektedir.¹⁵⁰ Bununla birlikte, belgelerimizde *vakıf* kurucularının *beytü'l-mâl'* den gayrimenkulleri onları vakfetmeden kısa bir süre önce satın aldıklarına dair kanıtlar vardır ki bu; vakfetmenin mülkleri müsadereye karşı korumaya yönelik olduğunu düşündürmektedir.¹⁵¹ Örneğin, el-Mansuriye köyü topraklarının *beytü'l-mâl'* den satın alınması ve vakıf olarak bağışlanması aile sicili içinde birbiri ardına, müteakiben belirir.¹⁵² Başka bir vakada, kurucu özel mülkiyeti altında bulunan arazisi üzerine bir hamam (*hamâm*) inşa edip kısa bir süre sonra da onu vakfetmiştir.¹⁵³

Sultanın *vakıf* kurumunun özünde olan dini müeyyide ile sınırlanması sahiden sağlanabilirse, *vakıf* meydana getirmenin müsadereye karşı en güvenilir teminat olduğu ortadadır. Bu müeyyidenin, yararlananlarının tabiatı gereği – camiler ve medreseler gibi- hayrat amaçlı *vakıflar* için daha kuvvetli olduğu görünüyor. Öte yandan, kurucu ailesinin lehine olan *vakıfları* müsaderelere karşı koruma hususunda daha az saik ve amme menfaati bulunuyordu; bu durum, aile vakfı idarecilerinin kötü şöhretlerinden dolayı daha da kötüye gitmiştir.¹⁵⁴ Dahası, Petry'e göre, bağışlar

¹⁴⁴ Sicil I, Vakıf 1, s. 13, satır 18; krş. Hans Wehr, *Arabic-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic* (Wiesbaden, 1979): *miskin*, 909ii; Lane, *Lexicon*: *faqir*, 2426iii; Miriam Hoexter, "Charity, the Poor, and Distribution of Alms in Ottoman Algiers." İçinde; *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, ed. M. Bonner, M. Ener, A. Singer (Albany, 2003): özellikle; 148-51; Miriam Hoexter, *Endowments, Rulers and Community. Waqf al-Haramayn in Ottoman Algiers* (Leiden, 1998): 31-2; Hoexter, "Huquq Allah and Huquq al-Ibad" 145 ff.

¹⁴⁵ Sicil I, Vakıf 1, s. 13, satır 16-s. 14, satır 2; ve Vakıf 3, s. 27, satır 16, sırasıyla; krş. Baer, "The Waqf as a Prop": 270 (normal ücret oranı %10-5 oranlarındaydı).

¹⁴⁶ Peters, "Wakf": 60ii.

¹⁴⁷ Şu kitaptaki *İstibdâl* bölümüne bkz: Qadri, *Kitab Qanun al-adl wa-l-insaf*. 39, md. 129ff.; krş. Levanoni, *A Turning Point*. 168; Hoexter,

"Adaptation to Changing Circumstances": 322; Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*: 311.

¹⁴⁸ Poliak, *The History of Agrarian Relations*: 52; krş. Hoexter, "Huquq Allah and Huquq al Ibad": 153.

¹⁴⁹ Sicil II, Vakıf 5, s. 99, satır 5-s. 100, satır 16.

¹⁵⁰ Petry, *Protectors or Praetorians?*: 197.

¹⁵¹ krş. Rapoport, *Marriage, Money and Divorce*: 27.

¹⁵² Sicil I, Satış, s. 2, satır 12?s. 6, satır 16 ve s. 6, satır 16?s. 16, satır 3; krş. Hoexter, *Endowments, Rulers and Community*: 15-6.

¹⁵³ Sicil I, s. 16, satır 3?s. 20, satır 1 and s. 20, satır 1?s. 24, satır 13. Krş. Reilly, "Properties around Damascus in the Nineteenth Century": 107-8.

¹⁵⁴ Poliak, *Feudalism*: 37; Poliak, *The History of Agrarian Relations*: 50.

prensipte vergisizdi; gelirler vergiye tabi olabilirdi, ancak mülkün kendisi vakıfların sürekliliğini sağlamak için vergiden muaf tutulurdu. Dolayısıyla vakıf, miras bütünlüğünün korunmasında aracı olmuştur. Ek olarak *vakıf*; kurucunun neslinden gelenler için güvenilir bir gelir kaynağı temin edebilecekti.¹⁵⁵ Petry'nin bağışların prensipte vergisiz olduğuna dair değerlendirmesi bizim belgelerimiz tarafından desteklenmemektedir. Bir vakada kurucu, *vakfiyede*, lehdarlar arasında hak payı taksiminin ancak "kira ücretleri ve *harâç* vergisinin ödenmesinden" sonra gerçekleşeceğini belirtmiştir (*ve-sarf ma'aleyhi min el-hikr ve-l-harâf*).¹⁵⁶ Başka bir deyişle, *harâç* vergisi, hakkın taksiminden önce ödenmesi gereken bir borç olarak telakki edilir.

Ancak sultanlar her daim, özellikle de kriz zamanlarında, *vakıf* mülklerine ya da gelirlerine el koymaktan caydırılamıyordu. Nitekim Kansu el-Gavri *vakıfları*, Memlûk sınıfı dışındaki yeni askeri birimlere mali destek sağlamak için kullandı.¹⁵⁷ Varissiz olarak ölen el-Eşref Kâıytbay'ın vakasında olduğu gibi saltanat mülklerini müsadere etmekte de tereddüt etmedi. Ayrıca, Kansu el-Gavri *vakıf* mülklerine yeni vergiler koydu. Sultanlar bu tür işlemlerin meşruiyetini sağlamak için *kadılar*ın desteğini de aldılar.¹⁵⁸ Bununla birlikte, genel olarak *vakıf* mülklerine el koyma; *'ulamâ* ve Memlûk seçkinleri tarafından yayılan umumi eleştiri dolayısıyla nadirdi.¹⁵⁹

Kurucunun Şartları

Kurucular, lehdarlar arasında gelirlerin (*rey'*) paylaşılmasının yalnızca borçların ödenmesinden sonra gerçekleşeceğini (*duyûn sâbite fi zimmetihi*); gelirlerin her şeyden önce *vakıf* mülkünün güncel bakımına ve onun geliştirme, inşaat, tadilat ve restorasyonuna (*tarmûm*) ve bunun yanı sıra onun faydasını arttırmaya harcanması gerektiğini (*'imâret el-vakf ve-islâhuhu ve-salâhuhu*) ve lehdarlara yalnızca ihtiyaç fazlasının taksim edilmesi gerektiğini belirtme eğilimindediler.¹⁶⁰ *Vakıf* mülklerinin bakımı

aşağıdakileri içermektedir: at, katır, eşek (*duvâbb*) ve genç develer (*abkûr*) gibi binit hayvanları edinme; tohum (*bizâr*) ve araçların (*âlât*)¹⁶¹ satın alınması ve ayrıca maaşlı işçilerin işe alınması (*'avâmil*).¹⁶² Hukukçular, *iktâ'* ve *vakıfları*, köleler ve maaşlı işçilerin istihdamı yoluyla ekip biçilen büyük mülklerin tipik örnekleri şeklinde düşünüyor gibi görünüyorlar.¹⁶³ Burada *vakıf* kurucusunun toprağı kendi başına; yani ortaklık sözleşmesi yapmak (*muzâra'a*) yerine ücretli işçiler aracılığıyla işlemeyi tercih ettiği vakalar kastedilmektedir.¹⁶⁴ Poliak, *iktâ'ât* sahiplerinin, *iktâ'ât*ları ellerinde tutma ve miras yoluyla nesillerine aktarma kudretlerindeki belirsizlik nedeniyle, sulama kanalları açma gibi teşebbüslere para ve enerji yatırmada isteksiz olduklarını belirtmektedir. Sahip oldukları tarım alanlarına yapılan yatırımlar sonucundaki verimlilik artışının, emirin askeri rütbesine göre izin verilen gelir kotasını aşması ve aşan kısmın devlet müsaderesini teşvik etme ihtimali ise onları daha da fazla caydırmaktaydı.¹⁶⁵ Bununla birlikte, nispi güvenlik dolayısıyla *vakıf* mülklerine yapılan yatırımda böyle düşüncelerin var olmadığı anlaşılmaktadır.

Belgelerimiz *vakıf* mallarını müteceviz ve gaspçuların zararlarına karşı koruyan başka hükümler de içermektedir. Bu nedenle, tahakküm kararlar korkusu ile mülklerin lehdarlara ve şedit kiracılara kiralınmasına müsaade edilmemiştir. Aynı şekilde, kapalı binaların (*musakkafât*) ve değirmenlerin (*tevâhîn*) üç yıldan daha uzun bir süre için kiralınmasına veya eskisinin süresi dolmadan ve mülk *nâzir'a* iade edilmeden önce yeni bir kira sözleşmesi yapılmasına izin verilmemektedir.¹⁶⁶ Son olarak; kurucu, aşağıdaki koşulları ortaya koyma seçeneğinden yararlanır: *istibdâl* (*vakıf* mülkü mübadelesi), *tağyîr* (mevcut koşulları değiştirme), *ziyâde* (lehdarların tahsisatlarını arttırma), *noksân* (tahsisatların azaltılması), *'atâ* (hak sahipliğı bağışlama; yani, yeni lehdarlar dahil etme) ve *hirmân* (azletme, yani takdir yetkisi ile lehdarları ihraç etme).¹⁶⁷

¹⁵⁵ Petry, *Protectors or Praetorians?*: 196-7.

¹⁵⁶ Sicil I, Vakıf 2, s. 2, satır 2.

¹⁵⁷ Petty, *Twilight of Majesty*: 235; Petry, *Protectors or Praetorians?*: 166.

¹⁵⁸ Petry, *Twilight of Majesty*: 81, 146-7, 165, 206-8, 235; E. Ashtor, "Kait Bay." *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, IV: 463ii.

¹⁵⁹ Heffening, "Wakf": 1099i; Petry, *Protectors or Praetorians?*: 197, 209.

¹⁶⁰ krş. Heffening, "Wakf": 1097ii.

¹⁶¹ Hukukçular; toprak, tohum, çalışma ve büyük baş hayvanı tarımsal üretim sürecinde en önemli dört unsur olarak görürler. Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*: 55.

¹⁶² Sicil I, Vakıf 1, s. 13, satır 5-7; Vakıf 3, s. 28, satır 1; Sicil II, Vakıf 4, s. 113, satır 7-13; krş. Reilly, "Urban Hegemony": 461.

¹⁶³ Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*. 12.

¹⁶⁴ krş. a.g.e.: 15, 17, 25, 50; Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*: 312.

¹⁶⁵ Poliak, *The History of Agrarian Relations*: 55.

¹⁶⁶ Sicil I, Vakıf 1, s. 13, satır 9-12; Vakıf 3, s. 28, satır 1; Sicil II, s. 113, satır 13-4. krş. Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent*. 34; Rafeq, "The Application of Islamic Law in the Ottoman Courts in Damascus": 412, 418.

¹⁶⁷ Sicil I, Vakıf 4, s. 114, satır 9-10. On the "Ten Conditions," bkz. Qadri, *Kitab Qanun al-adl wa-l-insaf*. 34, md. 119-23.

Sonuç

Halep'teki aile arşivinin, geç Memlûk devrine kadar dayanan bu belgeleri; *evlâdü'n-nâs*ın askeri elitten sivil elite dönüşümünde geçiş aşamasını oluşturan bir dönemde; vakfın ekonomik ve sosyal rolünün bazı önemli yönlerini ortaya koymaktadır.

Bağımsız Müslüman toplumlarda "*vakf-ı hayri*" denilen kurum; hayır amaçları, sosyal refah, dini hizmetler ve eğitimin gelişmesinde yüzyıllar boyunca önemli rol oynamıştır.

Genel olarak, İslam devletinin sosyal hizmet¹⁶⁸ sunmada sınırlılığı göz önüne alındığında, bu işlevler, *vakıf* kurumları aracılığıyla hükümdarlar, valiler ve üst düzey memurlar tarafından devlet görevlisi sıfatlarıyla değil, ferdi olarak gerçekleştirildi.¹⁶⁹ Memlûk emirlerinin nesilleri bu sosyal tabakanın bir parçasıydılar ve topluma ve kamusal imajlarına karşı sorumluluklarının bilincinde görünüyordular.

Aile vakfı, İslam miras hukukunu atlatma ve agnetik mirasın korunmasında bir vasıtaydı. Her ne kadar *vakıf*, genellikle kadınları mülklerdeki haklarından mahrum etmek için bir alet olarak kullanılmış da olsa, "geleneksel" veraset kalıplarından önemli sapmalar buluyoruz; kurucu ile çeşitli derecelerde akraba ilişkisine sahip kadınlar, agnetiklerin yanında yalnızca lehdar olarak vasıflandırılmamış; aynı zamanda da paylarını kendi nesillerine tevarüs ettirmişlerdir. Dahası, kurucular bazen ehliyetlerini sağladıklarını ortaya koyarlarsa kadınların *vakıf* yöneticileri olarak atanmalarına izin vermişlerdir.¹⁷⁰ Ayrıca kadınların bağımsız olarak mülke sahip oldukları ve tasarruf ettikleri açıktır.¹⁷¹ Mesela, agnetik mirası muhafaza etmede ilgisi olmayan Sitt Haleb, başka zaman ve mekanlarda da görülebilen bir temayül üzere yarım birimlik bir köyü hayrat amaçlı vakfemişti.¹⁷²

Bu bulgular Memlûk emirlerinin neslinden gelen sivil elite mensup kadınların statüleriyle uyumlu gözüküyor. Ayalon; Memlûk emirlerinin memleketlileri olan kadın kölelerle veya Memlûk kızlarıyla evlenirken; *evlâdü'n-nâs*'ın ise yerli kadınlarla; genellikle de yerel üst düzey memurların,

zengin tüccarların veya seçkin "*ulama*"nın kızlarıyla evlendiklerini; bu sayede de yerli halkla bütünleşmelerinin hızlandığını gözlemlemiştir.¹⁷³

Azadlı kölelerin efendilerinin yaşamları boyunca ve ölümlerinden sonra da hanelerinin idaresinde belirleyici rol oynuyor; efendi ailesinin bir üyesi olarak muamele görüyor; onlara vakıf gelirlerinde önemli paylar tahsis ediliyor ve *vakıf* yöneticileri işlevini görüyorlardı.

Bu sosyal ve ekonomik bulguların ötesinde, işbu çalışma hukuk tarihiyle alakalı elzem bilgiler sunmaktadır. *Vakıf* hukuku sisteminin, gündelik ihtiyaçları uyumlulaştırma kabiliyeti vasıtasıyla, kuram ile pratik arasındaki gerilimin uzlaştırıldığına dair dolaylı kanıta sahibiz. Dört *şeri'at* mahkemesi uygulaması, hukuki çoğulculuk meydana getirerek vakfın sosyal ve ekonomik baskılara uyum sağlamada hukuki dayanağı olma işlevi gördü. Halep'teki Hanefî mahkemesine başvurarak kurucu, kendisinin vakfın önde gelen lehdarı ve ilaveten, ilk idarecisi olarak tayin edilmesine kadir olmuştur. Şüphesiz ki bu iki işlevin birleşimi kurucuya, vakfı üzerinde ömrü boyunca tam kontrol sağlamıştır. Benzer şekilde, Maliki mahkemesine başvurarak kurucu; vakfedilmiş mülkün sahibi konumunda (bazı kısıtlamalarla) kalmıştı ve dolayısıyla kendi arzusuna göre vakfı hükümsüz bırakabilirdi.¹⁷⁴ Ayrıca, Maliki mezhebine göre, *beytü'l-mâl*'in bakiye kalanı alan varis konumunda bulunmasına binaen mülklere hakim olmasını kolaylaştırması gerçeği, *vakıf* kurulması için ek bir saik sağlıyordu.¹⁷⁵ İdareci bir Hanbelî *kâdîs*ına başvurarak, kurucunun yönetici için böyle bir seçenek belirtip belirtmediğine bakmaksızın, *istibdâl* yoluyla *vakıf* mülkünün devrinde manevra kapsamını genişletmiştir.

Dört okulun mahkemelerine eşzamanlı başvurmanın, mezheplerin esasa müteallik hukuklarını değiştirmedeği ve eğer bu dört okul tek bir (*Sünnî*) hukukî organ olarak görülürse, tüm okulların unsurlarının birleşimi ile yeni ve kullanışlı bir hukuki varlığı vücuda getirdiği iddia edilebilir.¹⁷⁶ Tek

¹⁶⁸ Krş. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1964): 76-7, 206-7.

¹⁶⁹ Miriam Hoexter, "Waqf Studies in the Twentieth Century: The State of the Art." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41.4 (1998): 476-7.

¹⁷⁰ krş. Rapoport, *Marriage, Money and Divorce*: 27-9.

¹⁷¹) krş. a.g.e.: 13-4, 24-7.

¹⁷² krş. Petry, "The Estate of al-Khuwand Fatima al-Khassbakiyya": 277-94 (Kâytbay'ın eşi mülk sahibidir ve vakfetmektedir). Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*: 210-1, 304; Hoexter, "Waqf

Studies in the Twentieth Century": 481-2; Powers, "The Maliki Family Waqf": 386; Reilly, "Women in the Economic Life": 89-90.

¹⁷³ Ayalon, "Mamluks": 319ii. Memlûk elitiyle kaynaşmak isteyen *evlâdü'n-nâs*'ın hüsranlıkları hakkında, bkz. Haarmann, "The Sons of Mamluks": 144; krş. Lapidus, "Muslim Urban Society in Mamluk Syria": 205.

¹⁷⁴ Peters, "Vakıf": 62.

¹⁷⁵ Layish, "The Maliki Family Waqf": 1-5.

¹⁷⁶ krş. Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*: 103, 106.

seçeneğin dört okulun mahkemesine başvurmak olması; modern İslam devletleri kanunlarında benimsenen eklektik usule (*tehayyür*, *telfik*) benzer şekilde, pratik düşüncelerin sevkiyledir.¹⁷⁷

Bu bağlamda, Hanefî okulundaki hukuki hilelerin (*hiyel*) örfî ticaret hukukuyla *şer'i'atın* uyumlu hale getirilmesinde etkili olduğuna dikkat çekmek önemlidir. Böylece, vefa hakkını da (*bey'ü'l-vefâ*) kapsayan bir satış *şer'î* esasa müteallik hukuku değiştirmeden faize imkan sağlıyordu.¹⁷⁸ Kuzey Afrika'daki Maliki "hukuk uygulaması" (*amel*); her nekadar teori üzerindeki etkisi tartışılrsa da, katı doktrin ve örfî hukuk sistemi arasındaki boşluğu kapatma gerçekçi bir hukuk örneğidir.¹⁷⁹ Ve son olarak, *vakıf* mülklerinin sultanlar tarafından müsadere edilmesi, *vakıf* hukukundan ziyade *vakıf* kurumunu *raison d'état** için eğiltme girişimi olarak görülebilir. Çağdaş devletlerce benimsenen bu siyaset, *vakıf* kurma motivasyonunu azaltmıştır.¹⁸⁰ Tüm bu vakalarda, kanuni uygulamadaki değişiklikler, asli tedbirlerden ziyade usule ilişkin ve idari nedenlerden kaynaklanmıştır.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

- [1] Halep'teki Oğulbay aile arşivi, Arapça orjinal vesikaların 32 faksimile kopyasından oluşmaktadır. *Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz. 25 Jahre in Berlin, Sammeln-Forschen-Bilden. Aus der Arbeit der Stiftung Preussischer Kulturbesitz 1961-1986*, Berlin: 208, No. 196, Sign. Hs. Or. 6948.
- [2] *Jami- al-mustanadat al-aid li-ailat Oğulbay al-halabiyya al-mamlukiyya*. Arapça 24 belgenin açıklamalı baskısı. İçinde; Saghbini, Mamlukische Urkunden aus Aleppo (aşağıya bakınız).

İkincil Kaynaklar

- [1] Ashtor, E. Kait Bay. *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, IV: 462-3.
- [2] Ayalon, D. Awlad al-Nas. *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, I: 765.
- [3] -. Mamluks. *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, VI: 314-21.

- [4] -. 1953. Studies on the Structure of the Mamluk Army-I. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15.2: 203-28.
- [5] -. 1953. Studies on the Structure of the Mamluk Army-II. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15.3: 448-76.
- [6] -. 1954. Studies on the Structure of the Mamluk Army-III. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16.1: 57-90.
- [7] -. 1975. Names, Titles and "Nisbas" of the Mamluks. *Israel Oriental Studies* 5: 189-232.
- [8] Baer, G. Hikr. *Encyclopaedia of Islam*, Ek, XII, Faks. 5: 368-70.
- [9] -. 1997. The Waqf as a Prop for the Social System (Sixteen-Twentieth Centuries). *Islamic Law and Society* A3: 264-97.
- [10] Bauden, F. 2004. *The Recovery of Mamluk Chancery Documents in an Unsuspected Place*. İçinde; *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. M. Winter ve Amalia Levanoni. Leiden: 59-76.
- [11] Berque, J. Amal. *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon: 1427-9.
- [12] Cahen, C. I. Ikta. *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, III: 1088-91.
- [13] -. Kharadj. *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, IV: 1030-4.
- [14] Coulson, N. J. 1964. *A History of Islamic Law*. Edinburgh.
- [15] -. 1971. *Succession in the Muslim Family*. Cambridge.
- [16] Crecelius, D. 2004. Problems of Abd al-Rahman Katkhudas Leadership of the Qazdughli Faction. İçinde; *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. M. Winter ve Amalia Levanoni. Leiden: 373-86.
- [17] Drory, J. 2004. Founding a New Mamlaka: Some Remarks Concerning Safed and the Organization of the Region in the Mamluk Period. İçinde; *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. M. Winter ve Amalia Levanoni. Leiden: 163-87.
- [18] Ephrat, Dafna. 2002. Religious Leadership and Associations in the Public Sphere of Seljuk Baghdad. İçinde; *The Public Sphere in Muslim Societies*, eds. Miriam Hoexter, Sh. N. Eisenstadt, ve N. Levtzion. Albany: 31-48.

¹⁷⁷ A. Layish, "The Transformation of the Sharia from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World." *Die Welt des Islams* 44.1 (2004): 89ff.

¹⁷⁸ Schacht, *An Introduction to Islamic Law*: 78-82.

¹⁷⁹ L. Milliot, *Introduction a l'etude du droit musulman* (Paris, 1953): 167-78; Schacht, *An Introduction to Islamic Law*: 61-2; J. Berque, "Ajmal."

Encyclopaedia of Islam, 2. edisyon; N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh, 1964): 143ff

* Devlet çıkarı [Çev. notu].

¹⁸⁰ krş. Layish, "Wakf, II. 5. In the Modern Middle East and North Africa."

- [19] Gaube, Heinz and Eugen Wirth. 1984. *Tubinger Atlas des Vorderen Orients, Beihefte Bd. 58: Aleppo: Historische und geographische Beiträge zur baulichen Gestaltung, zur sozialen Organisation und zur wirtschaftlichen Dynamik einer vorderasiatischen Fernhandelsmetropole*. Wiesbaden.
- [20] Gerber, H. 1988. *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700*. Jerusalem.
- [21] -. 1994. *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*. New York.
- [22] Haarmann, U. 1984. The Sons of Mamluks as Fiefholders in Late Medieval Egypt. İçinde; *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, ed. Tarif Khalidi. Beirut: 141-68.
- [23] Heffening, W. Wakf. *Encyclopaedia of Islam*, 1. edisyon: 1096-113.
- [24] Hilmi, Omar. 1922. *A Gift to Posterity on the Laws of Evqaf*. çev. C. R. Tyser and D. G. Demetriades. 2. edisyon. Nicosia.
- [25] Hiyari, M. A. 1975. The Origins and Development of the Amirate of the Arabs during the Seventh/Thirteenth and Eighth/Fourteenth Centuries. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38: 509-24.
- [26] Hoexter, Miriam. 1995. *Huquq Allah and Huquq al-'Ibads Reflected in the Waqf Institution*. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19: 133-56.
- [27] -. 1997. Adaptation to Changing Circumstances: Perpetual Leases and Exchanged Transactions in Waqf Property in Ottoman Algiers. *Islamic Law and Society* 4.3: 319-33.
- [28] -. 1998. *Endowments, Rulers and Community: Waqf al-Haramayn in Ottoman Algiers*. Leiden.
- [29] -. 1998. Waqf Studies in the Twentieth Century: The State of the Art. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41.4: 474-95.
- [30] -. 2003. Charity, the Poor, and Distribution of Alms in Ottoman Algiers. İçinde; *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, ed. M. Bonner, M. Ener, A. Singer. Albany: 145-62.
- [31] Holt, P. M. Kansawh al-Ghawri. *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, IV: 552-53.
- [32] -. Mamluks. *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, VI: 321-31.
- [33] Ito, T. 2003. Aufsicht und Verwaltung der Stiftungen im mamlukischen Agypten. *Der Islam* 80: 46-66.
- [34] Johansen, B. 1988. *The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*. London.
- [35] Lane, E. D. 1984. *Arabic-English Lexicon*. Gözden geçirilmiş baskı, 2 cilt. Cambridge.
- [36] Lapidus, I. M. 1970. Muslim Urban Society in Mamluk Syria. İçinde; *The Islamic City*, ed. A. H. Hourani ve S. M. Stern. Oxford: 195-205.
- [37] Layish, A. 1983. The Maliki Family Waqf according to Wills and Waqfiyyat. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 46.1: 1 -32.
- [38] -. 1997. The Family Waqf and the Shari Law of Succession in Modern Times. *Islamic Law and Society* 4.3: 352-88.
- [39] -. 2004. The Transformation of the Sharia from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World. *Die Welt des Islams* 44.1: 85-112.
- [40] -. Wakf, II. 5. İçinde; the Modern Middle East and North Africa. *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, XI: 78-81.
- [41] Levanoni, Amalia. 1995. *A Turning Point in the Mamluk History: The Third Reign of al-Nasir Muhammad Ibn Qaldun (1310-1341)*. Leiden.
- [42] -. 2004. The Sultan's Laqab: A Sign of New Order in Mamluk Factionalism? İçinde; *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. M. Winter ve Amalia Levanoni. Leiden: 79-115.
- [43] -. 2006. Awlad al-Nas in the Mamluk Army during the Bahri Period. İçinde; *Mamluks and Ottomans: Studies in Honor of Michael Winter*, ed. A. J. Ayalon ve D. Wasserstein. London and New York: 96-105.
- [44] Little, D. P. 1984. *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Haram al-Sharif in Jerusalem*. Beirut.
- [45] -. 2004. The Governance of Jerusalem under Qaytbay. İçinde; *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. M. Winter ve Amalia Levanoni. Leiden: 143-61.
- [46] Luz, N. 2004. Urban Residential Houses in Mamluk Syria: Forms, Characteristics and the Impact of Socio-cultural Forces. İçinde; *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. M. Winter ve Amalia Levanoni. Leiden: 339-55.
- [47] Marcus, A. 1989. *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*. New York.
- [48] Meier, A. Wakf. II.2. İçinde; Syria. *Encyclopaedia of Islam*, Ek, XII, Faks. 11-12: 823-8.
- [49] Meloy, John. 2007. Awlad al-Nas. *The Encyclopaedia of Islam-Three*, Kısım 2: 184-5.

- [50] Milliot, L. 1953. *Introduction a Vetude du droit musulman*. Paris.
- [51] Orhonlu, C. Kharaj, III. İçinde; Ottoman Turkey. *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, IV:1053-5.
- [52] Peters, R. Wakf. I. İçinde; the Classical Islamic Law. *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, XI: 59-63.
- [53] Petry, C. F. 1991. Class Solidarity versus Gender Gain: Women as Custodians of Property in Later Medieval Egypt. İçinde; *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. Nikki Keddie ve Beth Baron. New Haven: 122-42.
- [54] -. 1993. *Twilight of Majesty: The Reigns of the Mamluk Sultans al-Ashraf Qaytbay and Qansuh al-Ghawri in Egypt*. Seattle.
- [55] -. 1994. *Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power*. Albany.
- [56] -. 2004. The Estate of al-Khuwand Fatima al-Khassbakiyya: Royal Spouse, Autonomus Investor. İçinde; *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. M. Winter ve Amalia Levanoni. Leiden: 277-94.
- [57] Poliak, A. N. 1939. *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and the Lebanon 1250-1900*. London.
- [58] -. 1940. *Toldot ha-yacasim ha-agrariyim be-mitzrayim, suriya ve-eretz-yisra el be-sofyemei ha-benayim uva-zman he-hadash [History of Agrarian Relations in Egypt, Syria and Palestine in Medieval and Modern Times]*. Jerusalem.
- [59] Powers, D. 1993. The Maliki Family Endowment: Legal Norms and Social Practices. *International Journal of Middle Eastern Studies* 25: 379-406.
- [60] Qadri, Muhammad. 1320/1902. *Kitab Qanun al-adl wa-l-insaf lil-qada 'aid mushkilat al-awqaf*. 3.edisyon. Cairo.
- [61] Rapoport, Y. 2003. Legal Diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qadis under the Mamluks. *Islamic Law and Society* 10.2: 210-28.
- [62] -. 2005. *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*. Cambridge.
- [63] Rafeq, Abdul-Karim. 2006. The Application of Islamic Law in the Ottoman Courts in Damascus: The Case of the Rental of Waqf Land. İçinde; *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgments*, eds. Muhammad Kh. Masud, R. Peters and D. S. Powers. Leiden:411-25.
- [64] Reilly, J. A. 1990. Properties around Damascus in the Nineteenth Century. *Arabica* 37:91-114.
- [65] -. 1995. Urban Hegemony in the Hinterland of Ottoman Damascus: Villages, Estates and Farms in the Nineteenth Century. İçinde; *Histoire economique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326-1960)*, ed. D. Panzac. Paris: 455-70. Ayrıca burada da; *Collection Turcica* 8 (1995): 455-70.
- [66] -. 1995. Women in the Economic Life of Late-Ottoman Damascus. *Arabica* 42: 79-106.
- [67] Richards, D. S. 2004. Glimpses of Provincial Mamluk Society from the Documents of the Haram al-Sharif in Jerusalem. İçinde; *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. M. Winter ve Amalia Levanoni. Leiden: 45-57.
- [68] Saghbini, Souad. 2005. *Mamlukische Urkunden aus Aleppo: Die urkundensammlung (garni'almustanaddt) der mamlukisch-aleppinischen Familie Ugulbak*. Hildesheim: Zurich & New York.
- [69] Sato, T. 1997. *State and Rural Society in Medieval Islam: Sultans, Muqtas and Fallahun*. Leiden.
- [70] Schacht, J. 1964. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford.
- [71] -. 'Ushr. *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, X: 917-9.
- [72] Talmon-Heller, Daniella. 1994. The Shaykh and the Community: Popular Hanbalite Islam in 12th-13th Century Jabal Nablus and Jabal Qasyun. *Studia Islamica* 79: 103-20.
- [73] -. 2005. Fidelity, Cohesion, and Conformity within Madhhabs in Zangid and Ayyubid Syria. İçinde; *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, ed. P. Bearman, R. Peters ve F. E. Vogel. Cambridge, MA: 94-116.
- [74] Tyan, E. Idjar, Idjara. *Encyclopaedia of Islam*, 2. edisyon, III: 1017.
- [75] Wakin, Jeanette A. 1972. *The Function of Documents in Islamic Law: The Chapters on Sales from Tahdwiş Kitab al-Shurut al-kabir*. Albany.
- [76] Wehr, Hans. 1979. *Arabic-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*. Wiesbaden.
- [77] Winter, M. 2001. Inter-Madhhab Competition in Mamluk Damascus: al-Tarsusi's Counsel for the Turkish Sultans. David Ayalon Memorial Volume, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25: 195-211.
- [78] -. 2004. Mamluks and their Households in Late Mamluk Damascus: A Waqf Study. İçinde; *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. M. Winter ve Amalia Levanoni. Leiden: 297-316.

Şehr-i Haleb'in İlim Sahipliği

Esra Atmaca, *Halep'te İlmî Hayat (Memlukler Döneminde 1250-1517)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016)

ISBN: 6059991766

Tuğba Gür

İstanbul Üniversitesi, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye

tugbagurist@gmail.com

Kitap Kritiği

Geliş Tarihi: 15.11.2019

Kabul Tarihi: 06.12.2019

Geçmişten bugüne medeniyetleri ayakta tutan ve gelişimini sağlayan en önemli etkenlerden biri eğitim-öğretim faaliyetleri olmuştur. İslam devletlerinin gerek ilmi müesseseleriyle gerek ulema sınıfıyla bu faaliyetlere katkısı yadsınamaz bir gerçektir. İslam devletleri arasında kurulan en büyük devletlerden biri ve tarihte derin izler bırakan Memlukler, hem Moğol hem de Haçlı saldırıları sebebiyle İslam dünyasında âlimlerin sığındığı güvenli bir liman olmuştur. Bununla beraber Eyyübiler'den devraldıkları ilim tahsil edilen medreselerinin yanında mevcut müesseselere ilaveten kendilerinin inşa ettiği pek çok müessesede ilmi faaliyetlerin devamını sağlamıştır. Memluk Devleti'nin ilmi müesseselerinin önemli merkezleri öncelikle başkent Kahire olup bununla beraber Dimaşk ve Halep ona eşlik etmiştir. Ancak araştırmacılar tarafından gereken ilgiyi Halep şehri görmemiştir.

Nuaymi'nin (ö.927/1521) *ed-Daris fi târihi'l-medâris* adlı eseri Dimaşk medreselerini konu alan eşsiz bir eserdir. Tarihçi ve muhaddis olan Nuaymi, Dimaşk'ta medreselerin kuruluşundan kendi dönemine kadar geçen dört asırlık süreçte şehirdeki ilmi müesseseleri ele alarak konusunda yazılmış en kapsamlı ilk eseri ortaya çıkarmıştır. Jonathan P. Berkey'in *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali İslami Eğitimin Sosyal Tarihi* adlı kitabı da Memluk Kahiresi'ndeki ilim faaliyetlerini derinlemesine incelemiştir. Ancak özelde Halep konusunda müstakil bir çalışma yapılmamıştır.

Halep'te İlmî Hayat-Memluk Döneminde(1250/1517) kitabıyla bu boşluğu doldurmaya çalışan yazar Esra Atmaca ilmi müesseseleri ve müderrislerle birlikte şehrin siyasi, idari ve sosyal yapısını gerekli gördüğü kadar ele almıştır. Evli ve üç kız çocuğu annesi olan yazar, lisans eğitim hayatını Selçuk Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi'nde almıştır. 2004 yılında tamamladığı lisans eğitiminden sonra 2007 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı'nda *Hudeybiye Seferi (6/628)* konulu tezini hazırlayarak yüksek lisans eğitimini tamamlamıştır. 2014 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslam Tarihi Bilim Dalı'nda *Memlukler Dönemi'nde Halep'te Eğitim-Öğretim Müesseseleri ve Ulema* konulu teziyle doktor unvanını almıştır. Atmaca, bu araştırmasını Halep'te İlmî Hayat-Memlukler Döneminde (1250/1517) başlığıyla kitaplaştırarak neşretmiştir.

Kitap giriş kısmı hariç üç ana bölümden oluşmaktadır: "Memlukler Döneminde Halep, Halep'teki Eğitim-Öğretim Müesseseleri ve Ulema." Atmaca, Memluk Halep'ini odak noktasına almıştır. Bununla birlikte giriş kısmında Memlukler Dönemi'ne kadar gelen süreçte Halep'in tarihçesini, coğrafi özellikleri ve ilmi müesseselerini konu edinmeyi ihmal etmemiştir. Bu sayede Halep şehri hakkında genel bir intiba oluşturmuştur. Yazarın gerek zengin kaynak kullanımı gerekse Halep ile ilgili harita, resim ve şekillere yer vermesi diğer araştırmacılar için ufuk açıcı olmuştur.

Şehr-i Haleb'in Muhtevası

Atmaca, birinci bölümde Halep'in idari ve siyasi durumunu ele almıştır. İdari teşkilat da, İslam devletlerinde seyfiye sınıfı olarak adlandırılan askeri sınıf en önemlisidir. Nitekim Memluk Dönemi'nde de devleti kuran ve yönetimi elinde bulunduran askeri sınıf *erbabü's-süüyüf* olarak bilinirdi. Yazar askeri görevlileri; kale naibliği, haciblik, mihmandarlık, vakıflar müfettişliği, şehir valiliği ve saltanat naibliği olarak sıralayıp açıklamışsa da şüphesiz Halep şehrinde en önemli askeri görevlerin içerisinde en üst

makamın saltanat naibliği olduğunu belirtmiştir. Farklı İslam devletlerinde de görülen bu makam; sultanın herhangi bir nedenden dolayı şehirden ayrılması durumunda sultana vekâlet ederek devletin idaresinden mes'ul olmuştur. Diğer İslam devletlerinde sultandan sonra en yetkili kişi vezirlik makamı olsa da Memlukler de bu durumun farklı olmasını, Fatih Yahya Ayaz *Memlükler Dönemindeki Vezirlik Müessesesi* araştırmasıyla şu şekilde açıklamıştır: Vezirlik makamının daha önceki devirlerdeki güç ve önemine ulaşamadığını, Memlukler dönemindeki yetkilerinin genellikle maliye ile sınırlı kalmıştır. Bunun sebebi ise saltanat naibliği görevinin varlığıdır.¹

Askeri vazifelerin yanında idari vazifelerinde asker kökenli emirlerden oluşmasına rağmen mali işler ulema sınıfınca yönetiliyordu. Atmaca'nın çalışmasında da atıfta bulunduğu İbn Haldun'a göre her şeye rağmen asıl yetki erbabü's-süyüfun elinde bulunmaktaydı.²

Bir devletin en önemli organlarından biri de nitekim adli görevlerdir. İslam ülkelerinde görülen bu organın yönetimi kadılardan mes'uldur. Görevli olan kadıların yanılması veyahut görevini ihmal etmesi ihtimali üzerine devlet başkanı ve kadılıkudatlar³ tarafından denetlenebilirlerdi. Başta kadılıkudatlar şafii mezhebinden olsa da meydana gelen sıkıntılardan dolayı Sultan Baybars döneminde başşehir Kahire'de dört hak mezhebin ayrı ayrı kadılıkudatlarının olması zaruri hale getirilmiştir. Daha sonraki yıllarda bu uygulama Halep şehrinde de görülmüştür.

Atmaca'nın kitabında ilgi çeken ve şaşırtıcı bir nokta ise kadıların çalışma koşullarına değinmesidir. Halep kadılarından Zeyneddin Ebu Hafs b. Mübarek'in bir gününü anlatan kaydı nakletmesi kadılık mesleğinin oldukça yorucu ve zaman alan meslek olduğunu göstermiştir.

Halep'in idari durumunu askeri, divani, adli ve siyasi görevlerinin mahiyetine yer vermiş olan yazar çalışmanın bu bölümünde siyasi duruma değinmeyi ihmal etmemiştir. Bu sayede Moğol saldırılarıyla birlikte Halep'te zuhur etmiş olan isyanları başlıklar halinde belirterek açıkça takip edilmesini sağlamıştır. Yazar bu isyanların sebebini naiblikten azl olunma,

düşman devletlerle ittifak kurma veya teşebbüs etme gerekçelerini göstermiştir.⁴

İlim Müesseseleri

İslam tarihinde eğitim ve öğretim kurumlarına bakıldığında üç kurum karşımıza çıkar: Küttaplar, camiler ve medreseler. İslam ülkelerinde küttap: Peygamberin "erkek olsun, kadın olsun, bütün Müslümanlara ilmi talep etmek farzdır" düsturunu şiar etmiş ve küçük çocukların yetiştirilmesine düşen ilk kademesini teşkil etmiştir. Atmaca, çalışmasında İslam'ın ilk dönemlerinde küttab diye isimlendirilen kurumların Halep ile ilgili kayıtlarda 9/15. yy mektep adı kullanıldığını ifade etmiştir. Bununla birlikte araştırmasına göre mektep kelimesi ile herhangi bir sınıflandırma yapılmamıştır. Yetim mektepleri adı altında mektepler sıralanmıştır.⁵

İslam tarihine bakıldığında toplumdan devlete doğru bir ilim hareketi olan medreseler, ayırım gözetmeksizin herkese açık ortak ilim noktasıdır. Birçok İslam ülkesinde çok önem verilen bu kurum Memluk döneminde de son derece önemsenmiştir. Halep'te medreseler Memluk öncesine dayanır. Zengi ve Eyyübi devlet adamlarının birçok medrese kurduğu görülmüştür. Memluk döneminde Moğol saldırıları eğitim-öğretimin başlıca merkezleri medreseleri de etkilemiş olup ya tamamı yakılmış ya da hasar görmüştür.

Diğer Müslüman toplumlarında görüldüğü üzere Memluk Halep'inde de medreselerin varlığını sürdürmeleri vakıflar sayesinde olmuştur. Vakıflar sayesinde varlığını devam ettiren medreselerin başında da müderrisler bulunuyordu. Atmaca, kitabında Memluk Halep'inin medreselerini tek tek ele almıştır ve bununla birlikte bu medreselerdeki müderrislerin atanma tarihi ve ayrılma tarihi belirtilen dikkat çekici tablolara yer vermiştir. Moğol İstilasının yıkıcı sonuçları şüphesiz medreselerde de zuhur ettiği için Memluk Halep'inde bu medreselerin onarılması öncelik olmuştur. Moğol istilasından sonra kurulan ilk medrese ise Altınboğa Medresesi olmuştur.⁶

Ulema mı, isyancı mı?

Atmaca'nın çalışmasında ilgi çeken diğer bir husus ta bazı ulemanın isyana katılmasıdır. Memluk Devleti düşman devletlerle mücadele halinde olmasının yanında iki buçuk asırlık hükümranlığı süresince

¹ Fatih Yahya Ayaz, "Memlukler Döneminde Vezirlerin Görevleri", İSAM, İstanbul, 2009

² İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 624-625

³ İslam devletlerinde yargı sisteminin başında bulunan görevliye verilmekte olan unvan.

⁴ Esra Atmaca, *Memlükler Döneminde Halep'te İlmî Hayat (1250-1517)*, Ensar, İstanbul 2016

⁵ Esra Atmaca, *a.g.e*, s.77

⁶ Esra Atmaca, *a.g.e*, s.123

birçok isyana tanıklık etmiştir. Bu isyanlara âlimlerden de destek veren olmuştur. Ancak Atmaca'nın belirttiği gibi âlimler, genellikle isyanlarda isteseler de istemeseler de isyancı veya sultanın en yakınındaki her kim ise onun yanında yer almışlardır. Bunun en önemli nedeni, ortasında kaldıkları olaylarda uzak olana destek vermelerinin hayatlarını tehlikeye sokabileceği, isyancı bile olsa o anda yaşadıkları yerde hâkim durumda olanlara verdikleri destek sayesinde yaşamlarını sürdürebilecekleri gerçeğidir.⁷

Kahire'den Halep'e Çevrilen Bir Baş

Esra Atmaca'nın *Halep'te İlmî Hayat* çalışması büyük bir boşluğu doldurduğunu söyleyebilirim. Konuyu derinlemesine incelemesi, verdiği tablolarda açıklık getirmesi, dipnotla birlikte kaynakçanın zenginliği göz alıcıdır. Özellikle medreselerin müderrislerin gösterildiği tablolar yalnızca Memluk döneminde görev yapmış olan müderrislerin olmayıp önceki dönemlerde ders vermiş olan müderrislerin yer alması konunun bütünlüğünü sağlaması açısından yararlı olmuştur. Yazar, Memlukler döneminde başşehir Kahire'den sonra çok değerli ilim müesseselerine, âlimlere sahip Halep şehrini ön plana çıkarmıştır. Bu sayede, araştırmacıların dikkatini Halep'e çevirmiştir. Memlukler döneminde başşehir Kahire'den sonra Halep'te gereken ilgi ve alakanın oluşmasında önemli adım atmıştır. İslam Tarihi için önemli bir çalışma olan bu kitap gerek ilahiyatçıların gerek tarihçilerin sıkça başvurabileceği önemli bir kaynaktır.

⁷ Esra Atmaca, *a.g.e*, s. 204

Kur'an'ın Ruhü Sünnet

Enver Sinan Malkoç, *Sünnetin İslam'daki Yeri* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019)

ISBN: 978-605-7565-50-1

Zehre Nur Uslu

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

usluzebranur@gmail.com

Kitap Kritiği

Geliş Tarihi: 15.12.2019

Kabul Tarihi: 24.12.2019

1976'da İstanbul'da doğan Enver Sinan Malkoç aslen Trabzonludur. Eyüp İmam-Hatip Lisesi'ni bitirdikten sonra Sosyoloji alanında İstanbul Üniversitesi'nde lisans, Dumlupınar Üniversitesi'nde yüksek lisans, Sakarya Üniversitesi'nde doktora eğitimi gördü. Namık Kemal Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yaptı. Halen Sağlık Bilimleri Üniversitesi Sosyal Hizmetler Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görevini sürdürmektedir.

Sünnet İnkârcılığı

Günümüzde hadis ve sünnet inkârcılığı İslam'a zarar veren en büyük olgulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu akım, dinin içini boşaltarak maneviyatsız ve öndersiz bir din olgusu oluşturmakta ve bu unsurların yerine kendi bakış açısını yerleştirmeye çalışmaktadır. Bu da din düşmanlığından daha tehlikeli bir durumdur. Geçmişte de bu akım zaman zaman tesir göstermiştir. İmam Şafi, ikinci yüzyıl sünnet inkârcılığı hareketine karşı örnek teşkil edecek bir eser telif etmiştir. Günümüz İslam âlimleri de bu zihniyete karşı cevap niteliğinde reddiyeler yazmaktadır. Prof Dr. M. Yaşar Kandemir diyalektik bir üslupla Hadis Karşıtları Ne Yapmak İstiyor? isimli bir eser kaleme almıştır. Enver Sinan Malkoç'da bu konuda akademik bir üslup kaygısı olmadan tüm Türk okuyucuları muhatap alan Sünnet İnkârcılığı eserini yazmıştır.

İnsanların bir kısmı daha önce kendilerine gönderilen peygamberlerin şeriatlarını ve kitaplarını kendi heva ve hevesleri doğrultusunda tahrif etmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'in metnine ekleme ve çıkarma yapamayacaklarını anlayan bozguncu zihniyet bu kez kendisine hedef olarak Rasulullah'ın s.a.s sünnetini seçmiştir.

Eserde sünneti inkâr eden zihniyetin tenkit ettiği konulara ayet, hadis ve tarihi kaynaklarla 16 başlık altında açıklama getirilmiştir. Bölüm başlarında dikkat çekilmek istenen hususlarda düşündürücü sorular sorularak okuyucuda merak uyandırılmıştır. Eserde dipnotlarla değinilen konulara açıklama getirilerek anlatım zenginleştirilmiştir. Çalışmada sünnetin şari olması ön planda tutulmuştur.

Rasullullah'ın (s.a.v) Görev ve Yetkileri

Allahu Teâla vahyi insanlara ulaştırma görevinin yanı sıra Kur'an-ı Kerim'i açıklama ve hikmeti öğretme görevlerini de Rasulullah'a s.a.s vermiştir. Ümmet bunları Rasulullah'dan s.a.s öğrenmeye muhtaçtır. Rasul, siyasi liderlik, hukuki hükümler veren hâkimlik ve insanların bireysel ve sosyal yaşantılarında yön veren öğretmenlik görevlerine sahiptir. Allah'ın Rasulüne biçtiği rol ve konum ayrıca Rasulullah'ın s.a.s görevini ifa ediş biçimi ashabı kiram tarafından yakından temaşa edilmiş ve anlaşılmiş olup gelecek nesillere tevatür yoluyla aktarılmıştır. Bu sebeple İslam Tarihi boyunca sünnetin inkârı konuları tartışılmaya bile değer görülmemiştir.

Malkoç, sünneti inkâr eden görüşün hicri 2. asırda bazı Harici ve Mutezileler tarafından fethedilen topraklarda karşılaşılan yabancı kültürlerin ve felsefi görüşlerin etkisiyle Irak'ta ortaya çıktığını belirtmektedir. Fakat bu görüş başarı sağlayamayıp hicri 3. yüzyılda tarihe gömülmüştür.

İkinci dalga sünnet inkârcılığı bu kez Hindistan'da Sir Seyyid Ahmed Han ve Mevlevi Çerağ tarafından 19. yüzyılda tekrar gün yüzüne çıkartılmıştır. Bu dönemde İslam topraklarının işgali ve modernist kafa yapısının altındaki ezilmişlik psikolojisi ile ümmetin uğradığı dünyevi yenilgilerin sebebi sünnetin şer-i delil olarak kabul görmesine bağlanmıştır. Hâlbuki

ümmetin düştüğü durumun gerçek sosyolojik, siyasi ve iktisadi sebepleri bambaşkadır. Bu ümmetin mensupları üç kıtada zafer üstüne zafer kazandıkları, bilim ve tekniğe öncülük edip yeryüzünün siyasi hâkimiyetini ellerinde tuttıkları dönemde de sünneti şer-i bir delil olarak kabul ediyorlardı. Malkoç, dünyevi yenilgilerin dini/sosyolojik gerekçelerini hadis-i şeriflerin muhtevasına değil, amelen sünnetten uzaklaşılmasına bağlı olduğunu ifade ediyor. Bugünkü İslam ümmetinin de %99'unun sünnet inkârcılığını benimsemediğini beyan ediyor.

Kur'an Müslümanlığı

Sünneti inkâr eden zihniyetin ön plana çıkardığı diğer bir görüş de Kur'an'ı anlamak için hadis ve diğer İslami ilimlere ait bilgilerin gerekli olmadığıdır. Yalnızca meal okuyarak Allahu Teala'nın ayetlerinin tamamen anlaşılacağını öne sürmektedirler. Bu şekildeki yaklaşıma da "Kur'an Müslümanlığı" demişlerdir.

Gerçek Kur'an Müslümanlığı sünneti reddetmekle ya da yargılamakla değil, sünnete tabi olmakla hayat bulacaktır. Tabi olunacak merci yalnızca Kur'an-ı Kerim olsaydı ayet-i kerimede "Eğer Allah'ı seviyorsanız Rasulune uyun" ifadesi yerine "Eğer Allah'ı seviyorsanız Kur'an'a uyun." buyrulmaz mıydı? "Kur'an bize yeter, sünnete ihtiyacımız yok" fikri bir paradoks ortaya çıkarmaktadır. Bu kimseler gerçekten Kur'an'dan başka hüküm kabul etmiyorlarsa, Kur'an'ın verdiği emre kayıt ve şart getirmeden uyararak Rasulullah'ın s.a.s tüm davranışlarına istisnasız tabi olmak, onları örnek almak durumundadırlar. Kendisine kitap verilmediği halde topluma yalnızca hali ve beyanlarıyla örneklik yapsın diye gönderilmiş peygamberler bunun en açık delillerindedir.

Rasulullah'a s.a.s hikmeti öğretme vazifesinin verilmesi aynı zamanda bize de O'ndan s.a.s hikmeti öğrenme vazifesinin verilmesidir. Dolayısıyla "biz sadece Kur'an'a bakarız" denildiğinde Rasulullah'ın s.a.s sünneti devre dışı bırakılmış ve O'ndan hikmeti öğrenmenin yolları da ortadan kalkmış olacaktır.

"Kur'an-ı Kerimle muvafık olan hadisleri kabul ediyoruz" diyenler ise esasında bunları hadis oldukları için değil, Kur'an'a uygun herhangi bir söz oldukları için kabul etmektedirler. Bu anlayışta hadislerin, Rasulullah'a s.a.s ithaf edilen sözlerin kendisine ait olup olmaması değil aciz bir muhakeme kabiliyeti ile Kur'an'a uygun ya da Kur'an'a aykırı sözler olarak değerlendirildiği görülür. Rasulullah'ın söz, fiil ve takrirlerini taşıdıkları dini değer bakımından diğer

insanlarınkinden ayırt etmek ve farklı bir konuma oturtmak için "sünnet" kavramı geliştirilmiştir. Sünneti kabul etmek ise onu dinde bir hüküm kaynağı olarak kabul etmek ve bu bağlamda Rasulullah'ın as sözlerini diğer insanların sözlerinden ayırıştırıp hakkıyla anlamaya çalışmak demektir. Sünneti inkâr eden zihniyetin amacı yalnızca hadis-i şerifleri itibarsız kılmak değil aynı zamanda Rasulullah'a Allahu Teâla tarafından tayin edilmiş konumunu da reddetmektir. Bu bağlamda ayetler ve sahih hadislerle sabit olan şefaati, salavatı ve sünnet namazları da yok sayarlar. Yalan hadisler, bid'atler ve hurafeler uydurarak bunları dine sokmaya çalışanlar ile sahih hadisleri uydurulmuş yalanlarla reddedenler zıt gibi görünse de aslında dini tahrif konumundan aynı yerededirler.

Sünnetin Şari (Hüküm Koyucu) Olması

Sünnet inkârcıları Rasulullah'a s.a.s isnad edilen rivayetlerin günümüze doğru bir şekilde ulaşması konusunda tenkitçi tutum sergileyerek sünnete olan ittibayı kırmaya çalışmaktadırlar. Hadisleri tek tek sahihliği açısından ele almakla tüm külliyatı yanlış olarak addetmek farklı şeylerdir.

Buhari ve Müslim'in farklı ravilerden hadis alması birbirlerinin ravilerini tenkit ettikleri anlamına gelmez. Ayrıca eserlerine almadıkları hadisler sahih değildir bilgisine ulaşamaz. Sünnet inkârcılarının ravileri tenkit etmek için yine hadis kitaplarına başvurması manidardır.

Hadislerin sahihliğinin içtihadı olması nass olarak kabul olmasına engel değildir. Zira itikadı meselelerde yalnızca mütevatir hadisler kullanılmıştır. Fikhi meselelerde ise sahih ve hasen hadislerden istifade edilmiştir. Zayıf hadislerin kullanımında ise hasen li-gayrihi olan ravileri güvenilir denilebilecek hadisler tercih edilmiştir.

Rasulullah'ın (s.a.v) dinde hüküm koyucu ve müminler için önder olduğuna dair ayet-i kerimleri ve hadis-i şerifleri birlikte değerlendirdiğimizde anlıyoruz ki O'nun s.a.s zaten ayetlerle düzeltilmiş olan küçük hataları (zelle) dışında tüm davranışları güzeldir, paktır, mubahtır. Yine bu zelleler ve şahsına ait birtakım fikhi ayrıcalıklar haricinde (dört eşten ziyade evlenebilmesi gibi) tüm davranışlarının örnek alınmasında hiçbir sakınca yoktur.

Ta'zim İfadeleri

Kur'an ve sünnet bizlere Rabbimizin yüce sıfatlarını ve Rasulu'nun üstün kişiliğini övgü ile anlatır. Bir kul olarak acizliğimizin idrakini sağlar. Melekler dahi övgü için yaratılmış; "...Oysa biz sana hamd ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz." demişlerdir.

Rasulullah'ın s.a.s dindeki yerini tahrif etmeye çalışan zihniyet, bu tarz övgülerden rahatsız olmakta ve bunları "yağcılık" ifadesi ile vasfetmektedirler. Yağcılık kelimesinin sözlük anlamı "kendisine çıkar sağlayacak olanlara yapmacık olarak aşırı sevgi ve hayranlık göstererek yaranmak" şeklindedir. Burada hak edilmeyen bir tazimin pragmatist amaçlarla gösterilmesi durumu vardır. Bu olumsuz anlamlarından dolayı Allah ve Rasulu'nu övmek için kullanılan ifadeler hiçbir dönemde Müslümanlar tarafından yağcılık olarak addedilmemiştir. Malkoç, açıkça söylenen "Biz Allah ve Rasulu'nun övülmesini sevmiyoruz" ifadesi tepki çekeceği için sünneti inkâr eden zihniyetin "yağcılık" kavramını kullanarak algı yönetimi yaptığını beyan ediyor.

Kur'an'ın Açık Bir Kitap Olduğu İfadesi ile Açıklanmaya İhtiyacı Olması Arasındaki İlişki

Kur'an'ın apaçık bir kitap olduğunu beyan eden ayet delil gösterilerek Rasulullah'ın tebyin görevi inkâr edilmektedir. Nahl suresi 44. ayet-i kerimede "Kendilerine indirilene insanlara beyan etmen/açıklaman için" ifadesi geçmektedir. Burada kastedilen Kur'an'ı Kerim'in açık olması durumunun ne anlama geldiğini şu örnekle izah edebiliriz: Her şeyin bir varlığı bir de mahiyeti söz konusudur. Karşınıza çıkan bir varlığın "ne" olduğunu yani insan olduğunu anlayabilirsiniz. Fakat onun "nasıl" bir insan olduğunu, karakterini ve özelliklerini bilebilmek ayrı bir meseledir. Kur'an'ın 23 yılda peyderpey nüzülü bile açıklanması gereken hususların olduğuna delalet etmektedir. Bazı ayetleri anlayabilmek ve doğru hükümleri çıkarmak için ayetlerin nüzul sebebinin bilinmesi gerekmektedir. Nüzul kronolojisi ve nüzul sebeplerine ise hadis kitaplarından ulaşmaktayız. Rasulullah'ın s.a.s görevini yalnızca insanlara vahyi iletme şekline indirgemek, tüm risâlet yetkilerini ortadan kaldırıp O'nu Cebrail'in görevine benzer bir mevkiye oturtmaktır. Bu, İslam toplumu için oluşturduğu örnek lider, baba, eş olma gibi vizyonlarını görmezden gelmek ve İslam'ı en güzel örneğinden mahrum etmek demektir. Allah'ın kendisine vahyettiği ayetleri insanlara iletikten sonra sözlü ve uygulamalı olarak açıklamasını, 23 yıllık peygamberliğinde söylediği sözler ve yaptığı işlerin dinde hüküm koyucu nitelik taşıdığını ve Müslümanlar için bağlayıcı olduğunu göz ardı etmektir.

Kur'an'ı Kerim'in Mahiyeti

Kur'an-ı Kerim sosyal yaşamı tüm yönleriyle düzenleyici bir hayat rehberidir. Fakat Kur'an'ı

düzenleyici bir kitaba indirgemek meseleye sadece pragmatik bir açıdan bakmaktır. Allah'ın rızasını kazanma amacı ile anlamını fehmmeden yapılan bir tilavet de bizatihi ibadettir. Kur'an'ı hem anlamıyla hem öğrettikleriyle hem yaşamımızı tüm yönleriyle kuşatan düzenlemeleriyle hem de bizatihi lafzının kutsallığıyla birlikte görmek, kabul etmek durumundayız. Mushafı süslü kılıflarda saklayarak beyanlarından bihaber yaşamak nasıl çarpık tutumsa sadece meal okuyup orijinalini anlamıyoruz şeklindeki yaklaşım hatta Arapça okunmasını basite indirgeyip küçümsemek de öyle çarpık bir tutumdur.

Sonuç

İslam'ın yaşanmasında sünnetin o kadar büyük bir yeri vardır ki onun inkâr edilmesi halinde ortaya çıkacak eksiklik ve boşlukları tek tek sayabilmek mümkün olmaz.

Kur'an'ı anlamak için Rasulullah'ın s.a.s açıklamalarına ihtiyaç olmadığını savunan zihniyetin Kur'an'ı açıklamak için farklı fikirlerle boy gösterdiği görülmektedir.

Eser Hakkında

Enver Sinan Malkoç, bu konuda yapmış olduğu konferans notlarını bir eser haline getirmiştir. Kitapta kullanılan mükerrer ifadeler kitabın akıcılığını bozmuştur. Konuların kendi içerisindeki sıralanmasında da tekrara düşülmesi özensiz bir telif izlenimi oluşturmaktadır. Buna konferans notlarından telif edilmiş olması sebebiyet vermiş olabilir.

Eserde hatalı unsurlar eleştirilirken "sünnet inkârcıları" gibi ifadeler yerine "sünneti inkâr eden zihniyet" benzerinde ifadelerin kullanılmasyla, hatalar kişilere indirgenmemiş ve muhtemel bir antipatinin önüne geçilmiş olunabilir.

Zikredilen ayetlerin Latin harfleriyle değil de Arapça aslı ile yazılması kitaba ilmi ve akademik bir üslup kazandırır.

Eser, Hindistan ve Mısır örneğinden 150 yıl sonra Türkiye'ye gelen "Kur'an İslam'ı" söyleminin hatalarını ve zafiyetini göstermek için Türk okuyucusu, özellikle imam-hatip lisesi öğrencileri, ilahiyat hazırlık ve birinci sınıf öğrencileri, sünnetin dinimizdeki mahiyeti hakkında bilgi edinmek isteyenler için faydalı olacaktır.